

RÉMI
BRAGUE

ANCORE
NEL CIELO

L'INFRASTRUTTURA METAFISICA



T R A N S I Z I O N I

INDICE

Prefazione	7
I. <i>La metafisica come sapere e come vissuto</i>	9
1. Da un libro a un sostantivo, poi a un aggettivo	9
2. Una disciplina filosofica	10
3. Una dimensione dell'umano	12
4. Un'assenza da compensare	15
II. <i>La metafisica rimessa al suo posto</i>	17
1. La distruzione moderna della metafisica	17
2. La metafisica come rafforzativo della fisica	20
3. L'esodo kantiano	22
III. <i>Il rifiuto nichilista della metafisica come pessimismo</i>	27
1. L'ascesa del nichilismo	27
2. Nichilismo e pessimismo	29
3. La convertibilità dei trascendentali	31
4. Il desiderio del bene	35
IV. <i>L'essere come esistenza bruta e la contingenza della vita</i>	37
1. La riduzione dell'essere all'esistenza	37
2. La deriva volontaristica	39
3. La contingenza della vita	40
4. L'invidia di se stessi	43
V. <i>Imbarco, autonomia e chiusura</i>	45
1. Sulla stessa barca	45
2. L'autonomia	46
3. La società immanente	48
4. Facilità del nulla	50

VI.	<i>Il suicidio e l'amore della vita</i>	51
	1. Del suicidio	51
	2. Suicidio e immortalità	53
	3. Amare vivere e amare la vita	56
VII.	<i>L'autodistruzione dell'umanità</i>	59
	1. Farla finita con l' 'animale metafisico'	59
	2. Le armi del suicidio	61
	3. Il peso di ciascuna generazione	63
	4. Il suicidio collettivo	65
VIII.	<i>La vita, con quale diritto?</i>	69
	1. Mortalità e natalità	69
	2. Il diritto di procreare	71
	3. La fine della contingenza	74
	4. La produzione dell'umano	75
IX.	<i>Al di qua del bene e del male</i>	79
	1. Il secolo dell'Essere	79
	2. La base infra-morale della morale	81
	3. L'ateismo incapace di suscitare la vita	85
	4. Il bus abusivo	86
X.	<i>La metafisica come oggetto di libertà</i>	89
	1. Ritorno a Platone	89
	2. La libertà fino in fondo	91
	3. La libertà e il Bene	93
	4. Il sacrificio	96
	5. La fede o la morte	97
	Conclusione	99

III. Il rifiuto nichilista della metafisica come pessimismo

Proverò qui a dire qualcosa sul rapporto tra la metafisica e l'uomo, in continuità con lo sforzo dei filosofi che ho citato. Mi porrò a un livello ovviamente molto più modesto del loro, e più piattamente concreto. Vorrei interrogarmi sul modo in cui una dottrina centrale della metafisica rende possibile l'esistenza dell'uomo, intesa nel senso più banale della sua presenza sulla terra.

1. *L'ascesa del nichilismo*

Per fare questo, devo iniziare attirando l'attenzione su un secondo fenomeno della cultura europea, parallelo all'abbandono della metafisica, che esso prolunga e radicalizza, avendo nel contempo conseguenze pratiche. Parlo della potente ascesa di ciò che chiamiamo 'nichilismo'.

Il termine appare alla fine del XVIII secolo, probabilmente in Jacobi, che gli conferisce subito una coloritura peggiorativa¹. Percorre con discrezione il XIX secolo, inizialmente in Germania e poi soprattutto in Russia, dove assume una dimensione politica terroristica.

Il nichilismo riceve infine un'orchestrazione e una consacrazione filosofica del tutto particolare in Nietzsche, che

¹ Sulla storia del termine, si veda la sintesi di F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996; sui suoi esordi, si veda l'antologia D. Arendt (hrsg.), *Nihilismus. Die Anfänge. Von Jacobi bis Nietzsche*, introduzione, Hegner, Köln 1970, pp. 9-106; sullo sfondo del fenomeno, si veda S. Rosen, *Nihilism. A Philosophical Essay*, Yale University Press, New Haven 1969 e C. Cunningham, *Genealogy of Nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*, Routledge, London-New York 2002.

vi vede il fenomeno destinato a dominare la storia dei due secoli successivi². Per lui, il nichilismo è «il più sinistro fra tutti gli ospiti», «il pericolo dei pericoli»³.

