

GDE

GLI STRUMENTI
DEL SAPERE
CONTEMPORANEO

Volume II
I CONCETTI

UTET

Riferimenti bibliografici.

1. AUERBACH E., *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* (1946), tr. it., 2 voll., Einaudi, Torino 1956, vol. II.
2. BARTHES R., *La retorica antica* (1970), tr. it., Bompiani, Milano 1972.
3. DELLA VOLPE G., *Critica del gusto* (1960), Feltrinelli, Milano 1976.
4. ECO U., *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano 1975.
5. GENETTE G., *Vraisemblance et motivation*, in ID., *Figures II*, Seuil, Parigi 1969 (tr. it., *Figure. Retorica e strutturalismo*, Einaudi, Torino 1972).
6. HAMBURGER K., *Logiques des genres littéraires* (1957), tr. fr., Seuil, Parigi 1986.
7. KRISTEVA J., *La produttività detta testo*, in EAD., *Σημειωτική. Ricerche per una semanalisi* (1969), tr. it., Feltrinelli, Milano 1978.
8. MANGANELLI G., *La letteratura come menzogna*, ivi, 1967.
9. PAULHAN J., *La rhétorique avait son mot de passe* (1945), in ID., *Le don des langues. Oeuvres complètes*, vol. III, Cercle du Livre Précieux, Parigi 1967.
10. ID., *Un rhétoricien à l'état sauvage: Paul Valéry, ou la littérature considérée comme un faux* (1928-1945), in ID., *Le don des langues. Oeuvres complètes*, vol. III; cit.
11. PRENDERGAST C., *The Order of Mimesis: Balzac, Stendhal, Nerval, Flaubert*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
12. SEGRE C., *Finzione*, in *Enciclopedia*, vol. VI, Einaudi, Torino 1979.
13. ID., *Avviamento all'analisi del testo letterario*, ivi, 1985.
14. TOMAŠEVSKIJ B., *La costruzione dell'intreccio* (1928), in AA. VV., *I formalisti russi* (1965), a cura di T. Todorov, tr. it., ivi, 1968.
15. WEINRICH H., *Linguistica della menzogna* (1966), in ID., *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, tr. it. a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1976.

RINALDO RINALDI

VIRTÙ

ETICA: 1, Dalle virtù alla moralità. 2, La virtù come maschera. 3, La riscoperta delle virtù. 4, Tra virtù e dovere.

ETICA. — 1. **Dalle virtù alla moralità.** — *Nel corso della sua storia la moralità si è preoccupata di coltivare certe disposizioni, o tratti, tra cui figuravano il «carattere» e «virtù» (un termine antiquato ma ancora utile) quali l'onestà, la cortesia e la coscienza. Le virtù sono disposizioni, o tratti, non interamente innate; devono essere acquisite, almeno in parte, per mezzo dell'insegnamento e della pratica o, forse, della grazia. Sono anche tratti di «carattere» piuttosto che tratti di «personalità», come il fascino o la timidezza, e comportano tutte quante la tendenza a compiere azioni di un certo tipo in un certo tipo di situazioni, non solo a pensare o a sentire in certi modi (4, 139).*

Il riferimento al passato, in questa definizione della virtù di un moralista contemporaneo, William K. Frankena, non è casuale. La nozione di virtù, scrive Bernard Williams, un altro filosofo dei nostri giorni, appartiene alla tradizione della filosofia morale (18, 13). In particolare, essa appartiene alla tradizione aristotelico-tomista. Infatti, mentre in epoca classica la nozione di virtù è stata ampiamente trattata dal pensiero filosofico, in età moderna la ricerca morale si è disinteressata a questo problema, per concentrare l'analisi su altre questioni, ritenute più cruciali per l'etica, quali la teoria dei valori, la determinazione del concetto di dovere e della giusta condotta morale. La svolta, in questo come in altri processi di mutamento della morale, è avvenuta con l'Illuminismo e segnatamente con Kant, le cui opere hanno rivoluzionato il concetto aristotelico-tomista di virtù, mutandone due punti essenziali.

