

# CECITÀ ETICA E COSCIENZA MORALE

## Una rilettura pedagogica

Costanza MORELLO – Luciano SESTA<sup>1</sup>

(Istituto Paritario Seneca – Università degli Studi di Palermo)

**Abstract:** the article explores the concept of ethical blindness, linking it to the experience of evil and the traditional idea of “moral conscience”. Drawing on insights from José Saramago’s *Blindness* and guided by reflections from Zygmunt Bauman and Albert Bandura, it demonstrates that no accusation of “blindness”, “disengagement”, “insensitivity” or “indifference” can be morally persuasive without reference to some form of ethical objectivity. Furthermore, a parallel is drawn with Saramago’s notion of “white blindness”, which refers to a kind of blinding light capable of making one “see” what one cannot see, despite the act of seeing. Through a brief phenomenology of certain forms of ethical blindness, therefore, the article examines how this can be traced in the classical tradition, particularly in Dante Alighieri’s *Inferno*, where the inability to distinguish between good and evil becomes a punishment for the damned souls. Finally, in line with Primo Levi’s theory, the concept of the “gray zone” is explored, in which the two opposing camps, those of the oppressors and the victims, blend and overlap, creating a space where evil drags the victims into a perverse middle ground, and where humanity faces its contradictions and shadows. In this perspective, the article highlights the importance of the educational dimension and how it can become the field in which the ability to orient oneself towards good and just actions is developed, which, as Aristotle teaches in his *Nicomachean Ethics*, become, through habit, the only true antidote to “blindness”.

**Keywords:** Blindness, morality, moral law, good, evil.

### 1. Un cieco biancore

Il tema della legge morale è notoriamente oggetto di controverso dibattito nella tradizione filosofico-occidentale, non soltanto perché, sin dagli antichi sofisti, viene contestata l’esistenza di un codice di comportamento valido per l’intero genere

---

<sup>1</sup> I paragrafi 2, 3 e 4 sono scritti da Costanza Morello, il primo e l’ultimo (1 e 5) da Luciano Sesta.

umano,<sup>2</sup> ma anche, e più sottilmente, perché non c'è malefatta che non sia stata compiuta in nome della stessa morale che avrebbe dovuto universalmente condannarla. Non c'è male, in breve, che non sia stato compiuto in nome del bene.<sup>3</sup>

In questo articolo vorremmo riproporre il tema a partire dalla problematica della coscienza, dal momento che il male compiuto in nome del bene non esprime solo malafede, e cioè un atteggiamento di ipocrita strumentalizzazione della morale, subordinata a interessi di parte, ma anche un dilemma oggettivo, sollevato per la prima volta da Socrate: com'è possibile scegliere consapevolmente il male? Chi mai, sapendo dov'è il bene, il “vero” bene, sceglierebbe di volgersi piuttosto al male? La comune esperienza ci dice che gli esseri umani scelgono il male pur riconoscendolo tale. Alla radice della scelta del male deve dunque esserci una specie di “indifferenza” alla differenza fra bene e male.<sup>4</sup> Da dove viene questa indifferenza etica? La tesi che intendiamo sostenere è che la perdita di sensibilità morale dimostri, insieme alla fragilità di ogni morale che pretenda di valere universalmente, anche l'impossibilità di rinunciarvi, soprattutto di fronte all'esperienza del male.

L'indifferenza morale equivale alla perdita di quella elementare capacità di discernimento e orientamento che la tradizione identifica con la coscienza. Si potrebbe pensare che tale perdita renda il comportamento umano simile a quello degli animali non umani, senza poter però avvalersi dell'innocenza da cui questi ultimi sono caratterizzati per natura. Mentre infatti la mancanza di discernimento negli animali non umani fa tutt'uno con la loro natura istintiva, che anzi è una garanzia affinché essi agiscano “bene”, solo nell'umano essa genera “disorientamento”. Chi non sa distinguere il bene dal male, in effetti, agirebbe per così dire al di fuori di ogni criterio di valutazione morale, e quindi in una modalità “a-morale” più che “immorale”. Agirebbe in altri termini non “contro” la morale, ma “al di fuori” della sua giurisdizione. Ma così non è, dal momento che un essere umano che agisse senza

---

<sup>2</sup> Cfr. Francesco BOTTURI - Franco TOTARO, *Universalismo ed etica pubblica*, Vita e Pensiero, Milano 2006 e Aldo VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti, Genova 2007.

<sup>3</sup> Cfr. Isabella MERZAGORA, *Il male per una buona causa. L'idealismo perverso*, Raffaello Cortina, Milano 2024 e Tzvetan TODOROV, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, a cura di R. Rossi, Garzanti, Milano 2019.

<sup>4</sup> Sul tema dell'indifferenza etica si veda soprattutto Adriano FABRIS, *Etica dell'indifferenza*, in Egle BONAN - Carmelo VIGNA, *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 1000-1018.

distinguere il bene dal male agirebbe “male”, non certo in modo moralmente indifferente. Da questo punto di vista, sembra che solo nel comportamento umano sia impossibile sottrarsi al male, nel senso che soltanto l’essere umano può tanto cedergli quanto resistere alle sue seduzioni. È da questa ambivalenza che dipende tanto la nostra grandezza quanto la nostra miseria.

Ci sono situazioni, tuttavia, in cui il male in cui si ricade produce una tale indifferenza da privare la coscienza della sua stessa capacità di avvedersene. È questo il punto più problematico, in cui l’indifferenza nei confronti del bene, di cui si può ancora essere rimproverati dalla propria coscienza, diventa totale complicità con il male. È il caso in cui il male è penetrato così a fondo nella coscienza umana da impedirle di riconoscerlo come tale.<sup>5</sup> L’indifferenza etica diventa, in tal modo, cecità. E dunque non più consapevole e colpevole disprezzo della differenza fra bene e male, ma incapacità di vederla.

