



Il disegno si riferisce a questa immagine
<https://it.pinterest.com/pin/291748882133800063/>

La Metafisica del Bene

«Io spero in te per noi»... In te – per noi...»
(G. Marcel, *Homo viator. Prolegomeni a una metafisica della speranza*, 1945)

Introduzione

Ci sono domande che non chiedono una risposta, ma pretendono una presa di posizione: “*Ed io che sono*” è una di queste. Non nasce da una curiosità teorica, ma da un’inquietudine profonda: chi sono davvero, al di là dei ruoli, delle definizioni, delle etichette?

Nel corso della storia, l’uomo ha provato a rispondere a questa domanda, frammentando: *individuo*, *persona*, *soggetto*. Tre parole che sembrano sinonimi, ma che in realtà raccontano tre modi diversi di abitare l’esistenza.

Vorremmo analizzare il termine *soggetto*, che dal latino "subiectum" (dal participio passato del verbo *subicere*) significa, letteralmente, "ciò che sta sotto" o "che è posto alla base" o anche "ciò che secondo il pensiero antico è nascosto all'interno della cosa sensibile come suo fondamento ontologico"¹.

Quindi *soggetto* è la *sostanza*, ossia ciò che non muta mai, il costitutivo in un ente.

Il nostro obiettivo sarà quello di andare ad indagare il *soggetto*, non come organismo biologico, ma in riferimento al suo costitutivo essenziale, il fondamento, ossia l’*anima*, trattando, in particolare, l’aspetto etico riguardante il modo in cui l’anima orienta la propria condotta, ossia le scelte e i comportamenti che ne riflettono la virtù e l’impegno morale, approdando alla dimensione essenziale *dell’anima come sostanza etica*: è il luogo in cui si originano le scelte, la responsabilità e il valore morale delle azioni. L’agire umano non è riducibile a un insieme di comportamenti esterni, ma esprime l’interiorità dell’anima, che si definisce attraverso l’esercizio della ragione e delle virtù. In questa prospettiva, il soggetto non è solo colui che agisce, ma *colui che diventa ciò che è* attraverso le proprie azioni: l’identità personale coincide con la forma etica dell’anima, costruita nel tempo mediante scelte consapevoli e orientate al bene.

1. L’anima come luogo di risonanza del logos

Per i Greci, l’anima è ciò che anima, muove e tiene aperto il rapporto con il mondo.

In questo senso, l’anima è il luogo di risonanza del *logos*: ciò che permette al dire di essere ascoltato e compreso. In Platone e Aristotele, l’anima è *logos* in atto: per Platone, l’anima *pensa dialogando* con se stessa (*logos endiathetos*); per Aristotele, l’anima razionale è ciò che può *accogliere* il logos. Il *logos* non è solo parola o ragione, ma principio di ordine, possiamo dire anche *legame* che tiene insieme la molteplice articolazione del senso.

L’anima non “possiede” il logos, ma è attraversata dal logos. È capace di logos perché è già strutturalmente aperta all’ordine del mondo.

Interessante è l’interpretazione di *logos* del filosofo Heidegger come sostantivo greco derivato dal verbo *legein* (λέγειν), che traduce con "radunare" o "esplicare". La traduzione di Heidegger enfatizza il concetto di *riunire* o *raccogliere*, piuttosto che semplicemente *parlare* o *dire*, che sono le traduzioni più comuni. Il filosofo Cacciari specifica che: «nella polemica contro ogni 'umanistica' metafisica della soggettività, sembra che il logos-linguaggio sia chiamato ad ascoltare ciò che il logos trae dal

¹ [https://biblio.toscana.it/argomento/Sostanza%20\(filosofia\)](https://biblio.toscana.it/argomento/Sostanza%20(filosofia))

nascosto e lascia essere innanzi, e pone-innanzi. [...]. Non può darsi effettiva raccolta che nell'**incontro** tra l'accadere "a partire dalla disvelatezza" e il logos come "pensare raccogliente"²».