Se per Aristotele le virtù erano qualità o disposizioni (2, 229) del carattere, consistenti in una *medietà* (2, 232), cioè in una moderazione nelle passioni, negli affetti, nei sentimenti, indispensabili al conseguimento della felicità, per Kant, invece, virtuosa, anzi, morale è soltanto la buona volontà, ossia quella volontà che vuole il bene perché è bene ed è, quindi, fine a se stessa, premio a se stessa. La volontà buona, scrive il filosofo nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, non è tale per ciò che essa fa e ottiene, e neppure per la sua capacità di raggiungere i fini che si propone, ma solo per il volere, cioè in se stessa (9, 50).

Inoltre, se nell'etica tradizionale l'essenza della felicità, e, quindi, anche della virtù, era determinata in base a considerazioni di carattere generale sull'uomo, sulla sua collocazione nel mondo, sulla sua natura razionale, cioè in base a considerazioni che presuppongono una metafisica e una filosofia della natura, Kant, invece, rifiutando il concetto di *telos*, separa la morale della metafisica. Il criterio, si potrebbe quasi dire il test, per giudicare della moralità di un'azione, diviene ora l'universalizzabilità, la razionalità della massima che la comanda.

Si passa così da uno schema teleologico ad uno schema deontologico, dalla composita tavola aristotelica delle virtù ad un'unica virtù intesa sostanzialmente come moralità.

Infatti separata, anzi opposta alla felicità, la virtù diviene l'intenzione morale in lotta. Ad essa l'individuo ricorre per vincere le inclinazioni, i desideri, le passioni, che lo ostacolano nel suo proponimento di adempiere la legge morale. La virtù — scrive Kant — è la forza della massima dell'uomo nell'adempimento del suo dovere. Ogni forza si riconosce soltanto dagli ostacoli ch'essa riesce a superare; per la virtù questi ostacoli sono rappresentati dalle inclinazioni naturali, che possono entrare in lotta con il proponimento morale, e siccome è l'uomo stesso colui che oppone questi impedimenti alle sue massime, così la virtù non è soltanto una costrizione esercitata su noi stessi (perché in questo si potrebbe tentare di vincere un'inclinazione della natura con un'altra), ma è anche una costrizione esercitata seguendo un principio di libertà interna, cioè per mezzo della pura rappresentazione del proprio dovere secondo la legge formale di esso (10, 245-246). E poco oltre, così conclude: La virtù, considerata come un accordo, fondato sopra una ferma intenzione, della volontà con ogni dovere, è come tutto ciò che è formale, soltanto una e medesima (10, 246).

Dopo Kant, per oltre un secolo e mezzo nessun filosofo si dedicherà più alla costruzione di un'etica delle virtù al modo di Aristotele, e un oblio crescente avvolgerà questo tema. Già Georg Wilhelm Friedrich Hegel annotava nei *Lineamenti di filosofia del diritto* che, ai suoi tempi, il parlare della virtù confina facilmente con la vuota declamazione (8, 136). E Friedrich Nietzsche, qualche decennio dopo, conferma questa analisi in un frammento in cui provocatoriamente afferma: Oggi la virtù non trova più fede, la sua forza di attrazione

è finita: ci vorrebbe qualcuno che fosse in grado di rilanciarla sul mercato come una forma più comune di avventura e di eccesso. La virtù esige troppa stranezza e ristrettezza di spirito dai suoi credenti per non trovarsi contro, oggi, la coscienza. Certamente: per quelli che non hanno coscienza e sono completamente privi di scrupoli è proprio questo che può costituire una seduzione; la virtù è finita per diventare ciò che non fu mai: un vizio (14, 180).

2. La virtù come maschera. — Emancipando la morale dalla metafisica, rendendo il soggetto autonomo, Kant ha preparato la via al relativismo assiologico di Nietzsche. «La morte di Dio» che Zarathustra proclama scendendo dalla montagna e che l'uomo folle annuncia sulla piazza del mercato è l'annuncio della fine della metafisica. Dio, nella metafisica classica, era pensato come il super ente, che garantiva l'essere e il valore degli enti. L'espressione «Dio è morto» significa, allora, che non esiste un senso precostituito delle cose, che non esistono valori in sé.

La morale, in questa prospettiva, non è altro che una maschera dietro la quale l'uomo debole nasconde il proprio *ressentiment* verso l'uomo superiore, un camuffamento, dunque, di quella volontà di potenza, presente in ogni vivente, che, per Nietzsche, è la sostanza ultima di tutte le cose.

