

# UN RIESAME DELLA TEORIA ESEMPLARISTA DELLE EMOZIONI\*

**ARIELE NICCOLI**

*Dipartimento di Scienze della Formazione e Psicologia  
Università di Firenze  
ariele.niccoli@gmail.com*

## **ABSTRACT**

The aim of the paper is to reassess the theory of emotions held by exemplarism, in order to clarify the epistemic burden assigned to admiration. I will show that the emotion of admiration is understood in three different meanings, (i) admiration as a kind of moral sense, (ii) admiration as a reflective disposition with an emotional component, (iii) admiration as a proper emotion, understood as a direct perception of moral excellence. Then, I will discuss the main strength and weakness of the perceptual analogy as for the epistemic role of emotions. I will conclude by claiming that the three notions of admiration can hardly be accommodated in the same theoretical framework, and that exemplarism would greatly benefit by discriminating between them in order to define with more accuracy the epistemic role played by the emotion of admiration.

## **KEYWORDS**

Exemplarism, admiration, emotions, perceptual theory, moral knowledge

## **INTRODUZIONE**

Grazie a svariati lavori dell'ultimo decennio, Linda Zagzebski ha riportato all'attenzione del dibattito filosofico il tema dell'esemplarità morale e dell'ammirazione ad essa connessa (Zagzebski 2006, 2010, 2015). La proposta esemplarista trova compimento in *Exemplarist Moral Theory*, in cui viene presentato nel suo complesso il tentativo di fondare un nuovo tipo di teoria morale attraverso il riferimento diretto ad esemplari concreti (Zagzebski 2017). Un ruolo cruciale per l'intera struttura teorica viene giocato da un'emozione, l'ammirazione, grazie alla quale si verifica l'evento primo su cui si fonda l'intera teoria morale, ovvero il riconoscimento motivante di autentici esemplari morali. Viene quindi affidato ad un'emozione la funzione centrale di dischiudere il valore morale esemplificato da persone particolari e di

innescare la nostra aspirazione ad emularle, intraprendendo così un percorso di crescita morale. L'obiettivo del presente articolo, simpatetico con la prospettiva generale che l'esemplarismo ha fortemente contribuito a rilanciare, è quello di sottoporre a vaglio critico la teoria delle emozioni adottata dall'autrice, nel tentativo di evidenziarne sia i punti di forza che alcuni limiti. Cercherò di mostrare che l'emozione dell'ammirazione viene trattata nella teoria esemplarista in tre sensi che sarebbe opportuno tenere distinti: (i) come una forma di senso morale, (ii) come una disposizione emotivo-riflessiva al riconoscimento dell'eccellenza morale e (iii) come percezione emotiva diretta dell'eccellenza morale. Discuterò poi quest'ultima accezione nel quadro del dibattito sulle emozioni come fonte di conoscenza valutativa, evidenziando sia i punti di forza che alcuni punti critici del modello percettivo delle emozioni. Infine, concluderò sostenendo che il progetto esemplarista è chiamato a scegliere tra una delle tre nozioni enucleate, ciascuna delle quali avrebbe ripercussioni diverse su varie parti della teoria.

## 1. UNA PRIMA OSCILLAZIONE: AMMIRAZIONE COME SENSO MORALE ED AMMIRAZIONE COME EMOZIONE MORALE

La teoria morale esemplarista risponde, nelle intenzioni di Zagzebski, sia ad obiettivi teoretici che ad obiettivi pratici, grazie al fatto che la teoria stessa pone come fondamento l'esperienza emotiva dell'ammirazione, in cui si trovano intrecciati – ed inseparabili – sia un aspetto cognitivo, relativo a ciò che è ammirevole, che un aspetto motivante, motore della aspirazione ad emulare gli esemplari morali ammirati. A livello teorico, la teoria esemplarista ha l'ambizione di costituire una teoria morale comprensiva, alternativa agli approcci deontologici, consequenzialisti e di teoria delle virtù, capace di rendere conto delle categorie fondamentali coinvolte nelle pratiche morali, come “buono”, “giusto”, “virtuoso”, “dovere”, “vita buona” e così via, spiegando la loro genesi, il loro contenuto e le loro relazioni in riferimento ad esemplari concreti e particolari di eccellenza morale. A livello pratico, l'esemplarismo intende offrire una mappa capace sia di orientare le pratiche di un agente che di supportarne la motivazione al progresso morale. Inoltre, il *focus* accordato all'emozione dell'ammirazione ed all'emulazione che da essa può scaturire rende l'esemplarismo una teoria particolarmente attenta alla dimensione educativa, poiché considera centrale la connessione – spesso

trascurata – tra la comprensione della sfera etica e l’aspirazione a diventare moralmente migliori (Zagzebski 2017, 3)<sup>1</sup>.

La struttura della teoria è di tipo fondazionalista, tuttavia il fondamento su cui si costruisce l’esemplarismo è di tipo non-concettuale: il punto d’origine della prospettiva esemplarista infatti, non è un dato concetto, bensì una data persona, e precisamente quella persona (o persone) cui accordiamo la nostra ammirazione, la quale ci rivela la sua eccellenza morale. L’esemplarismo individua il proprio fondamento al di fuori della morale stessa, ossia si costruisce su una base extra-morale, che si suppone meno controversa rispetto alle pratiche morali stesse, le quali ricevono la propria giustificazione da essa (Zagzebski 2010, 48). In termini molto generali, nel panorama filosofico moderno, le teorie morali di matrice kantiana trovano fondamento nel concetto di ragione, le teorie neo-aristoteliche nel concetto di natura umana, mentre la tradizione utilitarista si fonda sulla nozione di ricerca del piacere ed evitamento del dolore. La determinazione del contenuto del concetto fondativo tuttavia, ad esempio quello di natura umana, è tipicamente oggetto di un dibattito che intende essere preliminare alla individuazione di ciò che conta come morale. Diversamente, la teoria morale esemplarista intende fondarsi sugli esemplari morali stessi e sulla pratica del loro riconoscimento attraverso l’ammirazione.

La mossa teorica che consente a Zagzebski di svincolarsi da una qualsiasi determinazione contenutistica preliminare di che cosa conti come eccellenza morale è il ricorso alla teoria del riferimento diretto sviluppata da Putnam e Kripke, della quale estende l’applicazione al dominio morale. Come è noto, la

\* Desidero ringraziare il Prof. Alessandro Mariani per aver generosamente incoraggiato e supportato lo studio delle emozioni e della teoria delle virtù durante la ricerca di dottorato; il Prof. Angelo Campodonico, Maria Silvia Vaccarezza e tutti i partecipanti alle attività di *Aretai. Center on Virtues*, la Prof.ssa Roberta Lanfredini, Matteo Galletti, Silvano Zipoli Caiani e tutti i partecipanti alle attività dell’unità di ricerca *QuaOntoTech*, per le preziose occasioni di approfondimento e discussione sui temi affrontati nel presente lavoro.