Nietzsche non progettava di resistere al nichilismo opponendosi, tentando di costruire barriere o dighe. Cercava, al contrario, di superarlo spingendolo fino in fondo. Il nichilismo si sarebbe allora rovesciato e sarebbe passato dallo stadio passivo al «nichilismo attivo», secondo un'espressione che appare sicuramente per la prima volta nel lungo frammento redatto a Lenzer Heide (Grigioni) e datato 10 giugno 1887⁴. In tal modo, il nichilismo potrebbe divenire, tra le mani dei suoi creatori, un efficace martello⁵, che distrugge ma anche scolpisce. Il nichilismo potrebbe eliminare le razze degeneranti e in via di estinzione e sgombrare così la strada a un nuovo ordinamento⁶. Sono espressioni dal suono sgradevole. Ma rassicuriamoci: non c'è alcun bisogno di organizzare carestie, purghe o genocidi di massa come quelli di cui il XX secolo non è stato avaro. E neppure di far esplodere ordigni infernali, come già sapevano fare i nichilisti russi dei quali Nietzsche era contemporaneo.

In effetti, il nichilismo ha un esito immanente, un'«opera» (*Tat*) sua propria che è il suicidio. Nietzsche rimprovera al cristianesimo di aver reso sopportabile la vita a coloro che avrebbero dovuto essere «purificati», convincendoli invece della loro immortalità⁷. Nelle condizioni normali che si trat-

² F. Nietzsche, *Frammento* 11 [119], novembre 1887-marzo 1888, *KSA*, t. XIII, p. 56; si veda anche *Frammento* [411], pp. 189-190 [trad. it. *Frammenti postumi. 1887-1888*, in *Opere*, vol. VIII, t. II, Adelphi, Milano 1991, pp. 265 e 392].

³ *Frammento* 2 [100], poi [127], autunno 1885-autunno 1886, *KSA*, t. XII, p. 109, poi p. 125 [trad. it. vol. VIII, t. I, pp. 98 e 112].

⁴ *Frammento* 5 [71], § 13, estate 1886-autunno 1887, *KSA*, t. XII, p. 216 [trad. it. vol. VIII, t. I, p. 240].

⁵ *Frammento* 2 [101], autunno 1885-autunno 1886, *KSA*, t. XII, p. 111 [trad. it. vol. VIII, t. I, p. 98].

⁶ *Frammento* 35 [82], maggio-luglio 1885, *KSA*, t. XI, p. 547 [trad. it. vol. VII, t. III, p. 223].

⁷ *Frammento* 14 [9], primavera 1888, *KSA*, t. XIII, p. 222 [trad. it. vol. VIII, t. III, p. 13].

ta di ristabilire dopo la parentesi cristiana, coloro che non sopportano il nichilismo si eliminano da soli, in una sorta di selezione naturale. In tal modo, il nichilismo, spinto ai suoi estremi, potrebbe auto-superarsi (*Selbstüberwindung*)⁸ o, se mi si permette l'immagine, distruggersi da sé come un parassita è coinvolto nella morte dell'albero di cui aveva iniziato a vivere e che finisce con l'uccidere.

Verso la fine del XX secolo, il nichilismo assume con il filosofo italiano Gianni Vattimo (nato nel 1937) una tonalità più sorridente. Spesso si definisce la sua posizione filosofica come «nichilismo gaio». La formula non è sua, ma del suo compatriota più anziano, e oggi scomparso, Augusto Del Noce, che la utilizzava con una sfumatura critica di amara ironia. Non so se Vattimo l'abbia fatta propria. Sta di fatto che essa rende piuttosto bene il modo in cui il pensatore italiano mette in luce gli aspetti positivi del nichilismo, le opportunità che esso rappresenta per la libertà degli uomini e per una pacifica organizzazione della loro vita comune⁹. Nella pratica, il nichilista così inteso vuole essere l'esatto contrario di quanto suggeriva il termine nella Russia zarista: lungi dal cercare la distruzione, il nichilista è incapace di morire per una qualsiasi causa, e ancor meno tentato di uccidere per essa – semplicemente perché non crede in alcuna causa.

In tal modo, il nichilismo rischia di assumere aspetti del tutto concreti, seppure perfettamente discreti. Si fa, se non gaio, quantomeno *soft*.