Forse non c’è modo migliore di illustrare il concetto che riferirsi a *Cecità*, l’opera più suggestiva e al tempo stesso inquietante di José Saramago, definita dalla critica un’allegoria riuscitissima dell’oscura tendenza umana alla sopraffazione e all’abominio.<sup>6</sup> In un’epoca imprecisata, in un paese sconosciuto, un uomo diventa cieco. Dopo di lui, come un’epidemia, la cecità si diffonde tra tutti gli abitanti. Non c’è motivazione che riesca a spiegare il fenomeno. C’è solo il dopo, e dopo è il caos. Si diffonde la paura, contaminando le menti e le relazioni, trasformando l’esperienza umana in un rifiuto dell’altro e in una lotta contro nemici invisibili. Una donna, immune ai sintomi del contagio, diventa l’unica testimone di quello che accade; la violenza e il degrado spogliano gli abitanti di ogni dignità, rendendoli selvaggi e feroci.

La lucidità della donna la pone in contrasto con la follia che la circonda, rendendola la sofferta custode della verità in un mondo in cui il buio ha preso il sopravvento.

---

<sup>5</sup> È noto come nella tradizione che va da Socrate a Tommaso d’Aquino, passando per Abelardo, una tale eventualità sia stata interpretata come un caso di coscienza “erronea”, ossia in cui si è soggettivamente convinti che sia bene ciò che, secondo una legge morale naturale, in realtà è male. Cfr., sul tema della coscienza morale erronea, Lorenzo TESTA, *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, Glossa, Milano 2006.

<sup>6</sup> Si tratta, com’è noto, di un’opera (José SARAMAGO, *Cecità*, tr. it. Rita DESTI, Feltrinelli, Milano, 2010) che tocca temi universali quali la responsabilità individuale e collettiva, la paura e la speranza. Come tutti i classici, ha una dimensione atemporale, e conserva intatta la sua forza sovversiva rispetto ai luoghi comuni in cui tende a rifugiarsi la mente umana. Uno di questi luoghi comuni è forse proprio una certa assuefazione all’inevitabilità del male.

La diffusione repentina dell'epidemia di cecità mostra la precarietà della condizione umana, che rischia di precipitare, da un momento all'altro, nel più grigio anonimato. I personaggi del romanzo, infatti, non hanno un nome: “la moglie del medico”, “la ragazza dagli occhiali scuri”, “il bambino strabico”, “il vecchio con la benda nera”; ognuno di loro è una descrizione generica di tutti e di nessuno. La cecità cancella infatti innanzitutto le differenze, che, come già aveva notato Aristotele, «sono il primo dato che la vista coglie».<sup>7</sup>

Emerge al riguardo un dettaglio significativo. Solitamente si immagina la cecità come uno stato di oscurità. La cecità di cui parla Saramago, invece, è “bianca”, costringendo a interrogarsi sulla natura della percezione ben oltre il dato empirico: «Non siamo diventati ciechi, secondo me lo siamo, ciechi che vedono, ciechi che, pur vedendo, non vedono».<sup>8</sup> Essere ciechi, qui, non è non vedere nulla (il buio), ma vedere qualcosa di diverso da ciò che c'è (un biancore che assorbe ogni differenza).<sup>9</sup> La cecità sembra rappresentare qui una perfetta metafora del male, e nella sua forma più estrema, poiché non c'è male peggiore di quello di cui non ci si avvede.

Torna la valenza simbolica dell'anonimato: incapaci di discernere il male, gli esseri umani, proprio come i ciechi di Saramago, sono privati dei loro nomi, riducendosi a maschere che rappresentano l'umanità nella sua interezza, con le sue fragilità e le sue contraddizioni. Tutto ciò conduce a una standardizzazione dei comportamenti che traspare dalla critica che la moglie del medico, nelle pagine del romanzo, rivolge all'omologazione sempre più pervasiva che sacrifica l'individualità:

Siamo talmente lontani dal mondo che fra poco cominceremo a non saper più chi siamo, neanche abbiamo pensato a dirci come ci chiamiamo, e a che scopo, a cosa ci sarebbero serviti i nomi, nessun cane ne riconosce un altro, o si fa riconoscere, dal nome che gli hanno imposto, è dall'odore che si identifica o si fa identificare, noi, qui, siamo come un'altra razza di cani, ci conosciamo dal modo di abbaiare, di parlare, il resto, i lineamenti, il colore degli occhi, della pelle, dei capelli, non conta.<sup>10</sup>

## 2. Indifferenza e ignavia: il paradosso della condanna

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, I, I, 980a.

<sup>8</sup> SARAMAGO, *Cecità*, p. 315.

<sup>9</sup> «È come se stessi in mezzo a una nebbia, è come se fossi caduto in un mare di latte, ma la cecità non è così, disse l'altro, la cecità dicono sia nera, invece io vedo tutto bianco. [...] Come in un lenzuolo bianco [...]» (*Ivi*, p. 5).

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 43.

A voler seguire la suggestione appena indicata, si potrebbe dire che l'essenza del male morale, esattamente come la cecità, consista nell'annullare le differenze, soprattutto la differenza decisiva, ossia quella che “proibisce” di chiamare “bene” il male e “male” il bene. Il primo principio della morale, in tal senso, sarebbe non tanto che il bene dev'essere fatto e il male evitato (*bonum faciendum et malum vitandum*) ma, più alla radice, che “non tutto si equivale”. Non potremmo infatti dire che “il bene dev'essere fatto e il male evitato” se prima non distinguessimo, con chiarezza, l'uno dall'altro. La capacità di operare questa distinzione, l'aprire gli occhi su di essa, è una condizione necessaria, anche se non sufficiente, della vita morale. Non c'è infatti solo il problema della cecità, e dunque del difetto di sguardo, ma anche quello dell'*akrasia*, e dunque della debolezza del volere.<sup>11</sup> Vedere il bene non è ancora essere capaci di compierlo.