Quindi, il *logos* partecipa al disvelamento (*aletheia*): ciò che viene detto prende forma proprio nell'atto del dire. Dire e ascoltare non sono due momenti separati. L'ascolto non precede il linguaggio né lo segue: esso accade nel dire stesso. Solo mentre il *logos* dice, qualcosa può essere realmente ascoltato, per questo l'ascolto non è una semplice ricezione passiva. Se non ci fosse il *legein* — il raccogliere e dire del linguaggio — *non potremmo nemmeno sapere che stiamo ascoltando*, né che cosa stiamo ascoltando. Il linguaggio, l'ascolto e la comprensione nascono insieme, come un unico evento di manifestazione del senso.

Il riunire, raccogliere rimanda quindi anche ad una connessione costitutiva, ad un legame.

Se l'*anima* è ciò che può ascoltare il *logos*, perché è già in esso coinvolta, il *logos* è *ciò che lega e disvela* e nell'*anima* trova il suo luogo di manifestazione.

Nella prospettiva greca originaria e poi in quella heideggeriana, l'essere non è qualcosa di chiuso in sé, ma si dà sempre come rapporto, come apertura. ***Essere significa stare-in-relazione***: con il mondo, con gli altri, con ciò che appare.

L'*anima* non è quindi un nucleo separato, ma il modo in cui l'essere umano è esposto e aperto a queste relazioni.

Dire che l'anima è il luogo del logos significa dire che l'anima è strutturalmente relazionale.

2. L'anima principio di vita e movimento, di scelta e responsabilità

Nella riflessione filosofica antica, l'*anima* non è semplicemente un elemento spirituale separato dal corpo, ma il centro vitale che rende possibile ogni forma di esistenza umana. Definirla principio di vita e movimento significa riconoscere che è l'*anima* a dare al corpo la capacità di vivere, agire e orientarsi nel mondo. Ma l'*anima* non è solo ciò che anima: è anche ciò che sceglie, decide e quindi si assume la responsabilità delle proprie azioni. In questa prospettiva, l'essere umano non è guidato dal caso o dalla materia, ma dalla qualità e dall'orientamento della propria interiorità. Per questo l'*anima* diventa, nella filosofia di Platone e non solo, il vero luogo in cui si gioca la *libertà dell'individuo* e il valore morale della sua vita. In effetti, nel mito di Er nel libro X della *Repubblica*, la conoscenza diventa una risposta all'eresia sofistica, secondo cui "non è possibile indagare né ciò che si sa né ciò che non si sa", poiché sarebbe inutile indagare ciò che si sa e impossibile indagare ciò che non si sa.

Ricordiamo allora quanto scrive Platone, ne *Le Leggi* (Νόμοι), nel Libro V:

*ATENIESE: Presti attenzione chiunque ha appena udito ciò che ho detto sugli dèi e sui cari antenati: infatti fra tutti i beni che si possiedono l'anima è quello più divino dopo gli dèi, il più intimo*³.

In quest'opera Platone espone la struttura etico-educativa dello Stato e definisce le virtù che le leggi devono coltivare nei cittadini. Il tema centrale del libro è che lo Stato vive grazie all'educazione, che si ottiene con la ginnastica, per il corpo e con la musica, per l'*anima*.

È necessaria una formazione armonica, che disciplini il corpo e orienti l'anima al bene.

L'educazione non è solo tecnica, ma formazione del carattere.

Platone insiste che le leggi non bastano se l'anima dei cittadini non è educata. L'anima è principio di vita e movimento, come pure di scelta e responsabilità e l'uomo virtuoso deve conformarsi alla temperanza, all'intelligenza, al coraggio e deve combattere contro gli egoismi e gli eccessi delle gioie e dei dolori.

² M. Cacciari, 'Zum Logos das Wort'. *La parola al logos*, "La Rivista di Engramma" n. 100, settembre-ottobre 2012, pp. 72-77 https://www.gramma.it/eOS/index.php?id_articolo=1085

³ Platone, *Le leggi*, <https://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/PlatoneLeggi.pdf>, p. 50.