<sup>1</sup> Al fine di tratteggiare la cornice generale entro cui si colloca il ruolo dell’ammirazione può risultare utile menzionare gli altri obiettivi generali a cui la teoria morale esemplarista mira: (i) essere compatibile con spiegazioni e giustificazioni genealogiche di formazione della morale, sia a livello di sviluppo individuale che a livello di comunità culturale; (ii) offrire lo spazio adeguato ai risultati descrittivi delle scienze empiriche – dalle neuroscienze alla psicologia – sia sulle dinamiche dell’ammirazione che sulle caratteristiche degli esemplari: in questo senso la teoria si presenta come intenzionalmente aperta ed incompleta; (iii) rispondere adeguatamente alla varietà delle comunità culturali e confessionali, fornendo una prospettiva utile allo sviluppo di un confronto interculturale che includa una pluralità di tipologie di esemplarità morale.

Per quanto riguarda invece contributi che sviluppino l’esemplarismo in prospettiva educativa, si veda ad es. Kristjánsson 2006; Sanderse 2013; Sundari 2015; Croce and Vaccarezza 2017.

teoria del riferimento diretto ha costituito un forte punto di rottura con le teorie semantiche di tipo descrittivista, secondo cui la nozione di “senso”, cui corrisponde una descrizione di un oggetto che il parlante avrebbe “in testa”, è una condizione necessaria per la fissazione del riferimento linguistico. Secondo la teoria del riferimento diretto, esiste invece un evento originario in cui un nome viene assegnato ad un genere naturale, o meglio ad un suo campione paradigmatico: alla radice del significato di termini quali “acqua”, “oro” e simili, non vi sarebbe dunque una descrizione che ne sintetizza le proprietà, ma un atto ostensivo del tipo “l’acqua è una cosa *come questa*”. Quali siano poi le effettive proprietà dell’acqua, e dunque una sua descrizione adeguata, sarà determinato da una impresa conoscitiva aperta e socialmente regolata da un certo *network* linguistico. La stessa interpretazione può essere applicata, secondo Zagzebski, alla sfera morale, per cui sia le genesi delle pratiche morali che i significati del nostro vocabolario morale possono essere ricondotti ad esemplari paradigmatici di eccellenza morale, di cui innanzitutto diciamo “ammirevole è una persona *come questa*”, e le cui proprietà profonde possono essere oggetto di studio, analogamente alle proprietà dei generi naturali.

Un aspetto caratteristico ed attraente della teoria risulta essere, quindi, che la determinazione del contenuto di ciò che conta come moralmente valido avviene a posteriori e risulta in una impresa aperta e socialmente condivisa di osservazione ed indagine, ancorata al fondamento costituito da individui particolari. Il significato di “eccellenza morale” si determina, in altre parole, a partire dal mondo, e non a partire dalla mente. La teoria del riferimento diretto, inoltre, consente di distinguere tra aspetti di superficie ed aspetti profondi di un certo genere cui ci si riferisce, dove gli aspetti di superficie, pur rendendo possibile il riferimento diretto condiviso, non implicano la conoscenza degli aspetti profondi, che tuttavia rendono quella data cosa ciò che effettivamente è. Gli aspetti di superficie degli esemplari morali, dunque, consentirebbero di individuare oggetti di indagine – persone, azioni, testimonianze, narrazioni – nel tentativo di chiarire la struttura profonda delle proprietà che li rende ciò che sono.

D’altro canto, seppur l’esemplarismo ha il vantaggio di lasciare sostanzialmente aperta l’impresa conoscitiva di scoperta delle caratteristiche profonde che rendono tali gli esemplari morali, poiché non deve determinare in anticipo alcun contenuto concettuale, ciò che resta controverso è il processo di riconoscimento ed individuazione degli esemplari morali, il cui primo passo secondo Zagzebski è costituito dall’emozione dell’ammirazione. La fonte di ambiguità, infatti, è che tale riconoscimento sembra dover avere un potere

normativo intrinseco e diretto, se deve costituire la base per la fissazione dei concetti morali, che a loro volta saranno utilizzati per determinare il contenuto stesso dell'esemplarità morale. La pertinenza e l'affidabilità dell'ammirazione nel dischiudere l'esemplarità morale, insomma, costituiscono un punto nevralgico della teoria morale esemplarista. Forse proprio a causa del ruolo centrale che l'ammirazione gioca, tuttavia, Zagzebski tratta l'ammirazione in una molteplicità di modi, a diversi livelli di generalità e rivolta ad oggetti radicalmente diversi tra loro, pur considerandola sempre come un'emozione. Prima di discutere l'approccio esemplarista alla luce di alcune analisi del dibattito contemporaneo sulle emozioni come fonte di conoscenza del valore, è però necessaria una prima distinzione.

A un livello fondamentale, l'esperienza dell'ammirazione sembra costituire una sorta di organo o facoltà attraverso cui possiamo rintracciare il bene morale in generale. Prima di approfondire le caratteristiche dell'ammirazione in quanto emozione, infatti, Zagzebski sostiene – sebbene non sviluppi molto la tesi – che l'atteggiamento umano fondamentale verso ciò che chiamiamo “bene” sia appunto l'ammirazione. Contrariamente alla nota tesi aristotelica secondo cui il bene è innanzitutto ciò che è desiderabile, la teoria esemplarista poggia su una concezione del bene che accorda preminenza al suo carattere ammirevole, e un ruolo secondario o derivato alla sua desiderabilità (Zagzebski 2017, 30–32). Sulla base di questo rovesciamento, allora, sembra che l'ammirazione svolga la funzione di identificare e dischiudere il bene morale in generale. Se esercitata in modo appropriato, non deviato o corrotto da altri stati quali l'invidia o il risentimento – che Zagzebski sembra considerare come aberrazioni tipiche di una dinamica naturale e adeguata dell'ammirazione – essa costituirebbe il fondamento in grado di garantire la formulazione di giudizi morali veri, essendo il bene ciò che è ammirevole. Come sottolinea T.H. Irwin nella sua discussione dell'analisi di Zagzebski sull'ammirazione, a questo livello la dinamica naturale e appropriata dell'ammirazione deve poter essere definita indipendentemente dai giudizi morali che da essa scaturiscono: sono i giudizi morali veri che si fondano su di una ammirazione appropriata, la quale pertanto non può essere definita in base ai giudizi morali stessi. Se è così, allora “la definizione di giudizi morali veri in base alla disposizione dell'ammirazione è logicamente parallela ad una versione di teoria del ‘senso morale’, secondo cui ciò che è moralmente giusto è costituito da ciò che viene approvato dal senso morale” (2015, 246)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Tutte le citazioni sono tradotte dall'autore. Non è chiaro, continua Irwin, se Zagzebski sostenga questa tesi forte riguardo l'ammirazione, la quale meriterebbe a suo parere maggior considerazione nel dibattito filosofico attuale, o se le tesi sull'ammirazione debbano essere