Si può dire che qui il problema dell'indifferenza subisca uno sdoppiamento. C'è infatti un'indifferenza cognitiva, quella di chi è “incapace di vedere” la differenza fra il bene e il male, e un'indifferenza volitiva, quella di chi, “pur vedendo” la differenza fra il bene e il male, “non si impegna” a trarne le conseguenze. Se la cecità di cui parla Saramago sembra offrire un modello letterario del primo tipo di indifferenza, una possibile incarnazione del secondo si trova nella figura degli ignavi, introdotta da Dante nel III canto dell'*Inferno*. Figure meschine e vili, incapaci, in vita, di prendere una posizione, gli ignavi sono dominati da indolenza e pigrizia spirituale, considerate, nella tradizione etica occidentale, fra i peccati più gravi. Il disprezzo che Dante nutre nei confronti di tali peccatori è significativo: non li ritiene neppure degni di varcare la soglia dell'inferno. La condanna è radicale: da tali soggetti non può derivare alcun insegnamento, nemmeno quello che, per contrasto, si può apprendere da chi ha agito in modo apertamente malvagio. Anche Virgilio, che guida Dante nel suo percorso verso la salvezza, ritiene che gli ignavi siano privi persino di quel minimo di dignità che permette di parlarne come di un esempio moralmente negativo. Perciò, non vale la pena intrattenersi con loro. Egli, infatti, rivolgendosi a Dante, pronuncia il celebre verso: «Non ragioniam di lor, ma guarda e passa».<sup>12</sup>

Proprio quest'ultimo dettaglio suggerisce un singolare ribaltamento dialettico della virtù in vizio: il giudizio di Virgilio, che avrebbe dovuto esprimere una superiore forma

<sup>11</sup> Sul tema dell'*akrasia* si veda Francesco DE LUISE – Irene ZAVATTERO, *La volontarietà dell'azione fra Antichità e Medioevo*, Supernova, Trento 2019.

<sup>12</sup> Dante ALIGHIERI, *Divina Commedia, Inferno*, canto III, 51.

di lucidità morale, finisce per rappresentare una forma radicale di cecità: l'invito di Virgilio a passare oltre, e dunque a mostrare "indifferenza" nei confronti di chi è stato "indifferente", sembra confermare la natura sottilmente contagiosa del male: se si mostra indifferenza al cospetto di chi si è mostrato indifferente, non si cade forse nella stessa colpa morale che si vorrebbe biasimare? Da qui si evince il carattere decisamente subdolo dell'indifferenza che si è chiamata "cognitiva", che consiste non nel nascondersi ma nel mostrarsi quando è ormai troppo tardi. C'è infatti sempre qualcosa di beffardo nello scoprirsi responsabili di ciò che si era inizialmente rimproverato ad altri, e in cui si mostra l'estrema facilità, da parte di chi condanna l'indifferenza, di cadere inavvertitamente nello stesso errore.<sup>13</sup>

Si potrebbe aggiungere, al riguardo, che la cecità morale da cui sembra affetto lo stesso Virgilio risulti ancora più preoccupante dell'immoralità caratteristica dell'ignavia. L'indifferenza del maestro nei confronti di questi ultimi esprime infatti una sorta di "snobismo etico", che finisce per trascurare il fatto che gli ignavi, pur avendo perso in vita la loro dignità, la stiano in qualche modo recuperando spiando la loro colpa. Così facendo, Virgilio sembra manifestare un disinteresse morale che, pur mascherato da un'apparente rettitudine, riproduce un'indifferenza verso la condizione di dolore e di sofferenza altrui. Lo spunto dantesco diviene, dunque, un monito inquietante: la nostra coscienza è spesso sopita e la luce della virtù può spegnersi nell'atto stesso con cui si crede di averla accesa: il male in cui si cade, ancora una volta, è soprattutto quello di cui non ci si avvede. O perché lo si ritiene innocuo, o, peggio, perché lo si confonde con il bene, come sembra accadere a Virgilio nell'interpretazione appena proposta.

Che il giudizio morale che si abbatte sul comportamento altrui possa sempre ritorcersi sul proprio non implica che esso debba essere abbandonato. Soprattutto se si considera che, nella tradizione della legge morale naturale, il "giudizio" è il luogo della differenza fra il bene e il male, essendo l'atto con cui la coscienza determina il "da farsi" (in quanto buono) e il "da evitarsi" (in quanto cattivo), o con cui essa valuta il "già fatto" (come "ben" o "mal" fatto).<sup>14</sup> Astenersi dal giudicare significherebbe

---

<sup>13</sup> È questo il paradosso tipico di ogni conversione morale: quando infatti chi si riteneva "buono" si ravvede, e scopre dunque di essere stato in realtà indifferente, si rammarica, come se la sua precedente cecità fosse stata una sua colpa personale e non il frutto del caso. Cfr. Robert SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, a cura di M. Amori, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 244.

<sup>14</sup> Cfr. Massimo REICHLIN, *La coscienza morale*, Il Mulino, Bologna 2019 e Joseph DE FINANCE, *Etica generale*, a cura di G. Modica, ed. del Circito, Cassano-Bari 1975, pp. 355 ss.

insomma lasciare che tutto precipiti nell'indifferenza, in uno scenario in cui l'agire di Adolf Eichmann sarebbe equivalente a quello del Mahatma Gandhi, e in cui non vi sarebbe più alcuna possibilità di distinguerli moralmente. Giudicare è allora non solo possibile, ma anche doveroso. Soprattutto per accorgersi che mentre si sta scrutando la pagliuzza che è nell'occhio altrui, si sta ignorando la trave che offusca il proprio (Mt, 7, 1-5). E dunque affinché chi giudica non cada nell'insidia di vedere nell'altro soprattutto le proprie inadempienze, in un gioco di proiezioni che riduce la valutazione morale a una forma di *blame game*.<sup>15</sup>

Per smarcarsi da quest'ultimo rischio è necessario evitare non tanto il giudizio, quanto la "condanna". Quest'ultima, infatti, toglie al giudizio morale il suo carattere pedagogico, lasciandogli solo quello sanzionatorio. Con l'effetto paradossale, così facendo, di ritorcere il giudizio che colpisce gli altri contro colui che lo esprime. Chi condanna, infatti, non potrà mai dirsi al sicuro. Nessuno che abusi della differenza fra il bene e il male per colpire i "cattivi", in altri termini, ha garanzia di non finire egli stesso sul banco degli imputati. Giudicare "cattivo" un comportamento non ha il solo scopo di "deplorare", ma anche e soprattutto di "indirizzare". Da questo punto di vista, anche gli ignavi avrebbero "meritato" un giudizio negativo, e non di indifferenza. Anche l'indifferenza, o pigrizia morale, è infatti una forma di male, dal momento che, come si diceva sopra, l'agire umano non potrà mai procedere da pura immediatezza naturale, che corrisponderebbe a una condizione di amoralità, e quindi di indipendenza da ogni criterio di valutazione. Chiunque pretenda di collocarsi "al di là del bene e del male", insomma, non farebbe altro che "male", ricadendo dunque "al di qua" di quella stessa differenza che avrebbe voluto transcendere.