Nel libro V, evidenzia come l'anima umana sia trascinata da passioni e desideri e la politica debba disciplinarli. Le passioni non vanno abolite, ma ordinate e le leggi devono aiutare il cittadino a mantenere l'armonia tra parte razionale e parte desiderante (non abbiamo qui un'analisi tecnica delle parti dell'anima, come nella *Repubblica*, ma la struttura tripartita emerge implicitamente).

Nel Libro X delle *Leggi*, Platone affronta in modo sistematico il problema dell'anima, collegandolo al fondamento religioso, etico e politico dello Stato. *Qui l'anima non è solo un tema metafisico, ma diventa l'elemento che giustifica le leggi e l'ordine della città.*

Andando in parte fuori dalla teoria delle idee classica, Platone afferma che l'anima è il principio originario del movimento e che tutto ciò che si muove da sé (αὐτοκίνητον) è vivente e dotato di anima. L'anima è dunque causa prima dei fenomeni del cosmo.

Così dicendo Platone vuol mostrare che l'universo è animato e governato da un ordine razionale.

L'ordine cosmico implica quindi la presenza di anime buone e intelligenti.

E come evidenziato precedentemente, le leggi fungono da guida per orientare i cittadini verso il bene; ***le leggi non sono arbitrarie, ma educano l'anima verso il bene. L'anima umana partecipa di questo ordine e deve conformarsi al bene attraverso le leggi.***

La politica diventa quindi un'educazione delle anime⁴.

Sempre Platone, ne *La Repubblica*, nel libro X⁵, vuole mostrare che ***la giustizia*** (virtù per eccellenza in Platone che discende dall'armonia delle tre parti dell'anima, quando ogni parte svolge la propria funzione) ***conviene all'anima*** (perché la rende armoniosa, equilibrata e ordinata) e che la vita virtuosa prepara a scelte migliori nelle reincarnazioni successive.

In effetti, "conoscere è ricordare", in quanto le Idee sono dentro di noi e si possono recuperare tramite il ragionamento e il confronto, la gnoseologia di Platone rappresenta una forma di innatismo, in quanto si basa sulla convinzione che la conoscenza non derivi dall'esperienza sensibile (che funge soltanto da meccanismo sollecitatore del ricordo). Nel mito le anime vengono giudicate, premiate o punite e poi scelgono la nuova vita da incarnare. La scelta dipende dall'esperienza delle vite precedenti e dalla responsabilità individuale. Platone sottolinea la libertà della scelta, ognuno è responsabile del proprio destino e il male nasce dall'apparenza e dall'inganno.

3. Il soggetto coincide con la forma etica dell'anima

Dopo aver evidenziato l'anima in Platone, possiamo rivolgere la nostra riflessione su Aristotele.

Nel quadro della metafisica aristotelica, la ***sostanza*** (οὐσία, ousia) è definita come il sostrato ontologico primario, ciò in cui ineriscono gli attributi e che non inerisce a nient'altro. Aristotele riformula così la dottrina platonica delle idee, negandone l'autonomia ontologica e ricollocando la dimensione essenziale immanentemente negli enti sensibili.

In particolare, la sostanza è il "sinolo" di ***forma***, ossia l'idea platonica come "forma interiore" o essenza, "l'intima natura delle cose" (ad esempio, l'anima razionale è la forma dell'uomo, la sua essenza) e di ***materia***.

La materia pura senza la forma sarebbe totalmente indeterminata, una mera potenzialità. Posto dunque che la materia contribuisce all'individuazione delle forme e che ogni cosa della nostra esperienza sensibile è un ***sinolo***, cioè unione di ***materia e forma***, vi è senza dubbio una diversa rilevanza tra forma, materia e sinolo, in base alla prospettiva utilizzata, in particolare logico-ontologica, che in questo contesto, però, non andremo a definire.

⁴ Platone, *Le leggi*, op. cit..