2. Nichilismo e pessimismo

Che sia un bene o un male, come caratterizzare il nichilismo? Nietzsche ne traccia la genealogia a partire dal pessi-

⁸ Frammento 9 [127], autunno 1887, KSA, t. XII, p. 410 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 65]; Frammento 13 [4], inizio del 1888-primavera 1888, KSA, t. XIII, p. 215 [trad. it. vol. VIII, t. III, p. 5].

⁹ G. Vattimo, *La fine della modernità*, cap. I: «Apologia del nichilismo», Garzanti, Milano 1985, pp. 27-38.

mismo¹⁰. Per lui 'nichilismo' è in primo luogo un'espressione più chiara che può sostituirsi a 'pessimismo'¹¹, il quale non va inteso nel senso affievolito che ha oggi, che è innanzitutto psicologico, ma in tutto il suo rigore, nel senso che gli aveva dato Schopenhauer, che d'altronde ne è forse stato l'inventore. Si trattava, per il pensatore tedesco, di sostenere esattamente il contrario della formula opposta, l' 'ottimismo'. Neppure questo termine è creazione di un filosofo: esso appartiene sicuramente a Voltaire che, nel suo *Candido* (1759), aveva voluto farsi beffe della visione del mondo che Leibniz sviluppava nella *Teodicea* (1710). L'ottimismo suppone che il mondo presente sia il migliore di tutti i mondi possibili. Un mondo ancora migliore sarebbe impossibile. In effetti, perché lo fosse, bisognerebbe che esistessero insieme stati di cose che si escludono reciprocamente e non sono quindi possibili nello stesso tempo («compossibili»). Simmetricamente, il pessimismo suppone che il mondo esistente sia il mondo peggiore di tutti e che, se fosse ancora peggiore, non potrebbe semplicemente sussistere. Notiamo di sfuggita che l'idea per la quale un mondo totalmente cattivo, una sorta d'inferno, non potrebbe esistere rappresenta un ultimo omaggio (come l'ipocrisia è un omaggio del vizio alla virtù) reso all'identità fra l'Essere e il Bene, su cui presto tornerò.

Lo stesso Nietzsche propone una definizione del nichilismo. Esso proviene dal radicale rifiuto del valore, del senso, di tutto ciò che rende qualcosa auspicabile. Consiste nel fatto che i più alti valori si svalutano¹². Ha la convinzione che l'esistenza sia insostenibile, unita all'intuizione secondo

¹⁰ F. Nietzsche, *Frammento* 35 [45], maggio-luglio 1885, KSA, t. XI, p. 532 [trad. it. vol. VII, t. III, p. 209]; *Frammento* 2 [131], autunno 1885-autunno 1886, KSA, t. XII, p. 129 [trad. it. vol. VIII, t. I, p. 117]; *Frammento* 9 [107], autunno 1887, KSA, t. XII, p. 396 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 53]; *Frammento* 10 [192], KSA, t. XII, p. 571 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 211].

¹¹ *Frammento* 17 [3], maggio-giugno 1888, § 3, KSA, t. XIII, p. 522 [trad. it. vol. VIII, t. III, p. 311].

¹² *Frammento* 2 [127], autunno 1885-autunno 1886, KSA, t. XII, p. 125 [trad. it. vol. VIII, t. I, p. 113], poi *Frammento* 9 [35], autunno 1887, KSA, t. XII, p. 350 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 12].

la quale non abbiamo alcun diritto di postulare un al di là delle cose che potrebbe riscattarle¹³.

Per comprendere questa definizione dobbiamo ovviamente chiarire anzitutto che cosa significa 'valori'. Ma l'uso di questo termine presuppone esso stesso un mutamento nella comprensione del bene. Bisogna dunque decifrarlo come un sintomo, non prenderlo come una denominazione a sé.

Da parte mia, proporrei di comprendere il nichilismo per una via anch'essa negativa, partendo dall'etimologia del termine, formato sul latino *nihil*, 'nulla'. Chiederei, per così dire, *di quale sorta di essere* il nichilismo affermi il nulla. Ora, mi sembra chiaro che il nichilismo, così come è definito dallo stesso Nietzsche, costituisce un attacco contro una tesi particolare, ma centrale, della metafisica classica, che trova la sua formulazione lungo tutto il corso di quest'ultima, alla quale ancora si riferiva Leibniz con il suo 'ottimismo'.