Accanto a questa interpretazione radicale dell'ammirazione, in altri passaggi Zagzebski sembra invece accordarle un ruolo più circoscritto, sebbene ancora cruciale. L'ammirazione sarebbe a questo livello un'emozione morale assieme alle altre, che, proprio come la vergogna, l'indignazione o la gratitudine, è connessa alla nostra conoscenza e al nostro comportamento morali. Introducendo il suo approccio alla funzione della teoria morale in generale, infatti, Zagzebski sviluppa l'analogia tra una mappa di un territorio ed una teoria morale: entrambe vengono create operando una qualche semplificazione e persino qualche distorsione, poiché entrambe servono allo scopo pratico di conoscere aspetti di un dominio al fine di muoversi al suo interno senza perdersi, e trovando ciò che si cerca. Più teorie morali sarebbero dunque possibili e in linea di principio egualmente valide, sia teorie che non mettono in primo piano uno stato emotivo, sia teorie costruite a partire da un'emozione diversa dall'ammirazione (Zagzebski 2017, 27–28)<sup>3</sup>. Un altro segnale per cui l'ammirazione non avrebbe uno statuto epistemico privilegiato rispetto ad altri rappresentanti della classe delle emozioni morali è dato dal fatto che Zagzebski sviluppa una propria teoria generale del rapporto tra emozioni e giudizi morali, senza privilegiare l'ammirazione come fonte primaria di conoscenza morale (Zagzebski 2003). Secondo questa accezione l'ammirazione viene trattata come un'emozione morale tra le altre e la sua centralità nel fondare una teoria morale comprensiva si giustifica principalmente in base a ragioni di tipo pragmatico, come ad esempio una sua maggior forza motivazionale, il fatto che si tratti di un'emozione positiva, o la sua capacità di intercettare narrazioni tradizionali a proposito di riconosciuti esemplari morali.

In questo senso, l'ammirazione può essere trattata come un caso particolare entro il vasto dibattito filosofico che esplora la relazione tra emozioni e conoscenza valutativa di tipo morale. La teoria morale esemplarista presenta dunque questa prima oscillazione, tra un senso più impegnativo di

interpretate in modo più circoscritto. L'osservazione di Irwin si riferisce all'articolo di Zagzebski *Admiration and the Admirable* (2015), precedente alla pubblicazione di *Exemplarist Moral Theory*, in cui tuttavia si rinnova la tesi per cui "L'esercizio naturale dell'ammirazione può andare incontro ad alcune prevedibili deviazioni" (2017, 209). Irwin, a mio avviso, mette in chiaro una tensione che anche nella elaborazione complessiva della teoria morale esemplarista non è risolta, ma forse acuita dalla tesi – fondamentale seppur solo accennata – del bene in quanto *innanzitutto* ammirevole.

<sup>3</sup> Potremmo immaginare per esempio una teoria morale che conservi la struttura esemplarista ma che sia costruita sull'emozione dell'indignazione: gli esemplari paradigmatici di ingiustizia costituirebbero il riferimento attorno a cui individuare le pratiche moralmente significative che le comunità riconoscono di dover abbandonare, contenere e trasformare, aprendosi alla ricerca di nuove opzioni.

ammirazione che riecheggia l'idea di senso morale – ma come interpretare in questo caso il ricorso alla nozione di emozione? – e un senso più circoscritto in cui l'ammirazione ha le stesse virtù e le stesse criticità delle altre emozioni morali. Rispetto a questa accezione più circoscritta, sembra opportuno mettere a fuoco una ulteriore distinzione tra l'ammirazione in quanto disposizione di lunga durata in cui è coinvolta una forte attività riflessiva, e l'ammirazione come emozione vera e propria, analizzata in base alle caratteristiche specifiche dei suoi episodi.

## 2. L'AMMIRAZIONE: DISPOSIZIONE EMOTIVA AL RICONOSCIMENTO O PERCEZIONE DIRETTA DELL'ECCELLENZA MORALE?

Abbiamo visto come la teoria morale esemplarista sia incardinata sulla capacità dell'ammirazione di ancorare il nostro vocabolario e le nostre pratiche morali ad autentici esemplari di eccellenza morale. Pur senza affrontare una discussione sulle più impegnative tesi ontologiche e metaetiche coinvolte nella teoria, come ad esempio quelle suggerite dalle osservazioni di Irwin, risulta chiaro che l'affidabilità epistemica dell'ammirazione nel rivelare ciò che – pur in un senso compatibile con varie posizioni metaetiche – è *davvero* ammirevole, è cruciale per la prospettiva esemplarista<sup>4</sup>. Naturalmente, Zagzebski è ben consapevole che l'ammirazione, così come le altre emozioni morali, sia fallibile e possa trarci in inganno. In alcuni casi potremmo ammirare ardentemente qualcuno che non ne è affatto degno e scivolare sottilmente in una forma di idolatria, o all'opposto potremmo sostare indifferenti in compagnia di un raro esemplare morale, essendo divenuti emotivamente insensibili agli aspetti che lo rendono ammirevole. Si tratta di capire, insomma, a quali condizioni ci si possa fidare della nostra ammirazione, e come concepire il rapporto tra l'emozione dell'ammirazione ed i giudizi valutativi (moral) ad essa connessi.

<sup>4</sup> Nella sezione *Moral Realism without Necessity*, l'autrice precisa: “Sebbene abbia proposto una interpretazione realista *basata sulla mia concezione della natura dell'ammirazione*, la teoria può essere modificata per tenere in conto molteplici posizioni sullo statuto metafisico di ciò che è l'ammirabile” (2017, 231; corsivo mio). La questione di quale teoria delle emozioni sarebbe richiesta per poter risultare compatibile con versioni anti-realiste dell'esemplarismo, e di quali conseguenze avrebbe sul progetto esemplarista, esula dagli obiettivi del presente articolo. Quel che è importante notare ai fini del tema qui affrontato è che, nonostante Zagzebski si sforzi di assicurare una decisa flessibilità alla teoria, assume una posizione forte nei riguardi dello statuto epistemico dell'emozione dell'ammirazione, e cioè che gli episodi di ammirazione forniscono conoscenza di proprietà morali.