⁵ Platone, *La Repubblica* <https://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/PlatoneRepubblica.pdf>

Quindi, la *sostanza* si configura come la più importante delle categorie, è *l'unica che definisce l'essenza del soggetto*.

E i singoli individui sono concepiti come composti di materia e di forma e il *principio della vita è individuato nell'anima, senza della quale il corpo (che è materia) è inanimato*, essa è definita come "forma e atto" del corpo, il quale si può considerare allora come sinolo di materia e forma. Nel *De Anima* Aristotele definisce l'anima come «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza»⁶. L'anima è la struttura del corpo.

Se il soggetto, *subiectuom*, è la sostanza, ossia ciò che non muta mai, il costitutivo in un ente, il suo costitutivo essenziale, il fondamento, ossia l'anima, allora non possiamo non trattare l'aspetto etico: la questione del bene e del male.

L'*etica*, in quanto scienza pratica, si occupa di determinare il fine dell'agire umano, cioè il Bene. Questo Bene viene identificato da Aristotele con la felicità (*ἑυδαιμονία*), intesa come fine ultimo a cui tendono tutte le azioni umane. Infatti, mentre alcuni beni sono ricercati in vista di altri – come la ricchezza – deve esistere un bene supremo, desiderato per se stesso, che Aristotele individua proprio nella *felicità*. Nell'*Etica Nicomachea* la felicità è definita come «*attività dell'anima secondo virtù*»: l'eudaimonia consiste quindi nell'esercizio pieno e perfetto delle funzioni razionali dell'anima, che rappresentano ciò che caratterizza specificamente l'essere umano. La classificazione delle *virtù* (etiche e dianoetiche) proposta da Aristotele si sviluppa a partire dalla sua concezione dell'anima: *vegetativa, sensitiva e razionale* (propria degli uomini, che comprende naturalmente la vegetativa e la sensitiva).

Andiamo quindi ad analizzare la dicotomia tra bene e male e le varie forme che il male può assumere, riferendoci all'opera della prof.ssa **A. Fermani** ne "*L'eleganza del bene e le seduzioni del male. In dialogo con Aristotele*"⁷.

Nel *primo capitolo* vengono presentati Bene (Agathon) e Male (Kakon). Entrambi fanno parte dell'ambito etico, ma ciò non li esclude da quello estetico. Infatti, il *buono*, dunque il *bene*, è associato al bello, mentre il *cattivo*, quindi il *male*, è compagno del brutto.

Il bene ed il bello hanno come risultato la felicità, ovvero quell'obiettivo finale a cui tutti gli esseri umani tendono (*télos*). Pertanto, una vita riuscita è una vita ricca di piacevolezza, bellezza e bontà.

Con questa affermazione si introduce un nuovo soggetto, quello del *piacere* (*hedoné*). Questo termine indica però opposte tendenze: ci sono *piaceri bestiali* (bassi) che suscitano un senso di vergogna, poi però ci sono anche i *piaceri purissimi* (elevati) che elevano oltre al livello umano e che non sono mescolati al dolore e sono sia spirituali sia fisici.

Nel testo, la professoressa Fermani ha riportato un passo dall' "*Etica Nicomachea*" di Aristotele:

«Le persone comuni e quelle più rozze la identificano (la felicità) con il piacere: perciò avranno la vita all'insegna del godimento (*bios apolaustikos*). [...] Ora la maggior parte delle persone mostra di essere del tutto simile agli schiavi, dato che opta per una vita animalesca, anche se si difende sostenendo che molti potenti hanno sentimenti simili a quelli di Sardanapalo⁸» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177 b 33).

Leggendo ciò, quindi, percepiamo come Aristotele non giudica il piacere in quanto tale, ma critica la *bios apolaustikos*, la vita dedicata al piacere.