Il tema della morale come maschera, come finzione è caro al filosofo, per cui è presente un po' dappertutto nelle sue opere. Supponiamo, annota Nietzsche nella *Gaia scienza*, che i partecipanti a un gaio banchetto si vedano d'improvviso svestiti e messi a nudo dalla malizia di un mago; io credo che non soltanto se ne andrebbe il buonumore e resterebbe scoraggiato il più robusto appetito: pare che noi europei non si possa assolutamente fare a meno di quella mascherata che si chiama indumento. Ma non dovrebbe avere i suoi motivi altrettanto buoni il travestimento degli «uomini morali», il loro mascherarsi sotto formule morali e regole di buona creanza, tutto il benevolo nascondersi delle nostre azioni sotto i concetti di dovere, virtù, comune opinione, onorabilità, abnegazione personale? (13, 218).

La scoperta dell'origine immorale della virtù non comporta, tuttavia, il suo rifiuto. Solo dopo aver riconosciuto — annota il filosofo negli appunti sparsi che sua sorella avrebbe poi raccolto sotto il titolo di *Volontà di potenza* — che tutto è menzogna, apparenza, abbiamo di nuovo il permesso di accostarci alla falsità più bella, alla falsità della virtù. Non esiste più istanza che ce la possa vietare: precisamente perché abbiamo dimostrato che la virtù è una forma dell'immoralità la virtù è di nuovo giustificata (14, 182).

Alla morale del *ressentiment* Nietzsche contrappone, quindi, la morale del superuomo; al catalogo tradizionale delle virtù un nuovo catalogo, che celebra ed onora tutte le passioni che esprimono un'accettazione entusiastica della vita. Sono, dunque, virtù: la fierezza, la gioia, la salute, l'amore sessuale, l'inimicizia e la guerra, il rispetto, i bei gesti, le belle maniere, la volontà forte, la disciplina dell'alta spiritualità, la volontà di potenza, la riconoscenza alla terra e alla vita — tutto ciò che è ricco e vuole donare e fa doni alla vita e la copre d'oro e la eternizza e la divinizza — tutta la potenza delle virtù trasfiguratrici, tutto ciò che approva, che parla e agisce affermando (14, 545).

Il problema dell'origine della morale e quindi, di riflesso, della nozione di virtù, viene riproposto all'inizio di questo secolo, in termini assai simili a quelli di Nietzsche, da Sigmund Freud.

Anche per Freud la morale rappresenta l'esito di un conflitto, di una lotta. Nella storia della specie il conflitto oppone l'individuo più forte alla maggioranza degli uomini deboli e la nascita del diritto sancisce il passaggio da uno stato originario, che vede il predominio del più forte, ad uno stato «civile» in cui sono i deboli ad imporsi. La morale, dunque, è ancora sempre violenza e la differenza risiede in realtà solo nel

fatto che non è più la violenza di un singolo a trionfare, ma quella della comunità (6, 289). Nella storia dell'individuo, invece, il conflitto sorge dapprima, durante l'infanzia, tra le pulsioni, gli istinti del bambino e l'istanza parentale che si occupa della sua educazione, poi, in età adulta, tra queste stesse pulsioni e l'istanza parentale interiorizzata, il Super-io.

L'interiorizzazione dell'autorità, resa possibile dal senso di colpa, genera la coscienza morale. A questo punto vengono a cessare sia la paura di venir scoperti, sia la differenza tra fare e volere il male, perché niente può rimanere nascosto al Super-io, neppure i pensieri (5, 260). I fenomeni della coscienza si pongono, allora, ad un gradino più alto: in questo secondo stadio di sviluppo, la coscienza mostra una particolarità che era estranea al primo e che non è più così facile spiegare. Essa si comporta cioè con tanto maggior rigore e diffidenza quanto più l'uomo è virtuoso, così che alla fine proprio le persone più progredite sulla via della santità si accusano delle peggiori iniquità (5, 260-261). Pertanto, conclude Freud, una coscienza più rigida e vigilante è il segno distintivo dell'uomo virtuoso e, se i santi pretendono di essere dei peccatori, non lo fanno a torto, considerate le tentazioni di soddisfacimento pulsionale alle quali sono esposti in misura particolarmente grande, dal momento che le tentazioni aumentano, come tutti sanno, se la frustrazione è continua, mentre, soddisfacendole ogni tanto, si affievoliscono almeno temporaneamente (5, 261).