### 3. La zona grigia

L'insuperabilità della differenza fra bene e male, qualunque contenuto si voglia concretamente dare all'uno e all'altro nelle diverse circostanze, induce a concludere, per usare un'espressione di Emmanuel Lévinas, che l'esperienza morale si dà sempre nei termini di «un'impossibile indifferenza».<sup>16</sup> Impossibile, lo si è visto, perché ogni

---

<sup>15</sup> Cfr. Albert BANDURA, *Disimpegno morale. Come facciamo del male continuando a vivere bene*, a cura di R. Mazzeo, Erickson, Trento 2021, p. 15.

<sup>16</sup> Emmanuel LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 94.

volta che ci si mostri ciechi o indifferenti a questa differenza si finisce per riprodurla nel proprio “cattivo” comportamento.

Ora, però, se il tentativo di uscire dalla distinzione fra bene e male è “male”, per fare il bene non basta rimanere all’interno di tale distinzione. C’è come un “primato” del male, che il pensiero umano e la triste esperienza della storia ha da sempre testimoniato. Si potrebbe dire, com’è stato suggerito,<sup>17</sup> che «nella sua contesa contro il bene, il male parta sempre con un netto vantaggio, perché, avendo molta più confidenza del suo avversario con la fragilità dell’uomo, è più capace di volgerla a proprio favore». Si evidenzia, qui, una sorta di carattere elitario del bene, che risulta essere accessibile solo a pochi. Questa è la sua forza ma anche la sua debolezza. Il male, in quest’ottica, sembra assumere un carattere in qualche modo democratico, come se solo di fronte ad esso potessimo essere tutti veramente “uguali”. Quasi che un certo grado di indifferenza fosse connaturato all’umano in quanto tale, e come se l’universalità a cui aspira il bene fosse anche, innanzitutto, nel male dell’indifferenza stessa.

Ed è qui che si mostra un ulteriore e sconcertante paradosso: il “male” dell’indifferenza diventa un “bene” non appena la cecità che lo caratterizza si sposta in quella particolare forma di bene che è la “giustizia”, non a caso rappresentata nella tradizione come una dea “bendata”. Non è forse mostrandoci “indifferenti” alle differenze che possiamo dirci giusti? Nell’ambito della giustizia, insomma, siamo buoni quando rimaniamo indifferenti, non quando “discriminiamo”, ossia quando facciamo differenze. Come se nella cecità vi fosse un’imparzialità di cui la vista, discriminando tutto, ci priva. Come se ogni tanto occorresse “chiudere un occhio” per non cadere nell’ingiustizia di chi si fissa, spietatamente, sui dettagli.

Quanto questa indifferenza possa diventare ingiusta, in realtà, ce lo dice lo stesso concetto classico di giustizia, che si basa non sull’uguaglianza “aritmetica”, dare a tutti lo stesso senza fare differenze, ma sull’uguaglianza “proporzionale”, dare a ciascuno il suo valutando caso per caso.<sup>18</sup> Una giustizia che, pur di non cadere in alcuna forma di discriminazione, se fosse realmente bendata, condurrebbe alla “peggiore” indifferenza, quella fra vittima e carnefice. Lo ha mostrato con impareggiabile forza Primo Levi con il suo concetto di “zona grigia”. Con tale espressione ci si riferisce a una dimensione in

---

<sup>17</sup> Cfr. Franco CASSANO, *L’umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 27.

<sup>18</sup> Cfr. Robert SPAEMANN, *Osservazioni sul concetto di uguaglianza*, in ID., *Per la critica dell’utopia politica*, a cura di S. Belardinelli, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 155-162.

cui le distinzioni tra giusto e ingiusto<sup>19</sup> si dissolvono in un'area ambivalente, dove l'umanità si confronta con le sue contraddizioni e le sue ombre; un luogo in cui il male trascina le vittime in un perverso territorio di mezzo, la “zona grigia”,<sup>20</sup> appunto, annullando nettamente la differenza di ruoli tra deportati e aguzzini, servi e padroni.

Nelle pagine di Levi, com'è noto, «il potere del sistema dei Lager<sup>21</sup> penetra tanto da ridurre ogni tipo relazione: tra i prigionieri, infatti, non solo non c'è più fraternità, ma si è diventati parte del meccanismo che si subisce. Qui le vittime, pur rimanendo tali, diventano indistinguibili dagli aguzzini». <sup>22</sup> «In ciò il potere del Lager si realizza al suo massimo grado perché non conosce vuoti»,<sup>23</sup> e, come prosegue Levi, «costituisce [...] la versione più pura e perfetta del potere, quella che è riuscita ad eliminare ogni attrito e a ridurre la resistenza al suo grado zero. Qui il potere può tutto». <sup>24</sup> La conclusione appare sconsolata: «il potere è come la droga: il bisogno dell'uno e dell'altra è l'ignoto a chi non li ha provati, ma solo dopo l'iniziazione che può essere fortuita, nasce la dipendenza e la necessità di dosi sempre più alte; nasce anche il rifiuto dalla realtà e il ritorno di sogni infantili di onnipotenza». <sup>25</sup>

È nella natura onnipervasiva del potere che troviamo il brodo di coltura del male e dell'indifferenza che lo accompagna: «il potere non sta fermo ma contagia e corrompe, mira a coinvolgere nelle proprie trame anche chi in un primo tempo è estraneo ad esse: reclutando collaboratori tra le vittime esso, se non ne uccide l'anima, la ferisce a morte». <sup>26</sup> Appare qui tutta la “fragilità” del bene e la “potenza” del male. Ci si rende

---

<sup>19</sup> L'incapacità di distinguere il bene dal male all'interno della “zona grigia” sembra, invece, andare in contrasto con la visione più consolidata e diffusa che vede nel famoso testo di Fedör Dostoevskij *I fratelli Karamazov* una chiara separazione tra il male e il bene, incarnata nel dialogo tra il Grande Inquisitore e Cristo, tra l'abiezione derivante dalla brama di potere e la purezza esemplare di Gesù.