La strategia adottata da Zagzebski per difendere il valore epistemico dell'ammirazione è quella di ricorrere all'idea di "ammirazione riflessiva", plasmata sulla nozione di *conscientious self-reflection*, sviluppata nel suo *Epistemic Authority* come soluzione al problema della circolarità epistemica nella formazione delle credenze (2012)<sup>5</sup>. In breve, il problema è che non possiamo attribuire la verità ad una credenza senza poter fare affidamento sull'insieme delle facoltà di formazione delle credenze come a un tutto, ma al contempo non possiamo fare affidamento sull'insieme di queste facoltà senza ritenere vere alcune credenze particolari. Allargando la considerazione alle emozioni e alle percezioni, oltretutto alle credenze, Zagzebski sostiene che la soluzione da lei elaborata valga anche per il problema dell'affidabilità dell'ammirazione. Dato il problema di circolarità epistemica e psicologica dei nostri stati mentali (emozioni, ricordi, percezioni), l'adeguatezza di uno di essi è garantita nella misura in cui esso risulti appropriato, in modo stabile nel tempo, in riferimento a tutti gli altri stati mentali nel loro insieme. Il massimo che possiamo fare per assicurarci che la nostra disposizione ad ammirare ci inclini a provare ammirazione in modo appropriato, verso ciò che è davvero ammirevole, è la stessa cosa che possiamo fare per mettere alla prova la verità di una nostra credenza, e cioè sottoporla ad un vaglio riflessivo sostenuto nel tempo che la metta in relazione all'intera organizzazione dei nostri stati mentali. Un'altra fonte di affidabilità di uno stato mentale che riceve approvazione in base ad auto-riflessione coscienziosa sono gli stati mentali analoghi delle persone in cui si ripone fiducia. La capacità auto-riflessiva costituisce infatti il parametro su cui si formano i rapporti di fiducia in altri, motivo per cui gli oggetti di ammirazione di persone cui accordo la mia fiducia dovrebbero essere considerati come candidati credibili per la mia stessa ammirazione. L'ammirazione di altri, fidati sulla base della loro capacità auto-riflessiva, costituisce una buona ragione per giudicare a mia volta ammirevole qualcuno. Con le parole di Zagzebski, insomma, "l'ammirazione che sopravvive ad una riflessione coscienziosa è *giustificata*, e riduce il rischio di essere soggetti ai pregiudizi cui siamo inclini quando ammiriamo in modo irriflesso" (2017, 50)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Nell'introdurre il punto di origine su cui la teoria morale esemplarista si fonda, Zagzebski dichiara: "il mio intento è quello di porre a fondamento della mia teoria qualcosa in cui la maggior parte di noi ripone fiducia: le persone che ammiriamo dopo attenta riflessione" (2017, 10). Resta da chiarire tuttavia che cosa intercorra, e quali fattori entrino in gioco, tra un episodio di ammirazione appropriata ed un'attribuzione di ammirevolezza stabilmente creduta dopo un vaglio riflessivo, ossia un giudizio il più affidabile possibile riguardo a ciò che risulta degno di ammirazione.

<sup>6</sup> Corsivo mio.



Secondo questa analisi, quindi, dovremmo fidarci della disposizione ad ammirare perché siamo in grado di stabilire, esercitando coscienziosamente le nostre capacità riflessive, quali caratteristiche morali sono realmente ammirevoli, sulla base di una sorta di impulso attentivo e motivazionale fornito dagli esemplari stessi, i quali fisserebbero il riferimento della nostra indagine e offrirebbero il materiale di riflessione. In questo caso i singoli episodi di ammirazione andrebbero valutati rispetto a un qualche standard stabilito per via razionale in accordo con la nostra *conscientious self-reflection*, ossia in assenza di ragioni per dubitare risultanti dal complesso dei contenuti dei nostri diversi stati mentali e di quelli delle persone di cui abbiamo fiducia.

L'ammirazione riflessiva così caratterizzata sembra però aver perduto le qualità di immediatezza, salienza fenomenica e passività che vengono usualmente attribuite alle reazioni emotive, ma si configura piuttosto come una disposizione complessa e di lunga durata – che include una dose massiccia di attività razionale – al riconoscimento di persone moralmente ammirevoli. Il punto importante, in proposito, è capire se i criteri di validità su ciò che è davvero ammirevole agiscano, per così dire, dall'alto in basso, per cui è sulla base di tale attività riflessiva che devono essere valutati ed eventualmente corretti gli episodi emotivi di ammirazione morale, o dal basso in alto, per cui gli episodi di ammirazione morale stabiliscono uno standard normativo che riflessivamente viene semplicemente articolato e immesso in pratiche linguistiche di esplicitazione, astrazione e generalizzazione. L'argomento che difende l'affidabilità dell'ammirazione in quanto *riflessiva*, insomma, sembra assegnare alla nozione di *conscientious self-reflection* l'ultima parola sulla pertinenza della conoscenza valutativa che gli episodi di ammirazione sembrano porgere, i quali risulterebbero pertanto fondamentali a livello genealogico e motivazionale, ma non normativo<sup>7</sup>.

Tuttavia, nonostante il ricorso alla nozione di ammirazione riflessiva, e in una certa tensione con essa, se ci accostiamo più da vicino agli elementi di teoria delle emozioni elaborati da Zagzebski molteplici indizi fanno pensare che l'autrice abbia in mente una concezione più robusta della portata

<sup>7</sup> La preoccupazione per una circolarità problematica tra emozione e riflessione è bene espressa da Michel Croce: “se l'ammirazione naturale per un esemplare B richiede che A rifletta consapevolmente sulla moralità di B ma, al contempo, A deve già possedere una nozione di moralità per poter intraprendere tale riflessione, allora il circolo ermeneutico che si viene a creare tra ammirazione per gli esemplari e riflessione che giustifica l'ammirazione sembra essere un circolo vizioso.” (2017, 8). Questa osservazione, a mio avviso, costituisce un punto critico decisivo rispetto all'idea di ammirazione riflessiva, tuttavia non esaurisce una valutazione critica dell'ammirazione in quanto emozione capace di percepire proprietà valutative.

conoscitiva delle emozioni in generale e dell'ammirazione in particolare, secondo cui i singoli episodi emotivi di ammirazione costituiscono fonti di *conoscenza diretta* del valore morale. A meno che, infatti, non si voglia edulcorare il ricorso alla categoria di "emozione" fino a perderne la cogenza in quanto stato specificamente affettivo, occorre considerare almeno due punti.