Proseguendo su questa linea, Aristotele non considera le passioni né buone né cattive, in quanto il *pathos* (passione) esterna l'idea di sofferenza come condizione di sopportazione, ma anche come passività: non siamo noi a scegliere di provare una passione. Se l'agire per passione rappresenta un agire volontario, allora è materia di una valutazione etica. Anche qui, però, il filosofo apre le strade

⁶ Aristotele, *De Anima* <https://archive.org/details/EusebiettiAnimaAristotele/mode/2up>

⁷ A. Fermani, *L'eleganza del bene e le seduzioni del male. In dialogo con Aristotele*, Petite Plaisance, 2022.

⁸ A. Fermani, *L'eleganza del bene e le seduzioni del male. In dialogo con Aristotele*, op. cit. p. 9.

<https://www.treccani.it/enciclopedia/sardanapalo/>: si precisa che Sardanapalo, dal nome del re assiro, è un termine per indicare una persona che vive nel lusso più pomposo e nella sregolatezza.

a due tipi di azione: a sangue caldo (agire sulla base delle passioni) e a sangue freddo (azioni premeditate, basate su una scelta e un'analisi).

L'individuo che commette azioni a sangue freddo è doppiamente responsabile dato che ha compiuto l'azione (aver agito sulla scorta dell'habitus) e ha assunto una postura tale da aver reso possibile l'accaduto (aver permesso il radicamento dell'habitus). La *postura* per Aristotele è fondamentale, perché è quella posizione, buona o cattiva, dalla quale dipende l'*emotional training* del soggetto.

In particolare, chi compie ripetutamente azioni virtuose diventa, appunto, un virtuoso, così come chi compie ripetutamente azioni viziose si trasforma in un vizioso.

Compiere buone azioni implica provare piacere, che non a caso è l'ingrediente fondamentale della virtù. Se io però non provo piacere in questi operati, allora non sono una persona virtuosa (un'azione virtuosa, per definizione, non può portare dolore o insoddisfazione).

Riassumendo, dunque, il dolore ed il piacere sono ciò che precede la virtù, ma il piacere poi segue la virtù stessa; poiché un'azione virtuosa è buona, di conseguenza sarà anche bella, piacevole ed elegante, e ripetendola più volte si arriverà ad una vita riuscita.

Nel *secondo capitolo* vengono poi affrontate le varie forme che il male può assumere. Ad ogni virtù (bene) corrispondono due vizi (mali) contrapposti.

«Nobili in un solo modo, ignobili in tanti modi»⁹ (Aristotele *Etica Nicomachea* II, 6, 1106 b 35).

Ad esempio, al giusto mezzo dell'amicizia corrisponde il vizio dell'adulazione e dell'ostilità, alla virtù della saggezza combaciano il vizio dell'ingenuità e della furbizia, e così via.

I *mali* o *vizi* esprimono due forme sbagliate (per eccesso o per difetto) rispetto al giusto mezzo, che invece è rappresentato da una vita bella, corretta e dalla capacità di gestire le passioni. Il male poi può essere sia compiuto sia patito, così come esiste il *male cattivo* ed il *male incidentale*.

Ogni essere umano, in quanto tale, patisce il male, dunque prova *dolore* per qualcosa. Anche qui però Aristotele ci viene in aiuto affermando che il dolore (basanos) deve imparare ad essere gestito, perché può essere visto come una forma di *catarsi*: possiamo, anzi, dobbiamo cogliere l'insegnamento attraverso il dolore per essere virtuosi (il male patito può essere visto quindi come un'opportunità).

Il dolore, però, è capace di trovare posto e ricevere un senso solo in una vita dallo stile sano ed equilibrato. Per ottenere ciò sono necessari sforzi e sacrifici, ma soprattutto impegno e coraggio (umano).

Nell' "*Etica Nicomachea*" Aristotele spiega che:

«il coraggio è una cosa bella, e quindi lo è anche il suo fine; ogni cosa, infatti, si definisce in riferimento al fine. Quindi per il bello, il coraggioso sopporta e compie le azioni che derivano dal coraggio» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 10, 1115 b 21-22)¹⁰.