Questa severa vigilanza su se stessi non è, tuttavia, valutata in modo del tutto positivo da Freud, ed è, comunque, uno dei fattori determinanti del disagio della civiltà. Di fatto — egli scrive — l'uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale (5, 250).

Volontà di potenza, violenza sull'altro e su se stesso, ecco ciò che si nasconde, secondo Nietzsche e Freud, sotto la maschera della virtù.

3. La riscoperta delle virtù. — Le teorie etiche moderne, forse con qualche onorevole eccezione, trattano soltanto di ragioni, di valori, di ciò che giustifica (17, 453). Così scrive Michael Stocker in un articolo del 1976 dal titolo allarmante: *Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, in cui denuncia la tendenza dell'etica moderna a produrre una scissione, una divisione tra motivi che determinano l'azione morale e principi e ragioni che la giustificano.

Se l'articolo di Stocker mette in luce alcuni aspetti inquietanti dell'etica moderna, in *Dopo la virtù* MacIntyre spinge ancora più a fondo la propria critica, proponendo un ritorno, dopo il lungo predominio della morale illuminista, ad un'etica delle virtù sul modello di Aristotele e Tommaso. MacIntyre non è il solo a ritenere che una riabilitazione dell'etica delle virtù sia l'unico efficace rimedio ai mali che affliggono la morale moderna. I sostenitori dell'etica delle virtù sono oggi numerosi, soprattutto in area anglosassone.

Ciò che caratterizza le proposte di questi autori è, innanzitutto, come ha osservato G. Abbà (1, 422), una critica corrosiva, radicale del pensiero moderno. La differenza più vistosa tra morale antica e moderna è lo spostamento del punto di vista da cui viene elaborata la morale. Mentre i filosofi classici costruivano le loro teorie etiche assumendo il punto di vista del soggetto agente, i filosofi moderni adottano, invece, il punto di vista dello spettatore, ossia del giudice e del legislatore. Questo mutamento di prospettiva ha avuto un ruolo determinante nella metamorfosi storica del concetto di virtù. Anzi, Stanley Hauerwas ritiene addirittura che la mancanza di interesse, da parte dei filosofi morali, per i problemi relativi al carattere e alla virtù può essere attribuita quasi del tutto a questa concentrazione sul punto di vista dello spettatore come punto di vista morale (7, 33).

Se l'analisi di Hauerwas è corretta, l'identificazione della virtù con la moralità, operata da Kant, è da ascrivere a que-

sto spostamento del punto di vista. Nella morale kantiana, come si è visto, la virtù viene ricondotta sostanzialmente alla coscienziosità nell'osservanza delle regole. Tale riduzione è ancor più accentuata nelle opere dei suoi moderni epigoni. Nell'ormai classico *Una teoria della giustizia* di John Rawls, la virtù viene definita in rapporto ai principi, alle regole. *Una volta disponibili* — scrive lo studioso — *i principi del giusto e di giustizia possono venire usati per definire le virtù morali, allo stesso modo di ogni altra teoria. Le virtù sono sentimenti, e cioè famiglie di disposizioni e inclinazioni, correlate tra loro e regolate da un desiderio di ordine superiore, in questo caso un desiderio di agire in base ai principi morali corrispondenti* (16, 168). E poco oltre, nella stessa opera, aggiunge: *Osservo subito che le virtù morali fondamentali, vale a dire i desideri forti e normalmente validi di agire rispettando i principi fondamentali del giusto, sono senza dubbio da catalogare tra le proprietà a base generale* (16, 358).