In primo luogo, se le emozioni vengono considerate, come nel nostro caso, forme di valutazione di aspetti della realtà che possono essere appropriate o meno, è importante distinguere chiaramente tra *episodi* emotivi e *disposizioni* emotive. In un episodio emotivo, infatti, si verifica un qualche tipo di relazione tra uno stato di un agente e un oggetto particolare a cui la sua attenzione è rivolta. Esso è un evento che presenta una salienza che consente di circoscriverne l'insorgenza, lo svolgimento ed il suo dissipare: si danno alterazioni corporee, l'esperienza della specifica emozione presenta un modo caratteristico di sentire, il soggetto si sperimenta come pronto ad agire in un determinato modo, e così via. Una disposizione emotiva invece, di cui sono esempi i tratti del carattere e i sentimenti, è una configurazione complessa e stabile nel tempo in base a cui siamo inclini a provare specifiche emozioni in determinate circostanze e che coinvolge una dimensione cognitiva molto più estesa rispetto a un episodio emotivo. La distinzione tra episodio emotivo e disposizione non è oggetto di analisi diretta della teoria esemplarista, in cui compaiono entrambe le accezioni, ma se si vuole attribuire un ruolo epistemico forte alle emozioni, il singolo episodio emotivo costituisce l'unità di analisi filosofica di cui mostrare come possa essere fonte di conoscenza valutativa (Deonna and Teroni 2009).

In secondo luogo, se uno stato emotivo deve costituire il fondamento (o essere il punto d'accesso all'identificazione e alla conoscenza del fondamento) di un dominio valutativo, esso deve poter offrire una rappresentazione delle proprietà rilevanti dell'oggetto cui è rivolto. Una importante implicazione per le teorie che assegnano questa funzione alle emozioni è che esse, per poter essere considerate tipi di rappresentazioni di proprietà valutative, devono avere condizioni di correttezza proprie, non-derivate sulla base di interpretazioni offerte da altri stati mentali. Ad esempio, mentre il fatto che una bandiera rossa che sventola sulla spiaggia rappresenti un pericolo ha condizioni di correttezza derivate, il fatto che una data esperienza percettiva rappresenti o meno una data forma ha condizioni di correttezza non-derivate (Schroeter, Schroeter e Jones 2015, 361). Nel momento in cui provo ammirazione, in altri termini, sarei in uno stato in cui mi rappresento (correttamente o meno) le proprietà valutative di ciò che ammiro sulla base

dell'emozione stessa, e non in base a un insieme di giudizi morali che hanno ricevuto la mia approvazione riflessiva.

Sulla base di queste considerazioni, sembra che l'esemplarismo debba fare leva non solo sull'idea di ammirazione riflessiva in quanto disposizione complessa, ma anche su una nozione di ammirazione in quanto percezione diretta dell'eccellenza morale, e chiarire in profondità la relazione tra le due. La teoria esemplarista, in effetti, si impegna in diversi passaggi a sostenere che i singoli episodi di ammirazione ci restituiscano un contenuto non-concettuale relativo a determinate proprietà valutative, di cui i nostri giudizi morali di ammirabilità più basilari sarebbero diretta espressione (Zagzebski 2003). Ma come viene modellata, più in dettaglio, la relazione epistemica tra emozioni e proprietà valutative?

Già in *Emotion and Moral Judgement* Zagzebski sostiene che “le emozioni sono un tipo di *percezione del valore* che si sente in modo caratteristico”, ed anche in *Exemplarist Moral Theory* ricorre all'analogia tra emozione e percezione: “le proprietà ammirevoli sono ciò che rende l'ammirazione appropriata [...]. L'ammirazione rivela l'ammirevole, ha un aspetto *percettivo*” (2003, 115; 2017, 229)<sup>8</sup>. Quando si tratta di offrire un'analisi dell'ammirazione in quanto episodio emotivo e di rendere conto della sua funzione epistemica, la teoria esemplarista poggia dunque su un modello che sviluppa un parallelo tra percezione ed emozione, secondo cui determinate proprietà valutative sono accessibili al soggetto mentre prova un'emozione, in modo analogo a come forme o colori gli sono accessibili durante uno stato percettivo. Nel prossimo paragrafo presenterò le ragioni che hanno indotto a concepire le emozioni sul modello delle percezioni (*Perceptual Theories*), e indicherò alcuni punti di fragilità di questo approccio, così come di un suo tentativo di superamento, la *Attitudinal Theory* recentemente proposta da Julien Deonna e Fabrice Teroni (2012; 2015).

### 3. PROBLEMI E PUNTI DI FORZA DELL'ANALOGIA TRA EMOZIONE E PERCEZIONE

L'analisi filosofica di un episodio emotivo rivela un evento straordinariamente complesso, tanto che risulta un compito arduo isolare le specificità delle emozioni rispetto ad altri fenomeni che sembrano meno refrattari ad una chiara teorizzazione. Anche considerando un'emozione cosiddetta di base come la paura, che è supposta avere una struttura più

<sup>8</sup> Corsivo mio.

semplice di emozioni come ad esempio la vergogna o il risentimento, ci troviamo a dover rendere conto di peculiari caratteristiche fenomeniche tipiche, di determinate alterazioni corporee che si innescano quando siamo impauriti, di una focalizzazione dell'attenzione sull'oggetto che ha evocato l'emozione, di una valutazione di pericolo imminente o potenziale che sembra coinvolgere il nostro sistema di credenze e di una predisposizione ad agire in determinati modi che costituiscono una risposta pertinente, come la fuga o l'attacco.

Data tale complessità, non sorprende che le principali famiglie di teorie delle emozioni abbiano tentato di ricondurle ad altri fenomeni mentali di cui si ritiene avere una comprensione più soddisfacente, o per analogia, o sostenendo che un determinato stato mentale costituisca il nocciolo duro degli stati emotivi e che altri stati mentali siano loro connessi in modo accessorio e non essenziale. Una classificazione diffusa in letteratura individua quattro approcci fondamentali che si avvalgono di questa strategia, in quanto assimilano o riducono le emozioni a (i) sensazioni; (ii) desideri; (iii) giudizi; (iv) percezioni (Deonna e Teroni 2012; Tappolet 2016)<sup>9</sup>. La teoria esemplarista dell'ammirazione, come abbiamo visto, quando considera più da vicino gli episodi emotivi come fonte di conoscenza morale, si avvale del modello che riconduce le emozioni ad una forma di percezione, sviluppato e difeso da vari studiosi (ad es., de Sousa 1987; Goldie 2000; Tappolet 2016).