Intendo parlare di ciò che la scolastica chiama tradizionalmente la «convertibilità dei trascendentali». Tale termine tecnico significa che, di tutto ciò che è, possiamo dire, in quanto è, che è anche uno, buono, e vero. La dottrina ha un'applicazione pertinente in modo speciale: l'identificazione tra l'Essere e il Bene¹⁴. Essa governa il rapporto tra ciò che è e ciò che deve essere. Pensa il rapporto come se fosse in ultima analisi un'identità, sicché l'essere 'vale la pena' di essere.

Qui di seguito, non parlerò dunque della metafisica in generale, ma di questa sola tesi.

3. *La convertibilità dei trascendentali*

La tesi suddetta si trova già nei filosofi greci. Vi è sostenuta due o tre volte con più o meno rilievo, sotto forma di un'equazione semplicissima: ciò che è – è buono.

¹³ Frammento 10 [192], autunno 1887, KSA, t. XII, p. 571 [trad. it. vol. VIII, t. II, p. 211].

¹⁴ Si veda J. Van de Wiele, *Het thema «ens et bonum convertuntur»*, «Tijdschrift voor Filosofie», 26, 1964, pp. 186-252.

Aristotele colloca quest'affermazione nel quadro di una visione globale della natura, che ritiene si sforzi sempre di raggiungere quanto vi è di meglio¹⁵. Per l'uomo virtuoso, «serio» (*spoudaios*), essere è un bene¹⁶. Ma così accade perché un uomo simile percepisce la realtà non da un qualunque punto di vista soggettivo, ma così com'è, senza la deformazione provocata dal punto di vista dell'uomo perverso. In effetti, le cose che sono sono, per ciò stesso, buone. La formula si può leggere nel successore immediato di Aristotele, Teofrasto: «Gli [...] esseri sono e sono sempre stati buoni» (*ta [...]onta kalos etukhen onta*)¹⁷. La stessa tesi si trova anche sotto forma di disuguaglianza, sostenuta almeno una volta da Aristotele: «L'Essere è meglio del Nulla» (*beltion [...] to einai tou mè einai*)¹⁸.

Infine, taluni pensatori sono più radicali e sostengono decisamente l'equazione nella sua forma positiva: l'Essere è identico al Bene. Così Plotino: «L'Essere è amabile, perché si *identifica con il Bello*, e così il Bello è desiderabile perché non è diverso dall'Essere» (*dio kai to einai potheinon estin, oti tauton to kalo erasmion, oti to einai*)¹⁹. Questa tesi neoplatonica entra nel Medioevo arabo, e poi latino, in particolare grazie alla mediazione del *Liber de causis*²⁰.

Per Aristotele, le ragioni dell'identificazione tra l'Essere e il Bene sono due.

¹⁵ Aristotele, *Fisica*, VIII, 6, 259a10-12; *Del Cielo*, II, 5, 288a2-3; *Il sonno e la veglia*, 2, 455b17-18; *Le parti degli animali*, I, 5, 645a16-26; *Della generazione degli animali*, I, 4, 717a15-16; II, 6, 744b16-20.

¹⁶ Aristotele, *Etica eudemia*, I, 8, 1217b25-35; *Etica nicomachea*, I, 4, 1166a19.

¹⁷ Teofrasto, *La Metafisica*, La vita felice, Milano 1994, p. 59.

¹⁸ Aristotele, *Della generazione degli animali*, II, 1, 731b30.

¹⁹ Plotino, *Enneadi*, V, 8 [31], 9, 40-41 (il corsivo è nostro); si veda anche V, 5 [32], 9, 37-38 (implicito). I due passi non hanno equivalente arabo nella *Teologia di Aristotele*.

²⁰ *Liber de causis*, XIX (XX), § 158 (ed. araba, Herder, Freiburg 1882, p. 96: *Wa-l-khayr wa-l-huwiyya shay' wâhid*; ed. latina, Meiner, Hamburg 2003, p. 40: *bonitas [et virtus] et ens sunt res una*). Il passo non ha un chiaro equivalente nel corrispondente passo di Proclo, che altrove sostiene anzi il contrario: Proclo, *Elementi di teologia*, § 8.

1. L'Essere è determinato (*horismenon*)²¹. Aristotele si ricollega qui al suo maestro Platone, che insisteva sul nesso tra il bene e la misura²².