Sulla riduzione della virtù a moralità, si appunta la critica dei sostenitori della virtù e, in particolare, di Edmund Pincoffs. Certamente, egli riconosce che *comunque gli uomini concepiscono i loro caratteri morali; qualsiasi educazione abbiano ricevuto; qualsiasi modello morale abbiano caro; quale che sia la loro fede religiosa; qualsiasi virtù considerino la più grande, è essenziale, da un punto di vista sociale, che siano responsabili dinanzi a delle norme* (15, 108). Ma ritiene anche che *ammettere che la responsabilità dinanzi a delle norme sia socialmente essenziale, non significa ammettere che sia l'essenza stessa della moralità, nel senso che tutti gli altri tratti del carattere morale possano essere ridotti ad una qualche sua forma o da essa derivare* (15, 108).

La varietà e l'importanza dei tratti del carattere era, invece, riconosciuta nell'etica tradizionale. Ad essa, dunque, si rifà Alasdair MacIntyre. Dopo la virtù, infatti, ripropone, rivedendola all'interno di una critica serrata della modernità, e presentandola come unica alternativa al caos di quest'ultima, la nozione aristotelica della virtù.

In tale nozione, secondo MacIntyre, erano incluse tre componenti: la natura umana spontanea come è di fatto per motivi contingenti, la natura umana come potrebbe essere se realizzasse il proprio fine, e, da ultimo, i precetti dell'etica razionale come mezzi per la transizione dall'una all'altra. L'illuminismo, rifiutando il concetto oggettivo di telos, e fondando la morale sul sentimento o sulla razionalità del soggetto, ha determinato la crisi della concezione classica della virtù. Oggi, osserva MacIntyre, non esistono più le virtù, ma solo la virtù intesa da ognuno a modo suo. Alla concezione soggettivistica della virtù, propria del pensiero moderno, il filosofo contrappone la concezione solidaristica e comunitaria della virtù, propria del pensiero antico.

Nel delineare tale concezione, MacIntyre parte dal concetto di pratica, intendendo quest'ultima come *qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente la definiscono* (12, 225).

Pratiche e valori rientrano entrambi nella prima formulazione del concetto di virtù espressa da MacIntyre, secondo cui *una virtù è una qualità umana acquisita il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza ci impedisce effettivamente di raggiungere qualsiasi valore del genere* (12, 229).

Questa definizione, pur chiarendo il ruolo delle virtù nella vita umana, non è ancora esaustiva. Infatti, dopo aver precisato che l'esercizio delle virtù non può aver luogo al di fuori di una comunità organizzata attorno ad un'unica ed universalmente valida idea del bene e al di fuori di una tradizione capace di tramandare quei valori essenziali alla vita

dei singoli e, di conseguenza, alla vita della comunità cui essi appartengono, MacIntyre, nel rispondere ad alcuni suoi critici, propone una definizione delle virtù più articolata. *La mia interpretazione delle virtù* — egli scrive — *procede attraverso tre fasi: la prima riguarda le virtù come qualità necessarie per conseguire i valori interni alle pratiche; la seconda le considera come qualità che concorrono a formare il valore di una vita intera; la terza le collega al perseguimento di un bene per gli esseri umani la concezione del quale può essere elaborata e posseduta soltanto all'interno di una tradizione sociale che perdura* (12, 324).

4. **Tra virtù e dovere.** — Non sempre, però, la riscoperta del concetto di virtù si accompagna ad una ripresa della tradizione classica, come avviene in MacIntyre. Frankena, ad esempio, ha cercato di integrare il concetto di virtù in una morale normativa, di ispirazione kantiana.

Nel capitolo che, in *Etica*, dedica all'esame della morale della virtù, Frankena propone, contro i sostenitori della pura virtù e del puro dovere, una morale in cui, pur essendo i principi a costituire la base, non siano trascurate le virtù. È difficile capire — annota il filosofo — *come una moralità dei principi possa avere solide radici se non attraverso lo sviluppo delle disposizioni ad agire secondo i principi. Se così non fosse tutte le motivazioni a seguire i principi dovrebbero essere di tipo ad hoc: o prudenziale o impulsivamente altruistico. Inoltre la moralità non può accontentarsi della mera conformità alle norme, per quanto pronta e consapevole, a meno che non abbia alcun interesse per lo spirito della legge ma solo per la lettera. D'altra parte non si possono concepire i tratti di carattere se non come cose che includono disposizioni o tendenze ad agire in un certo modo in certe circostanze. Odiare comporta essere disposti ad uccidere o a danneggiare, essere giusti comporta la tendenza a compiere atti giusti (atti che si conformano al principio di giustizia) quando l'occasione lo richiede. Anche qui, è difficile capire come potremmo sapere quali tratti vadano incoraggiati o inculcati se non aderissimo a principi, per esempio al principio di utilità, o a quelli di benevolenza e di giustizia.*