L'idea centrale della teoria percettiva è che le emozioni siano essenzialmente esperienze percettive di proprietà valutative, e che quindi la funzione epistemica delle emozioni riguardo al valore possa essere direttamente modellata in analogia con le percezioni di proprietà come forma e colore, a cui abbiamo accesso attraverso la percezione. Così come la vista di un colore o la percezione tattile di una superficie garantisce un accesso conoscitivo diretto (sebbene fallibile), poniamo, al verde brillante delle foglie di un tiglio e alla ruvidità della sua corteccia, allo stesso modo le varie emozioni garantirebbero un accesso conoscitivo diretto a proprietà valutative di persone e stati di cose. Così, provare paura sarebbe la percezione di un pericolo,

<sup>9</sup> In questa sezione la discussione sarà limitata ai modelli percettivi delle emozioni ed alla Attitudinal Theory (la quale costituisce un tentativo di superamento dei modelli percettivi, ma affine ad essi su molti aspetti), per due ragioni: innanzitutto, poiché la teoria esemplarista adotta evidentemente un modello percettivo della relazione tra emozioni e conoscenza valutativa; secondariamente, perché i modelli percettivi – a differenza delle teorie delle emozioni che fanno leva sui concetti di sensazione, desiderio o giudizio – tentano di rendere conto *sia* dell'aspetto corporeo, legato al sentire e all'esser mossi da un'emozione, *sia* l'aspetto intenzionale ed informativo, legato alla conoscenza (corretta o meno), che un'emozione ci offre.

provare tristezza sarebbe la percezione di una perdita, provare ammirazione sarebbe la percezione di una eccellenza morale, e così via<sup>10</sup>.

Le teorie percettive presentano effettivamente molti vantaggi, poiché il ricorso alla percezione sembra riuscire a combinare gli aspetti *sentiti* connessi al provare emozioni (sottolineati dalle teorie che le assimilano a sensazioni) e gli aspetti *informativi* riguardo al valore (sottolineati dalle teorie che le assimilano a giudizi). Gli approcci che fanno appello alla percezione, infatti, condividono la tesi alla base delle teorie che assimilano le percezioni a giudizi valutativi, secondo cui le emozioni hanno una direzione di adeguamento “dalla mente al mondo” (*mind-to-world direction of fit*), motivo per cui le emozioni avrebbero condizioni di correttezza proprie, fatto fortemente supportato dalla comune pratica di valutare le emozioni in base alla loro appropriatezza<sup>11</sup>.

Tuttavia, le teorie percettive rendono conto in modo più adeguato della struttura intenzionale delle emozioni per almeno tre motivi: (i) le percezioni, come le emozioni, mostrano una salienza fenomenica di cui la nozione di giudizio non rende conto; (ii) sia le percezioni che le emozioni hanno un contenuto non-concettuale, e dunque non richiedono il possesso dei concetti pertinenti per verificarsi e (iii) le percezioni e le emozioni consentono una discriminazione più particolareggiata dei loro contenuti rispetto ai giudizi, nel senso che la varietà delle sfumature di una esperienza visiva di un colore, così come dell’esperienza di una data emozione, sarebbe molto maggiore dei concetti corrispondenti di cui disponiamo (Deonna e Teroni 2012, 66).

Ma l’aspetto più rilevante per il progetto esemplarista è che la teoria percettiva sottolinea il ruolo sia causale che di potenziale giustificazione che le emozioni hanno nei confronti dei rispettivi giudizi di valore. Ora, il fatto che le emozioni spesso siano una possibile *causa* rispetto ai rispettivi giudizi valutativi non sembra problematico ed è ampiamente riconosciuto. In questo senso Maria potrebbe giudicare che un gesto di Giovanni è moralmente eccellente a causa del fatto che ha provato una intensa ammirazione nell’essere testimone di quel gesto. Ma a quali condizioni la sua ammirazione risulta anche *giustificata*, per ragioni che non siano esterne o indipendenti dall’emozione provata?

<sup>10</sup> Naturalmente sono state sviluppate varie versioni di PT che differiscono principalmente nello sviluppare l’analogia con la percezione in modi più o meno letterali.

<sup>11</sup> Inversamente, i desideri mostrano una *world-to-mind direction of fit*, nel senso che è uno stato di cose ad adeguarsi o meno da uno stato mentale, e non viceversa, motivo per cui i desideri non sembrano implicare condizioni di correttezza. Questo punto è alla base delle critiche agli approcci che analizzano le emozioni in termini di desideri combinati a credenze.

Le teorie percettive si impegnano a sostenere che le emozioni siano accettabili fonti di giustificazione *diretta* e *autonoma* per i giudizi valutativi corrispondenti, allo stesso modo in cui, in condizioni normali, il ricorso all'esperienza percettiva pone fine alla richiesta di giustificazioni per un giudizio fattuale. Di fronte alla domanda sul perché abbiamo formulato un dato giudizio percettivo, fare appello alla propria esperienza percettiva costituisce ordinariamente una fonte di giustificazione accettabile, salvo ragioni per dubitarne (l'esperienza visiva di una certa sfumatura di rosso, in assenza di ragioni per non fidarmi del mio apparato percettivo, è fonte di giustificazione diretta e autonoma per il mio giudizio "quel tessuto è color magenta"). Il parallelo con il potenziale ruolo giustificativo delle emozioni sembra qui piuttosto problematico.

È su questo punto dell'analogia tra percezioni ed emozioni, infatti, che sono state mosse le principali critiche alle teorie percettive (Salmela 2011; Deonna e Teroni 2012; Brady 2013; Dokic e Lamare 2013). L'obiezione centrale, e a mio avviso convincente, è che le teorie percettive non riescono a rendere conto di un fenomeno ordinario per le emozioni, ossia il fatto che noi chiediamo *il perché* proviamo una data emozione, cosa che non facciamo nel caso delle percezioni. Come abbiamo visto, un episodio di ammirazione può costituire la causa di un giudizio morale corrispondente. Ma tornando all'esempio fatto sopra, se chiedessimo a Maria perché ritiene che Giovanni sia moralmente esemplare, difficilmente saremmo soddisfatti se la risposta fosse "perché lo ammiro". Nel caso delle emozioni, a differenza delle percezioni, per domande come "perché sei arrabbiato con x?", "perché sei grato a y?", l'appello all'esperienza emotiva stessa non è il tipo di risposta che cerchiamo. Le emozioni, in breve, sebbene possano causare giudizi valutativi, non *forniscono* ragioni, ma piuttosto sono stati che *richiedono* delle ragioni.