<sup>20</sup> La zona grigia nasce laddove i due campi contrapposti, quello degli oppressori e quello delle vittime, si confondono e si sovrappongono, laddove una parte dei prigionieri esercita un potere per conto e per delega del sistema concentrazionario (Cfr. CASSANO, *L'umiltà del male*, p. 34).

<sup>21</sup> «A molti, individui o popoli, può accadere di ritenere [...] che ogni straniero è nemico. [...] Questa convinzione [...] si manifesta solo in atti saltuari e incoordinati, e non sta all'origine di un sistema di pensiero. Ma quando questo avviene, quando il dogma inespresso diventa premessa maggiore di un sillogismo, allora, al termine della catena, sta il Lager» (Primo LEVI, *Se questo è un uomo – La tregua*, Einaudi, Torino 1989, p. 9).

<sup>22</sup> CASSANO, *L'umiltà del male*, p. 35.

<sup>23</sup> Primo LEVI, *I sommersi e i salvati*, a cura di M. Mengoni e R. Mori, Einaudi, Torino, 2019, p. 33.

<sup>24</sup> CASSANO, *L'umiltà del male*, p. 29.

<sup>25</sup> LEVI, *I sommersi e i salvati*, p. 56.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 36.

conto, infatti, che «più è dura l'oppressione, tanto più è diffusa tra gli oppressi la disponibilità a collaborare col potere».<sup>27</sup> Il male è capace di corrompere e di confondere, facendo dell'uomo, secondo l'espressione di Thomas Mann, la «creatura confusa»<sup>28</sup> che egli è, in cui la confusione cresce in proporzione alle tensioni che lo attraversano. Confusione, qui, nel senso di indecifrabilità della situazione, che porta inevitabilmente alla totale subordinazione all'arbitrio altrui.

In un contesto come quello dei Lager, è come se la coscienza non avesse neanche il tempo di disorientarsi perché è immediatamente sostituita da un dispositivo di esecuzione di comportamenti che, così, diventano il passivo riflesso dell'ambiente circostante. Un'ulteriore prova di tale passività sta nell'impossibilità di ribellarsi, che configura ogni scelta di farlo come una scelta folle, anzi suicida. «A ogni atto di ribellione, infatti, segue prima una sanzione, poi l'annientamento. Il potere pervasivo e contagioso del male giunge qui a soffocare, sul nascere, anche il contropotere di esempi umanamente nobili».<sup>29</sup> Risulta in tal senso difficile formulare un giudizio in una situazione nella quale «lo spazio per le scelte (moralì) era ridotto a nulla».<sup>30</sup>

Non si tratta qui di cadere nell'errore, che sarebbe fatale, di annullare la differenza fra la vittima e il carnefice ma di evidenziare il carattere mostruoso di un sistema che induce a confonderli. È infatti lo stesso sistema del Lager ad aver portato alla costruzione e allo sviluppo dei campi di concentramento e poi di sterminio. Rimuovere questa premessa comporterebbe una distorsione della realtà, favorendo le azioni degli aguzzini e attenuando le loro responsabilità. A questo punto, quali margini di ribellione rimarrebbero, in un sistema di potere in grado di assorbire ogni residuo di libertà?

Senza dubbio la pressione del sistema ha finito per rendere, in un certo senso, vittime anche i carnefici, ma, come è stato fatto notare: «questo non toglie che essi avessero un margine di libertà che non hanno esercitato».<sup>31</sup> Impossibile non pensare qui a una convergenza tra il concetto leviano di “zona grigia” e la tesi sulla “banalità del male” di Hannah Arendt, che com'è noto nasce dall'osservazione della “terribile normalità”

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>28</sup> Cfr. CASSANO, *L'umiltà del male*, p. 41. L'ambigua indecifrabilità dell'uomo, in sé e a se stesso, è un motivo ricorrente nella tradizione occidentale, da Sofocle a Dostoevskij, per il quale «l'uomo è un mistero grande e inesplicabile [...]. E non c'è nulla di più alto al mondo» (Fëdor DOSTOEVSKIJ, *I demoni*, tr. it. Rinaldo Küfferle, Mursia, Milano 1958, p. 724).

<sup>29</sup> CASSANO, *L'umiltà del male*, p. 37.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 39.

di Adolf Eichmann.<sup>32</sup> Emerge infatti in questa figura la condizione di chi gioca il ruolo di aguzzino e di complice, la sua cecità morale e il modo in cui è possibile anestetizzare la percezione dell'orrore.

La coscienza, inoltre, in contesti in cui fosse resa cieca di fronte a tutto ciò che è buono, conserverebbe la sua capacità di resistere alle seduzioni del male o sarebbe fatalmente destinata a cedervi? Una lunga tradizione filosofico-morale, che risale a Omero, ha risposto positivamente a questa domanda: non c'è male che possa cancellare del tutto la luce del bene.

Conoscere il bene, dunque, è condizione sufficiente per realizzarlo? Come in Aristotele, così anche in Platone e in Socrate, la virtù è concepita come un *habitus* razionale. L'agire morale è razionalmente fondato, proporzionato e teso alla fioritura dell'essere umano raggiungibile attraverso l'educazione.

Da ciò consegue che l'umano sia capace di resistere a ogni possibile disumanizzazione, e che la coscienza possa dunque invertire i rapporti di forza, dissolvendo ogni odio e ogni male, anche nei contesti più disumani e disumanizzanti.