Propongo perciò di considerare la moralità del dovere e dei principi e la moralità delle virtù o dei tratti di carattere non come tipi rivali di moralità tra cui dobbiamo scegliere, ma come due aspetti complementari della stessa moralità. Così per ogni principio ci sarà un tratto moralmente buono, che porta spesso lo stesso nome e consiste in una disposizione o tendenza ad agire in conformità ad esso; e per ogni tratto moralmente buono ci sarà un principio che definisce il tipo di azione in cui deve esprimersi. Per parodiare un famoso detto di Kant, sono propenso a credere che i principi senza i tratti di carattere siano impotenti, e i tratti di carattere senza i principi siano ciechi (4, 143).

Risulta evidente, dalla lettura di questo passo, che il posto che un'etica del dovere riserva alle virtù è, tuttavia, assai diverso da quello che ad esse riserva un'etica della virtù. La funzione delle virtù in un'etica del dovere — precisa Frankena — non è di dirci che cosa fare ma di assicurare che lo faremo prontamente in qualsiasi situazione ci possiamo trovare. In un'etica della virtù, d'altra parte, le virtù hanno un duplice ruolo: devono non soltanto indurci a fare quel che facciamo, ma anche dirci che cosa fare (4, 145).

Frankena non è il solo che abbia operato in questa direzione. Anche Tom L. Beauchamp ha cercato di integrare nella sua morale virtù, doveri e diritti. Il ruolo che questo studioso assegna alle virtù è, nondimeno, altrettanto limitato ed ancillare nei confronti dei doveri di quello ad esse assegnato da Frankena, come risulta dalla seguente affermazione: *Un importante obiettivo della coltura della virtù* — scrive Beauchamp — *è quello di rendere il compimento del dovere una faccenda di routine, piuttosto che una continua lotta* (3, 309).

Un'attenzione particolare merita, infine, lo sforzo di Charles Larmore di conciliare etica delle virtù e morale liberale. Larmore considera la moralità, al suo livello più profondo, come un insieme disparato di impegni fondamentali (11, 12). Pertanto, pur riconoscendo che un aiuto inestimabile per rettificare l'enfasi posta unilateralmente sulle regole, che caratterizza tanta parte della filosofia morale moderna, è fornito dal pensiero etico dei greci, e che una delle migliori introduzioni alla funzione del giudizio e al suo significato per altri fenomeni morali, come il carattere e la virtù, è costituita dalla discussione aristotelica della phronesis, o giudizio morale, nondimeno è convinto che restino molte aree della moralità rispetto alle quali i testi aristotelici non offrono un modello adeguato per la teoria morale (11, 12).

Secondo lo studioso né Aristotele, né, in generale, le teorie etiche classiche mostrarono, per esempio, di avere una reale comprensione della complessità morale. Al convincimento di Aristotele che le persone ragionevoli avrebbero convenuto su una singola concezione della vita buona, Larmore oppone il pensiero di Bodin e Locke, i quali credevano che le persone ragionevoli fossero destinate ad avere opinioni differenti e a dissentire sul significato religioso della vita (11, 13).

Ma, una volta negato il concetto di *telos* come aspirazione ad una vita buona su cui tutti gli esseri razionali convergono, non resta altra possibilità che definire la virtù in funzione del dovere. Infatti, dopo aver distinto due tipi di dovere: un tipo le cui regole sono abbastanza concrete da determinare da sole quando (prima facie) quel dovere incombe sulle nostre azioni; e l'altro le cui regole, essendo schematiche, richiedono che si eserciti la facoltà di giudizio (11, 28), Larmore così si esprime a proposito della virtù: La mia ipotesi è che la capacità di riconoscere e di adempiere ai doveri del secondo tipo (essere coraggioso, generoso) sia più facilmente associata all'idea di virtù (11, 28).