Dunque, detto questo, possiamo affermare che **il coraggio opera in vista del bello: il dolore sfigura, il coraggio restituisce bellezza e dignità.**

Nel caso del *male*, il problema della responsabilità comprende la gestione del male e il male compiuto. A questo ultimo proposito viene quindi introdotto il concetto di *errore*.

I modi di sbagliare sono tanti, in particolare la prof.ssa Fermani, in questo capitolo, analizza il concetto di ἀμαρτάνω (hamartánein), che letteralmente significa *fallire il colpo*, non centrare il bersaglio. Le figure retoriche del bersaglio e dell'arciere giocano un ruolo importante nella comprensione dello sbaglio e di chi sbaglia.

Il *virtuoso* mira il bersaglio e fa centro, perché ragione e desiderio dialogano per centrare con eleganza e senza sforzo l'obiettivo; l'*incontinente* (akrates), che non è capace di dominarsi, ha la vista acuta ma non mira (es. l'ubriaco); il *malvagio* (akolastos) pur facendo centro sbaglia, ovvero non centra l'obiettivo corretto, in quanto è convinto di ciò che sta facendo e non si mette in discussione.

⁹ Ibidem, p. 16.

¹⁰ Ibidem, p. 21.

Quest'ultimo individuo, per Aristotele, è il peggiore, perché ignora di sbagliare, quindi vede male, è obnubilato; tale ignoranza va biasimata (e non scusata) ben due volte proprio perché si è accecato da solo. Le fantasie del male sono complesse e anche se nessuno vuole il male (neppure i malvagi) viene compiuto comunque in molti modi dagli esseri umani, questo perché sono incontinenti (deboli, non riescono a non fare una cosa, pur sapendo che non va fatta), o perché sono viziosi (mirano a qualcosa che credono sia buono, ma non lo è).

Nel *terzo capitolo* si continua l'analisi di figure come l'incontigente ed il malvagio. In particolare, partendo nuovamente dall' "*Etica Nicomachea*", si esamina come:

«Le persone malvagie (*phauloi*) sono divorate (*gemousin*) dal pentimento (*metameleia*)» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 4, 1166 b 24-25)¹¹,

per questo, per definizione, l'incontigente è dunque profondamente scisso dato che una parte della sua anima prova dolore a causa del vizio e un'altra parte prova piacere (*anime in conflitto*):

«una parte [dell'anima] prova dolore a causa del suo vizio e si astiene da certe azioni, mentre una parte prova piacere, e una parte tira da un lato, l'altra dall'altro, come se volesse farlo a pezzi»¹².

L'elemento che emerge da questa situazione è sicuramente *l'assenza di forza*, in quanto l'incontigente è incapace di esercitare un controllo (*kratein*) su se stesso.

La contrapposizione tra *ragione* e *desiderio*, il caos dell'anima e l'incapacità di resistere alle passioni portano alla *metameleia*, ovvero il mutamento proposito causato dal pentimento.

Pentirsi fa parte del processo di catarsi, e infatti significa capire che si può essere migliori di quello che si è stati in passato e che si è attualmente.

Rendersi migliori comporta l'aver "cura di sé".

Questa doppia faccia della medaglia viene anche analizzata da Platone, che istituisce uno stretto legame tra cura e miglioramento.

La *volontà di cambiare rotta* non implica solo una *conversione dal male al bene*, ma anche un percorso di innalzamento verso il vertice di tutte le idee: *ci accompagna verso il Bene ed il Bello*.

In questo percorso, il soggetto, sostanza, *anima*, è un *essere essenzialmente relazionale*, poiché non esiste in isolamento, ma si definisce attraverso il suo rapporto con il corpo, con gli altri e con il mondo. Nell'esperienza etica, l'anima non è una realtà chiusa in sé, ma si realizza nell'agire, nelle scelte e nelle relazioni che l'individuo intrattiene. In particolare, l'esercizio delle facoltà razionali e morali dell'anima avviene sempre in un contesto di relazione: con la comunità, con le leggi, con i valori condivisi. Per questo la cura dell'anima non riguarda solo la dimensione interiore, ma anche il modo in cui l'uomo vive con gli altri, riconoscendo nella relazione il luogo in cui l'anima si esprime e si compie.