La visione "intellettualistica" greca sembra escludere l'ipotesi, in realtà presente in Aristotele, che pur conoscendo il bene si possa fare il male. Cosa succederebbe se l'essere umano, pur conoscendo il bene, facesse male? Con Sant'Agostino e, più tardi con Tommaso d'Aquino, si apre, com'è noto, una stagione diversa rispetto all'intellettualismo greco, in cui l'accento si sposta su un elemento fondamentale, quello della volontà. La virtù cambia volto, non è più mossa da un'intelligenza ordinatrice, ma diventa risposta libera alla chiamata del bene, diventa *caritas*, in cui l'uomo virtuoso non è più colui che sa e può, ma colui che, essendo "peccatore", si affida alla grazia divina. L'errore morale dell'uomo dunque non è mosso più dall'ignoranza "involontaria" o dal "fato", come la tradizione greca insegna, ma diventa cecità di cui l'uomo stesso, non avendo "voluto" sapere, diviene responsabile.

---

<sup>32</sup> Secondo l'atto d'accusa egli aveva agito non solo di proposito ma anche per bassi motivi e ben sapendo che le sue azioni erano criminose. Ma quanto ai bassi motivi, Eichmann era convinto di non essere un *innerer Schweinehund*, cioè di non essere nel fondo dell'anima un individuo sordido e indegno; e quanto alla consapevolezza disse che sicuramente non si sarebbe sentito la coscienza a posto se non avesse fatto ciò che gli veniva ordinato – trasportare milioni di uomini, donne e bambini verso la morte con grande zelo e cronometrica precisione. Queste affermazioni lasciavano certo sbi-gottiti. Ma una mezza dozzina di psichiatri lo aveva dichiarato "normale" (cfr. Hannah ARENDT, *La banalità del male*, tr. it. Piero Bernardini, Feltrinelli, Milano 2001, p. 35).

#### 4. Dal sonno alla veglia

La questione centrale emersa dai riferimenti letterari a Saramago, Dante e Levi può essere sintetizzata nel modo seguente: come ritrovare, nella materia “confusa” della vita, quella chiara distinzione fra bene e male senza cui cadremmo nel più imperdonabile degli errori, e cioè confondere le vittime e i carnefici? Per quanto sensibili alla complessità e alle sfumature delle situazioni, possiamo permetterci di collocare sullo stesso piano Eichmann e le sue vittime? Se l’angoscia e la paura possono indurre al male suscitando il nostro perdono per chi vi ha ceduto, lo stesso può dirsi per la cecità morale?

È stato, fra gli altri, Zygmunt Bauman a sollevare la questione in riferimento alla “liquidità” di «un’epoca che tende a perdere il senso stesso della delimitazione e dei confini». <sup>33</sup> Secondo Bauman «il mondo apparirebbe ben più rassicurante se a compiere atti mostruosi fossero sempre e solo dei mostri». <sup>34</sup> L’idea di una caverna abitata da demoni e da mostri che minacciano la parte buona e luminosa dell’umanità è solo un esorcismo con cui chi ha avuto la “fortuna” di non commettere gravi reati si difende dai propri fantasmi. <sup>35</sup>

L’inferno è abitato piuttosto da esseri umani del tutto “normali”, persino apparentemente gentili, magari ottimi vicini ed esemplari padri di famiglia. «In fondo gli stessi personaggi con i quali Dante popola il suo *Inferno* ci colpiscono per la loro umanità e per aver commesso colpe con cui chiunque di noi può identificarsi». <sup>36</sup>

Certo, in Dante l’inferno è la conseguenza ultima di una vita vissuta lontano dalla virtù, un luogo privo di ogni speranza marchiato attraverso un’epigrafe che segna il confine tra la salvezza e la dannazione, nel caso di Auschwitz, la formula *Arbeit macht frei* rivela l’oscuro e perverso paradosso di esibire il male non come una punizione divina, ma come una forma di disumanizzazione sistematica che avviene proprio tramite l’attività di umanizzazione più quotidiana, il lavoro. La promessa di “liberazione” attraverso il lavoro diventa un inganno crudele, in cui non solo la

---

<sup>33</sup> Zygmunt BAUMAN - Leonidas DONSKIS, *Cecità morale. La perdita di sensibilità nella modernità liquida*, tr. it. Marco Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 11.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr. Robert SIMON, *I buoni lo sognano, i cattivi lo fanno*, tr. it. Erica Joy Mannucci, Raffaello Cortina, Milano 2013.

<sup>36</sup> Roger SCRUTON, *La natura del male*, in ID., *Manifesto dei conservatori*, tr. it. Daniela Damiani, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 206.

speranza è assente, ma si nasconde dietro virtuose parole. La scritta forgiata nel cancello del campo di sterminio, a differenza di quella dantesca posta all'ingresso della "selva oscura", non implica una separazione netta tra il bene e il male, ma piuttosto un'inversione perversa dei significati morali: la speranza non è concessa, ma neppure viene esplicitamente negata, viene invece ridotta a un'illusione costringendo chi varcherà la soglia a vivere in un inferno che annulla ogni spazio di libertà e di umanità.

Al carattere pervasivo e omologante del male "subìto" si associa quello standardizzato ed "evasivo" del male "compiuto", proprio come nella cecità virale di Saramago, in cui il contagiato può sempre scaricare su chi lo ha contagiato la responsabilità della propria condizione. È il *blame game* a cui ci si riferiva sopra.

Per poter adottare un tipo di condotta immorale è necessario attribuirle un fine benevolo, senza il quale non si potrebbe compiere il male continuando a vivere bene. È ciò che accade, come nel caso di Eichmann, ad Amon Goeth, famoso comandante nazista di un campo di concentramento: mentre dettava una lettera piena di empatia per suo padre malato vide un prigioniero non lavorare abbastanza decidendo, così, di sparargli con totale freddezza. Atti ingiusti e disumani possono essere commessi dalle stesse persone che per altre provano compassione, adottando una vera e propria sospensione selettiva della morale.<sup>37</sup>

Albert Bandura ha precisato che il disimpegno morale non è capace di eliminare o modificare i criteri morali, piuttosto fornisce una pratica del compromesso, una sorta di giusto mezzo ben lontano dall'ottica aristotelica, che non media tra due vizi, ma si erge esso stesso a vizio, alleggerendo così dal peso della responsabilità morale.