L'argomento chiave a supporto di questa critica si basa su una osservazione che mal si adatta alle teorie percettive, e cioè che le emozioni sono dipendenti dalle loro basi cognitive, ossia dagli altri stati mentali che forniscono l'accesso all'oggetto cui l'emozione è rivolta. L'analogia con la percezione, infatti, suona più come una metafora quando si pensa ad emozioni che non coinvolgono oggetti percepiti. In che senso, ad esempio, percepisco proprietà valutative, nel caso in cui provo gioia perché scopro che un torto subito molti anni fa non è stato compiuto da un amico, come avevo sinora sospettato? L'oggetto particolare (persona, stato di cose) che innesca una reazione emotiva può essere un oggetto percepito, ma anche ricordato, immaginato, congetturato, e così via. Ma allora le emozioni non possono fornire un accesso epistemico diretto e autonomo alle proprietà valutative, tesi che le teorie percettive sono

impegnate a sostenere. Rispetto alla teoria esemplarista questo punto sembra riportarci indietro al problema della circolarità tra ragioni ed emozioni e al valore normativo che possiamo attribuire alla conoscenza valutativa che queste ultime – in particolare l'ammirazione – sembrano dischiudere.

Un tentativo recente di superare le difficoltà delle teorie percettive senza rinunciare ai vantaggi che offrono è rappresentato dalla *Attitudinal Theory*, teoria delle emozioni proposta da Julien Deonna e Fabrice Teroni (2012, 2015)<sup>12</sup>. Questo approccio, infatti, cerca di conservare le buone ragioni che hanno spinto a sviluppare l'analogia con la percezione (innanzitutto l'esigenza di tenere assieme un aspetto cognitivo e un aspetto esperienziale fenomenicamente saliente), senza tuttavia cadere nelle difficoltà che una tale analogia, se sviluppata analiticamente e non solo in senso metaforico, comporta.

In primo luogo, nonostante riconosca la piena dipendenza delle emozioni da altri stati mentali, la *Attitudinal Theory* si impegna a sostenere che esse costituiscano una fonte privilegiata e probabilmente irrinunciabile (sebbene non unica in linea di principio) di conoscenza del valore, e giochino quindi un fondamentale ruolo epistemico – e non meramente causale – rispetto ai giudizi di valore a cui danno luogo. In secondo luogo, si sforza di rendere conto delle emozioni senza assimilarle o ridurle ad altri stati mentali come giudizi o percezioni, riconoscendone la complessità specifica di cui si tenta una spiegazione unitaria. Questa sembra una opzione teorica opportuna al fine di dare credibilità alle emozioni come fonte privilegiata di conoscenza valutativa. Inoltre, la *Attitudinal Theory* fa leva sulla nozione di consapevolezza (*awareness*) sentita globalmente a livello corporeo per descrivere il tipo di accesso alle proprietà valutative, idea che la mette nella posizione di spiegare la forza motivazionale delle emozioni senza impegnarsi nel dibattito su internalismo ed esternalismo rispetto ai giudizi morali. Il punto qualificante di questo approccio, infine, è che il significato valutativo di una emozione non è dato solo dal suo contenuto valutativo (come nelle teorie percettive), ma anche dalla modalità emotiva stessa. Ogni tipologia di

<sup>12</sup> Preferisco non tentare qui una traduzione di "*Attitudinal Theory*", date le sottili ma rilevanti sfumature semantiche coinvolte nello specifico contesto di una teoria filosofica delle emozioni. Se normalmente, ad esempio nella letteratura psicologica, "*attitude*" viene tradotto con "atteggiamento", termine utile a restituire il coinvolgimento corporeo e la prontezza all'azione delle emozioni, anche "modalità" potrebbe risultare adeguato, visto che un altro punto teorico che qualifica la teoria è la distinzione, applicata alle emozioni, tra la modalità di uno stato mentale ed il suo contenuto (Deonna e Teroni 2015). Questa ultima accezione è sottolineata dalla scelta terminologica fatta da Dokic e Lamaire sulla *Attitudinal Theory*, intitolata appunto "*Are Emotions Evaluative Modes?*" (2015).

emozione, come paura, invidia o ammirazione, sarebbe individuata in relazione ad un dato valore, e sarebbe una modalità valutativa che in virtù della sua specifica natura e fenomenologia, associata ad un dato contenuto fornito da un oggetto particolare, costituirebbe una forma di valutazione dotata di condizioni di correttezza *intrinseche*. La *Attitudinal Theory*, così, risulta decisamente più articolata e più avveduta rispetto alle teorie percettive, poiché da un lato pone le emozioni in un rapporto chiaro rispetto ad altri stati mentali, dall'altro tenta di rendere conto della loro specificità in relazione al valore.

Anche questo approccio, indubbiamente sofisticato, è stato oggetto di stringenti critiche (Dokic e Lamaire 2015). Si potrebbe obiettare, infatti, che durante un episodio emotivo, poniamo, di paura, sono consapevole del fatto che la modalità con cui sono rivolto ad un dato oggetto ha una fenomenologia tale che esprime una data valutazione, ma l'emozione stessa non include la consapevolezza del fatto che tale valutazione sia corretta o meno (e cioè, nei termini della *Attitudinal Theory*, che l'oggetto particolare a cui la mia emozione è rivolta sia un'esemplificazione del valore rilevante per quella data tipologia di modalità valutativa). Torniamo, insomma, alla questione che si poneva per le percezioni emotive del valore: in che modo una mia certa modalità valutativa, pur caratteristica a livello fenomenico e motivazionale, può informarmi sulla sua stessa correttezza senza fare appello in alcun modo a standard normativi che la trascendano?

Com'è facile intuire, questo punto è di grande rilevanza per l'esemplarismo, nella misura in cui vuole fare leva sull'ammirazione in quanto percezione emotiva dell'eccellenza morale. Tuttavia, sembra essere un nodo che né i modelli percettivi del rapporto tra emozione conoscenza valutativa, né la *Attitudinal Theory*, riescono a sciogliere del tutto.

## CONCLUSIONI

La teoria morale esemplarista ha riposto in una emozione morale, l'ammirazione, la fiducia di poter costituire la via maestra alla conoscenza degli esemplari, fondamento del nostro sistema di concetti morali, così come delle nostre pratiche morali individuali e sociali. Con questa mossa originale si è sicuramente aperta una prospettiva teorica economica ed elegante, intrinsecamente aperta alla collaborazione sia con le scienze empiriche che con le narrazioni al cuore delle tradizioni culturali, e che punta ad essere una risorsa motivante per l'educazione morale. Dato il ruolo cruciale assegnato all'ammirazione, questo contributo ha inteso saggiare in che senso



un'emozione possa giocare questo ruolo. Ho sostenuto che nella teoria esemplarista l'ammirazione compaia in tre significati distinti.