La filosofa H. Arendt in *Vita attiva* riflette sull'importanza della partecipazione pubblica della responsabilità politica e della condizione umana, ponendo particolare enfasi sull'importanza dell'azione individuale e collettiva. In fondo, «l'essere umano non può vivere una vita pienamente realizzata se non partecipa attivamente alla vita pubblica e politica. Questo non significa soltanto votare o candidarsi per una carica, ma implica anche essere attori consapevoli nelle relazioni sociali, nelle decisioni comunitarie e nelle questioni morali»¹³.

3. Oltrepassare i limiti

Come posso essere un "essere in relazione"?

¹¹ Ibidem, p. 29.

¹² Ivi, p. 29.

¹³ <https://vivereconfilosofia.it/la-vita-attiva-linsegnamento-di-hannah-arendt-e-il-suo-significato-nella-quotidianita/>

Per essere aperti all'ulteriore, non possiamo non richiamarci alla *metafisica*, la quale si serve del *logos*, nel senso che fonda il proprio pensiero sul dire razionale e concettuale come via privilegiata per comprendere l'essere. Il pensiero, in quanto anche sillogismo, ragionamento dimostrativo, lega parole e pensieri secondo leggi.

Ma per arrivare dove? Al fondamento, all'arché, alla radice, a Dio.

Questa metafisica ha aperto la strada anche alla sua critica.

Con Kant avviene una svolta: il *logos* non è più solo metodo empirico, ma diventa struttura trascendentale, però, in fondo, noi viviamo nel mondo noumeno, attraverso la morale.

L'uomo tende continuamente ad oltrepassare i limiti.

Ed ecco, quindi, emergere la filosofia di Nietzsche, la rivoluzione scientifica (con la quale ci siamo accorti dei *limiti*), l'età moderna e postmoderna, dove non c'è più il sapere deduttivo della matematica, ma assistiamo alla frammentazione geografico-storica.

Il moderno è frammentazione, le promesse di unità sono fallite. Il moderno appare come un'epoca che, avendo perso un principio relazionale originario, cerca l'unità in costruzioni concettuali totalizzanti, le quali finiscono per smarrirsi proprio perché non riescono più a tenere insieme la pluralità del reale. Nel ***postmoderno rimane ancora la frammentazione***: pensiamo a Escher, incisore e grafico olandese e alla sua *Relatività* del 1953, «un condominio “impossibile” composto da tante scene possibili, tante quante i punti di vista incomunicabili dei soggetti coinvolti», metafora visiva della *frammentazione* e della relatività della percezione¹⁴.

Se *logos* significa *unire* e questa visione della società ci ha portato tanto dolore e frammentazione, meglio il “pensiero debole” come suggerito dal filosofo Vattimo?

Vattimo riprende e sviluppa alcune intuizioni del postmodernismo e della decostruzione di Derrida, criticando il *pensiero forte*, cioè la tendenza della metafisica e della scienza moderna a ridurre tutto a leggi universali, principi assoluti o verità eterne.

4. Metafisica del bene

Una possibile via per uscire da questa impasse tra “pensiero forte” e “pensiero debole” la possiamo avere riferendoci a *San Bonaventura*. Il principio unico, assoluto, è sì l'Essere, ma non inteso come “ultimo”, ma come bene. In questa prospettiva passiamo dall'ontologia all'etica e quindi alla “*metafisica del bene*”, non più dell'Uno.

La relazione diventa la chiave della Metafisica. Così facendo, **Dio non è semplicemente un fondamento ultimo e astratto dell'essere, ma è primariamente il Bene Sommo (summum bonum) che per sua natura si diffonde e comunica se stesso.** Questa prospettiva pone l'accento sulla fecondità e la carità divine, piuttosto che su un concetto puramente metafisico e statico di fondamento¹⁵.

Come fare una metafisica del bene?