Un altro modo per disimpegnare il controllo morale di sé consiste nell'attuare quello che Bandura definisce «spostamento della responsabilità, tramite cui viene minimizzato il proprio ruolo nel causare il male».<sup>38</sup>

Se un'autorità legittima si assume la responsabilità per gli effetti della condotta di altri, scatta l'autogiustificazione: la facilità con cui molti generali nazisti hanno commesso atti atroci è dovuta dal fatto che, oltre a spostare la responsabilità su altri, essa finiva per diffondersi e ridursi con la divisione del lavoro. Bandura sottolinea questo meccanismo facendo notare che quando le attività vengono compiute abitualmente tramite sottofunzioni disgiunte l'una dall'altra, gli individui spostano la propria attenzione dalla

---

<sup>37</sup> BANDURA, *Disimpegno morale. Come facciamo del male continuando a vivere bene*, p. 16.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 79.

moralità di quel che stanno facendo ai dettagli opzionali dell'attività frammentata, concentrandosi sulla propria efficienza nell'eseguire il proprio specifico lavoro.<sup>39</sup>

Sulla stessa linea si inserisce Philip Zimbardo con il suo celebre “effetto Lucifero”, in cui le azioni di gruppo trasmettono un senso di anonimato, che inclina ad agire impulsivamente trascurando le conseguenze moralmente rilevanti del proprio comportamento.<sup>40</sup> Una sorta di congelamento massificato della coscienza individuale, pronta a svernare non appena il singolo si ritroverà nuovamente solo con se stesso.

Soprattutto perché il disimpegno morale non contagia solo i singoli quando agiscono in gruppo, ma opera anche su vasta scala coinvolgendo vari sistemi sociali interdipendenti. Poiché infatti i membri di un gruppo agiscono collettivamente sulla base di convinzioni condivise, in presenza di un disimpegno morale collettivo non c'è più alcun bisogno di inventarsi assoluzioni individuali: i diversi attori del sistema devono invece neutralizzare le implicazioni morali del proprio ruolo nelle attività della loro organizzazione. Nel farlo, si forniscono reciprocamente le assoluzioni, e quindi il disimpegno morale collettivo non è semplicemente l'aggregazione delle assoluzioni morali di singoli membri che operano isolatamente, bensì una proprietà emergente al livello del gruppo, che scaturisce da dinamiche di gruppo interattive, coordinative e sinergiche.<sup>41</sup>

## 5. Una nota finale (pedagogica)

Come si esce dalla cecità morale, individuale o sistemica? Prima ancora che percorsi pratici di “guarigione” dalla cecità morale, ci si potrebbe domandare se esistano criteri teorici che permettano di diagnosticarla. I gruppi o gli individui considerati “ciechi”, infatti, potrebbero pur sempre obiettare, ai gruppi o agli individui che li accusano di cecità, di essere dei “veggenti”, ossia di vedere diversamente da loro, o, più banalmente, che i veri ciechi siano coloro che accusano di cecità chi si ispira a valori etici semplicemente diversi o minoritari. Il problema è impegnativo, e coinvolge il problema del rapporto fra universalismo e relativismo della morale, che ha fatto da

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 83.

<sup>40</sup> Cfr. Philip ZIMBARDO, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, tr. it. Margherita Botto, Raffaello Cortina, Milano 2007.

<sup>41</sup> BANDURA, *Disimpegno morale. Come facciamo del male continuando a vivere bene*, p. 124.

sfondo alle riflessioni qui proposte. Vorrei perciò limitarmi a concludere con una nota finale di carattere pedagogico.

In quest’ottica, un buon paradigma della cecità colpevole, tipica di quello che Bandura chiama “disimpegno morale”, è la tradizionale figura aristotelica del “vizioso”.<sup>42</sup> Il vizioso, in effetti, è colui che si è così tanto abituato a compiere il male da scambiarlo ormai per il bene. Volendo applicare al discorso di Aristotele la categoria cristiano-medievale di coscienza morale,<sup>43</sup> potremmo dire che il vizioso, per via di un’abitudine ormai divenuta una seconda natura, compie il male in uno stato di “coscienza erronea”, e cioè del tutto convinto che sia bene. E se anche rimanesse in lui uno scrupolo che ciò che sta facendo sia male, l’abitudine ormai contratta gli renderebbe difficile, se non di fatto impossibile, agire diversamente. Sarebbe peraltro proprio questa circostanza a rendere il soggetto letteralmente “cattivo”, ossia prigioniero (*captivus*) del male che compie, e al tempo stesso padrone quanto basta dei propri atti per poter essere considerato responsabile di averli compiuti. Come spiega infatti proprio Aristotele, il vizioso, prima di diventare tale, aveva facoltà di non diventarlo, ma, una volta acquisita la cattiva disposizione chiamata vizio, egli non è più padrone di estirparla come e quando vorrebbe, così «come non è possibile per chi ha lasciato cadere una pietra riprenderla di nuovo, [anche se] dipendeva da lui raccoglierla e scagliarla».<sup>44</sup>

Qualcosa di analogo può essere ritrovato nelle immagini escatologiche cristiane canonizzate ancora una volta da Dante, che sembra voler trarre le conseguenze “penose” di questo nodo pedagogico-morale nel suo *Inferno*. Coloro che hanno vissuto una vita all’insegna del vizio pagheranno per le conseguenze degli atti immorali commessi in vita. Costoro sono anime dannate, consapevoli di subire più della stessa sofferenza che, in vita, hanno inflitto. Il “lasciate ogni speranza, voi ch’intrate” potrebbe essere considerato in tal senso un simbolico avvertimento rivolto a chiunque si introduca nel pendio scivoloso del male. Si può cominciare a compierlo, per poi ritrovarsi “cattivi”, ossia prigionieri di quello stesso atto che si pensava di aver compiuto liberamente, proprio come nell’irrigidirsi del carattere vizioso di cui parla Aristotele, qui rievocato dall’irreversibilità della pena eterna, che non lascia più margini di conversione morale.

---

<sup>42</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, l. II e l. VII.