Primo, l'ammirazione come una sorta di senso morale, che difficilmente può essere ancora ritenuta un'emozione in senso proprio. In questo senso, l'ammirazione costituirebbe una fonte originaria di conoscenza del valore morale in generale, e le altre emozioni morali sarebbero sue derivazioni o deviazioni. Inoltre, il valore di verità dei giudizi morali sarebbe dipendente dal corretto funzionamento dell'ammirazione stessa, la quale non risulterebbe soggetta ad alcuno standard normativo esterno a sé stessa. La caratterizzazione dell'ammirazione come emozione potrebbe allora servire a sottolinearne l'aspetto sentito e motivante, ma risulterebbe poco integrata con le più recenti teorie delle emozioni. Tuttavia, l'ammirazione come senso morale sembra essere l'accezione più calzante con le ambizioni fondative dell'esemplarismo e con la sua elegante architettura.

Secondo, l'ammirazione riflessiva, che potrebbe meglio essere descritta nei termini di una disposizione al riconoscimento dell'eccellenza morale, affettivamente connotata ma resa valida, in ultima analisi, dalle nostre capacità riflessive. In questa prospettiva, l'ammirazione può giocare un importante ruolo esplicativo nella genealogia della morale sia a livello di storia individuale che a livello di tradizioni morali, concedendo tuttavia ad una dimensione schiettamente riflessiva l'ultima parola in merito agli standard normativi cui una buona disposizione ad ammirare dovrebbe essere rivolta.

Infine, l'ammirazione come emozione vera e propria, accezione di cui l'esemplarismo dovrebbe poter difendere una robusta funzione epistemica, se vuole conservare gli aspetti teorici attraenti dati dal ricorso ad un fenomeno affettivo come fonte primaria di conoscenza del valore. Tale funzione viene concepita nell'esemplarismo adottando una teoria delle emozioni di tipo percettivo, di cui ho provato a mostrare brevemente gli aspetti interessanti e le criticità. Questa accezione di ammirazione ha sicuramente il vantaggio di essere maggiormente integrata nel dibattito filosofico contemporaneo sulle emozioni. Tuttavia, l'ammirazione come emozione vera e propria riposa sullo stesso piano delle altre emozioni morali, e la centralità che le viene assegnata dall'esemplarismo dovrebbe quindi essere giustificata in termini pragmatici, rinunciando al fascino e all'economia teorica dati da un'unica facoltà che ci dia accesso al fondamento della morale.

Sulla base della presente discussione, il cui obiettivo era di chiarificare la teoria delle emozioni assunta dalla teoria morale esemplarista, risulta che l'ammirazione viene compresa in (almeno) tre sensi distinti ed in tensione tra loro. Ognuno dei tre significati che ho provato ad enucleare sembra

compatibile con una prospettiva di tipo esemplarista adeguatamente modificata, ma non sembra poter convivere accanto agli altri in un medesimo quadro teorico. Se le analisi proposte risultano pertinenti, quindi, la teoria morale esemplarista è chiamata a determinare con più precisione lo statuto dell'ammirazione, con particolare riferimento al dibattito sulle emozioni come fonte di conoscenza diretta del valore.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Brady, Michael. 2013. *Emotional Insight. The Epistemic Role of Emotional Experience*. New York: Oxford University Press.

Croce, Michel e M. S. Vaccarezza. 2017. "Educating through exemplars: Alternative paths to virtue." *Theory and Research in Education*. DOI: 10.1177/1477878517695903.

Croce, Michel. 2017. "L'esemplarismo come teoria morale: uno sguardo critico." In *I fondamenti dell'etica*, a cura di Iolanda Poma, 381–398. Brescia: Morcelliana.

Deonna, Julien, e F. Teroni. 2009. "Taking Affective Explanations to Heart." *Social Science Information* 48, 3: 359–77.

Deonna, Julien, e Fabrice Teroni. 2012. *The Emotions. A philosophical Introduction*. New York: Routledge.

Deonna, Julien, e F. Teroni. 2015. "Emotions as Attitudes." *Dialectica* 69, 2: 293–311.

De Sousa, Ronald. 1987. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dokic, Jerome e S. Lemaire. 2013. "Are Emotions Perceptions of Value?" *Canadian Journal of Philosophy*, 43, 2: 227–247.

Dokic, Jerome e S. Lemaire. 2015. "Are Emotions Evaluative Modes?" *Dialectica*, 69, 3: 271–292.

Goldie, Peter. 2007. "Seeing What is the Kind Thing to Do: Perception and Emotion in Morality." *Dialectica*, 61, 3: 347–61.

Irwin, Terence H. 2015. "Nil Admirari? Uses and Abuses of Admiration." *Aristotelian Society suppl. vol. 89*, 1: 223–248.

Kristjánsson, Kristján. 2006. "Emulation and the use of role models in moral education", *Journal of Moral Education*, 35, 1: 37–49.

Kristjánsson, Kristján. 2017. "Emotions targeting moral exemplarity: Making sense of the Logical Geography of Admiration, Emulation and Elevation." *Theory and Research in Education*, February, 1–18.

Salmela, Mikko. 2011. "Can Emotions be Modeled on Perceptions?" *Dialectica* 65, 1: 1–29.

Sanderse, Wouter. 2013. "The meaning of role modelling in moral and character education." *Journal of Moral Education*, 42, 1: 28–42.

Shroeter, Laura, F. Schroeter e K. Jones. 2015. "Do Emotion Represent Values?" *Dialectica* 69, 3: 357–380.

Sundari Chellaian, C. J. 2015. "Character, Virtue and Education. Rehabilitating an Exemplarist Virtue Approach (Gurukul) to Moral Education." Manuscript.

Tappolet, Christine. 2016. *Emotions, Values and Agency*. New York: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda. 2003. "Emotion and Moral Judgement." *Philosophy and Phenomenological Research* 66: 1: 104–124.

Zagzebski, Linda. 2006. "The Admirable Life and The Desirable Life." In *Values and Virtues*, edited by Timothy Chappell, 53–66. Oxford: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda. 2010. "Exemplarist Virtue Theory." *Metaphilosophy* 41,1-2: 41–57.

Zagzebski, Linda. 2012. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. New York: Oxford University Press.

Zagzebski, Linda. 2015. "Admiration and the Admirable." *Aristotelian Society* suppl. vol. 89, 1: 205–221.

Zagzebski, Linda. 2017. *Exemplarist Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.