Riferimenti bibliografici

1. ABBÀ G., *Virtù e dovere: valutazione di un recente dibattito*, in «Salesianum», 49, 1987, pp. 421-484.

2. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, tr. it. in ARISTOTILE, *Etiche*, a cura di L. Caiani, UTET, Torino 1996, pp. 187-495.
3. BEAUCHAMP T. L., *What's so Special About the Virtues?*, in E. E. SHELPS (a cura di), *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of Medicine*, Reidel, Dordrecht-Boston-Lancaster 1985, pp. 307-327.
4. FRANKENA W. K., *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, tr. it. di M. Mori, Edizioni di Comunità, Milano 1981.
5. FREUD S., *Il disagio della civiltà*, tr. it. di E. Sagittario, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, pp. 197-280.
6. ID., *Perché la guerra?*, tr. it. di S. Candreva, in *Il disagio della civiltà ed altri saggi*, ivi, 1971, pp. 281-299.
7. HAUERWAS S., *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*, Trinity University Press, San Antonio, Texas 1975.
8. HEGEL G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1990.
9. KANT I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. di P. Chioldi, UTET, Torino 1980.
10. ID., *La metafisica dei costumi*, tr. it. di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1989.
11. LARMORE C. E., *Le strutture della complessità morale*, tr. it. di S. Nono, Feltrinelli, Milano 1990.
12. MACINTYRE A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, tr. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988.
13. NIETZSCHE F., *La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.
14. ID., *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, tr. it. di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 1992.
15. PINCOFFS E., *Quandary Ethics*, in S. HAUERWAS e A. MACINTYRE, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1983, pp. 92-112.
16. RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1991.
17. STOCKER M., *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, in «Journal of Philosophy», 1976, n. 14, pp. 453-466.
18. WILLIAMS B., *L'etica e i limiti della filosofia*, tr. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1987.

ISABELLA ADINOLFI

VITA

BIOCHIMICA: v. Prebiotica. • BIOLOGIA GENERALE: 1, Le definizioni. 2, Il problema delle origini.

BIOLOGIA GENERALE. — 1. **Le definizioni.** — La biologia viene spesso indicata come l'insieme delle «scienze della vita», come un gruppo articolato di discipline che studiano lo stesso oggetto, la vita. Ma, non appena si tenta di definire univocamente la natura di tale oggetto, di rispondere alla domanda «che cos'è la vita?» si incontrano notevoli difficoltà. Nessuna definizione, infatti, risulta di validità generale, incontrando eccezioni, se troppo vasta, ed esclusioni, se troppo ristretta. Queste difficoltà — scrive Francis H. C. Crick — scaturiscono in fondo dall'immensa varietà della natura, che può confondere le idee: nondimeno mi sembra che, a dispetto di qualsiasi difficoltà, tutti sappiamo che un virus rientra nella biologia, una roccia nella geologia, e una lastra di vetro o un paio di calze di nailon possono essere convenientemente incluse nel settore delle tecnologie (4, 61).

Il fisico William Pirie in un articolo ha sostenuto la mancanza di significato dei termini «vita» e «vivente» in quanto

tutte le proprietà cui potremmo riferirci per definire la parola vita ... sono singolarmente inadeguate per una definizione anche approssimata (cit. in 1, 9). Prendendo delle proprietà qualsiasi comunemente considerate tipiche della vita come la respirazione, il movimento autonomo, il metabolismo ecc., si possono trovare dei sistemi «viventi» che non le hanno e, al contrario, sistemi «non viventi» che ne hanno qualcuna. Di conseguenza, *sinché non si sia conosciuta una definizione valida, appare prudente evitare l'uso della parola «vita» in ogni discussione su sistemi posti sulla zona limite, ed evitare altresì di dire che certe osservazioni su un dato sistema hanno dimostrato che esso è «vivente» o meno* (cit. in 1, 10). Ciò ha spinto un altro fisico, Niels Bohr, a postulare che la mera esistenza della vita andrebbe considerata in biologia come un fatto elementare, allo stesso modo come in fisica atomica l'esistenza del quanto di azione va accettata come un dato primario non derivabile dalla meccanica ordinaria (3, 45-46).

Queste difficoltà di definire quello che, in un sistema assiomatico, sarebbe l'enunciato di livello superiore, non intaccano, come è sempre avvenuto nella storia della scienza, la capacità della biologia di procedere e di accre-