Rifacendoci al concetto di “*scompiglio*” in Lévinas, che nell'opera “Totalità e Infinito” (1961), perché indica il modo in cui ***l'incontro con l'Altro interrompe l'ordine abituale del soggetto e del mondo.*** Lo *scompiglio* è la frattura del soggetto rispetto alla propria sicurezza e autonomia.

Il soggetto non può più pensarsi come centro assoluto: è sospeso nel legame etico con l'Altro. Mentre la metafisica tradizionale cerca un principio unitario, stabile e ordinato, lo *scompiglio* di Lévinas: rompe le gerarchie consolidate, mostra la priorità dell'etica sulla totalità dell'essere, rende evidente che la relazione con l'Altro è precedente e superiore a qualsiasi costruzione concettuale.

Lo *scompiglio* non è caos senza senso, ma apertura a responsabilità e cura.

¹⁴ <https://laricerca.loescher.it/filosofia-e-scienza-in-escher/>

¹⁵ M. Melone, *La vita di Dio, summa bonitas et caritas, nel mistero della trinità: il fondamento della comunione e della creazione* https://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2014_007-023_meloni.pdf

È il momento in cui il soggetto si accorge della dipendenza dall'Altro, dell'impossibilità di ridurre l'altro a oggetto.

Anche l'umanesimo cinese classico, inoltre, concepisce l'uomo come un essere in relazione con gli altri, con un impegno politico e morale. La virtù è vista come potere, in quanto l'individuo può influenzare la moralità degli altri. Secondo il pensiero confuciano, la perdita dell'umanità avviene quando l'individuo non si impegna attivamente a diventare umano, ossia a seguire il principio di evitare la sofferenza e non causare dolore agli altri.

Anche la filosofia del nostro tempo, il *postumanesimo*, sfida l'antropocentrismo e riflette sulla relazione tra l'uomo e il non-umano. Concetti come il *transumanesimo*, che esplora le possibilità di andare "al di là dell'umano" tramite l'integrazione con la tecnologia, come nel caso delle macchine e dell'intelligenza artificiale, emergono come nuovi paradigmi. La filosofa Rosi Braidotti, per esempio, propone un concetto allargato e distribuito di soggetto, suggerendo che l'uomo non è solo un cervello in un corpo, ma è definito da flussi relazionali che lo connettono al non-umano e alla natura. ***L'umanità, quindi, non è una condizione statica, ma un continuo processo di "diventare umano", che si realizza attraverso le relazioni e la creatività.***

L'identità umana nasce dall'equilibrio fragile tra ciò che siamo interiormente e le relazioni che intrecciamo. L'uomo deve rischiare di perdersi, sempre in dialogo tra forma, coscienza e sguardo dell'altro.

Bibliografia e Sitografia

Fermani A., *L'eleganza del bene e le seduzioni del male. In dialogo con Aristotele*, Petite Plaisance, 2022

Aristotele, *De Anima* <https://archive.org/details/EusebiettiAnimaAristotele/mode/2up>

Cacciari M., 'Zum Logos das Wort'. *La parola al logos*, "La Rivista di Engramma" n. 100, settembre-ottobre 2012, pp. 72-77 https://www.gramma.it/eOS/index.php?id_articolo=1085

<https://laricerca.loescher.it/filosofia-e-scienza-in-escher/>

<https://vivereconfilosofia.it/la-vita-attiva-linsegnamento-di-hannah-arendt-e-il-suo-significato-nella-quotidianita/>

<https://www.pitturiamo.com/it/quadro-moderno/le-relazioni-xcm-385583.html>

<https://www.treccani.it/enciclopedia/sardanapalo/>

Melone M., *La vita di Dio, summa bonitas et caritas, nel mistero della trinità: il fondamento della comunione e della creazione* https://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2014_007-023_meloni.pdf

Platone, *La Repubblica* <https://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/PlatoneRepubblica.pdf>

Platone, *Le leggi* <https://www.ousia.it/content/Sezioni/Testi/PlatoneLeggi.pdf>