<sup>43</sup> Cfr. REICHLIN, *La coscienza morale*, pp. 47-55.

<sup>44</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III 7, 1114a 17-19.

Certo, questo irrigidirsi definitivo di una scelta inizialmente contingente, aperta e rivedibile, lascia poco spazio allo sforzo educativo e ri-educativo. O forse lo rende solo più urgente a livello preventivo, e quindi presumibilmente nella giovinezza, come lo stesso Aristotele raccomanda nella sua *Etica*.<sup>45</sup>

Oggi pare che l'emergenza educativa di cui dovrebbero occuparsi e preoccuparsi in primo luogo educatori e insegnanti sia diventata una prospettiva sfuggente e di difficile focalizzazione. Proprio ciò che chiamiamo “male” – e a cui alcuni autori danno il nome di “nichilismo”<sup>46</sup> –

si aggira tra i giovani, penetra nei loro sentimenti, confonde i loro pensieri, cancella prospettive e orizzonti, fiacca la loro anima, intristisce le passioni rendendole esangui. Pare infatti che, più delle virtù, risultino attraenti i vizi, forse perché hanno l'aria di esprimere con maggiore verità la realtà dell'essere umano così com'è effettivamente, al contrario delle virtù, che sembrano richiamare l'insincerità e l'ipocrisia.<sup>47</sup>

Ma questo non preclude la curiosità di approfondire quanto sia necessario ristabilire, forse oggi più che mai, un ordine virtuoso. Ma è possibile giungere a un tale ordine? Una virtù non è altro che un ponte tra quello che siamo e quello che possiamo diventare attraverso le nostre azioni, tra il nostro essere e il nostro divenire.<sup>48</sup>

L'urgenza pedagogica sta dunque nell'intercettare la formazione del carattere prima che esso diventi rigido e impermeabile al cambiamento. Come sempre Aristotele avverte, l'età giovanile è il periodo in cui le virtù devono essere piantate, affinché non sia troppo tardi per estirpare il vizio una volta che esso si è radicato. In quest'ottica, la pedagogia delle virtù non è solo un cammino verso la libertà morale, ma una lotta contro l'irrigidimento del carattere, che fa di ogni vizioso un prigioniero delle sue stesse abitudini rendendolo cieco di fronte alla morale.

Aristotele stesso suggerisce che l'educazione morale debba iniziare fin dai primi anni di vita, affinché le disposizioni virtuose si radichino prima che l'individuo diventi schiavo del proprio vizio. L'approccio educativo non può limitarsi a reprimere, ma deve, piuttosto, orientare il giovane verso la costruzione di una *eudaimonia* (felicità autentica), che è inseparabile dalla capacità di “aprire” gli occhi e di fare scelte morali

---

<sup>45</sup> *Ivi*, II, 1, 1103b e 2, 1104b.

<sup>46</sup> Cfr. Giuseppe SAVAGNONE, *Educare oggi alle virtù*, Elledici, Torino 2011 e Umberto GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007.

<sup>47</sup> SAVAGNONE, *Educare oggi alle virtù*, pp. 9-11.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 26.

responsabili, evitando di cadere in quella cecità morale che, prima ancora che “cattivi”, ci rende tutti essenzialmente un po’ più infelici.

### Riferimenti bibliografici

Hannah ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it. Piero Bernardini, Feltrinelli, Milano 2001.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993.

Albert BANDURA, *Disimpegno morale. Come facciamo del male continuando a vivere bene*, a cura di R. Mazzeo, Erickson, Trento 2021.

Zygmunt BAUMAN – Leonidas DONSKIS, *Cecità morale. La perdita di sensibilità nella modernità liquida*, tr. it. Marco Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2019.

Francesco BOTTURI – Franco TOTARO, *Universalismo ed etica pubblica*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

Franco CASSANO, *L’umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari 2001.

Joseph DE FINANCE, *Etica generale*, a cura di G. Modica, ed. del Circito, Cassano-Bari 1975.

Francesco DE LUISE – Irene ZAVATTERO, *La volontarietà dell’azione fra Antichità e Medioevo*, Supernova, Trento 2019.

Fëdor DOSTOEVSKIJ, *I demoni*, tr. it. Rinaldo Küfferle, Mursia, Milano 1958.

Adriano FABRIS, *Etica dell’indifferenza*, in E. BONAN – C. VIGNA, *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

Umberto GALIMBERTI, *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007.

Primo LEVI, *I sommersi e i salvati*, a cura di M. Mengoni e R. Mori, Einaudi, Torino 2019.

Primo LEVI, *Se questo è un uomo – La tregua*, Einaudi, Torino 1989.

Emmanuel LÉVINAS, *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.

Isabella MERZAGORA, *Il male per una buona causa. L'idealismo perverso*, Raffaello Cortina, Milano 2024.

Massimo REICHLIN, *La coscienza morale*, Il Mulino, Bologna 2019.

José SARAMAGO, *Cecità*, tr. it. Rita Desti, Feltrinelli, Milano 2010.

Giuseppe SAVAGNONE, *Educare oggi alle virtù*, Elledici, Torino 2011.

Roger SCRUTON, *La natura del male*, in ID., *Manifesto dei conservatori*, tr. it. Daniela Damiani, Raffaello Cortina, Milano 2007.

Robert SIMON, *I buoni lo sognano, i cattivi lo fanno*, tr. it. Erica Joy Mannucci, Raffaello Cortina, Milano 2013.

Robert SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, a cura di M. Amori, Vita e Pensiero, Milano 1998.

Robert SPAEMANN, *Osservazioni sul concetto di uguaglianza*, in ID., *Per la critica dell'utopia politica*, a cura di S. Belardinelli, Franco Angeli, Milano 1994.

Lorenzo TESTA, *La questione della coscienza erronea. Indagine storica e ripresa critica del problema della sua autorità*, Glossa, Milano 2006.

Tzvetan TODOROV, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, a cura di R. Rossi, Garzanti, Milano 2019.

Aldo VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti, Genova 2007.

Philip ZIMBARDO, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, tr. it. Margherita Botto, Raffaello Cortina, Milano 2007.