2. L'Essere è l'oggetto di un desiderio universale, ogni cosa desidera l'Essere²³.

Quanto affermano i Greci della tradizione filosofica classica si ritrova anche nell'altra fonte della cultura occidentale, la Bibbia. Su questo punto, le due città simboliche, Atene e Gerusalemme, sono concordi²⁴. La stessa affermazione è in effetti implicita nell'ammirazione che il Creatore esprime per la sua opera una volta compiuta, stando al primo racconto della creazione: ciò che Dio ha appena creato, e che era già «buono» preso giorno per giorno, pezzo per pezzo, una volta considerato nella sua totalità compiuta è «molto buono», il che d'altronde significa anche «molto bello» (*tôv meod: Gen 1,31*). Sembra che il passo abbia avuto il dono di irritare al massimo Schopenhauer, che lo cita più volte, nel greco della traduzione dei Settanta (*panta kala lian*)²⁵. Il filosofo tedesco, che detestava l'Antico Testamento e tutto quanto era ebraico, qui dà quanto meno prova di lucidità nell'identificare i suoi nemici.

Nell'ebraismo posteriore, i saggi del Talmud, commentando questa fortissima affermazione della Bibbia, si sono anche spinti oltre. Uno di essi ha proposto, secondo un abituale artificio interpretativo, di leggere *tôv mawd*, cioè «la morte è un bene», inglobando così nell'affermazione quella

²¹ Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 9, 1170a26-27.

²² Platone, *Filebo*, 25d e 64d-66e.

²³ Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 9, 1170a26-27.

²⁴ È curioso che L. Šestov, nel libro che porta questo titolo, abbia sottolineato che Plotino fa eco alla Genesi: *Atene e Gerusalemme*, I, 7, Bompiani, Milano 2005, p. 304.

²⁵ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, 4, cap. XLVIII, in *Sämtliche Werke*, t. II, Wissenschaftliche Burgesellschaft, Darmstadt 1980, p. 795 *passim* [trad. it. *Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 641].

che sembra comunque essere la più insormontabile delle negazioni²⁶.

Nel Medioevo, le due correnti 'greca' ed 'ebraica' confluiscono. Nulla di sorprendente, dunque, nel fatto che l'identificazione tra l'Essere e il Bene venga ripresa da pensatori appartenenti alle tre grandi religioni. Possiamo citare come esempio, tra i musulmani, Avicenna: «Ciò che è veramente oggetto del desiderio è l'Essere, di conseguenza l'Essere è Bene puro e perfezione pura» (*fa-yakúna al-mutashawwaq bi-l-haqqah al-wujûd, fa-l-wujûd khayr mahd wa-kamâl mahd*)²⁷. Tra gli ebrei, si incontra la stessa formula in Maimonide: «Ogni Essere è buono, tutto è buono poiché è Essere» (*wa-kullu wujûd khayr {...} kulluhu khayran idh huwa wujûd*)²⁸.

Nell'Occidente latino, l'identificazione tra l'Essere e il Bene viene anche formalizzata nella dottrina dei trascendentali, alla quale ho già accennato. Come ricordavo, questi ultimi sono in effetti detti «convertibili»: a tutto ciò cui può essere applicato un trascendentale qualsiasi possono essere applicati anche tutti gli altri – ente, uno, bene, vero.

In particolare, tutto ciò che è, per il semplice fatto che è, è buono. L'identificazione è già in Agostino: «Tutto ciò che è, in quanto è, è buono» (*omne {...} quod est, in quantum est, est bonum*)²⁹. Tommaso d'Aquino riprende l'affermazione e la tratta tematicamente in un articolo della *Summa theologiae* che le è dedicato³⁰. Tutto ciò che è, in quanto è,

²⁶ Rabbi Meir in *Bereshit Rabba*, 9, 5, t. I, Wahrmann, Gerusalemme 1965, p. 70. L'esegesi di Meir è ancora citata nell'XI secolo da Rachi *ad loc.*, in *Miqra'ôt gedôlôt*, Eshkol, Gerusalemme 1976, p. 8b.

²⁷ Avicenna, *Shifâ'* [*Metafisica*], VIII, 6, ed. araba, M. al-Bâbî al-Halabî, Il Cairo 1960, p. 355, 14-16/806 (ed. latina, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1980, p. 412: *Id {...} quod vere desideratur est esse, et ideo esse est bonitas pura et perfectio pura*).

²⁸ Maimonide, *Le guide des égarés*, III, 10, 5-6, Junovitch, Gerusalemme 1929, p. 317 [trad. it. *La guida dei perplessi*, parte terza, cap. X, UTET, Torino 2003, p. 536; la traduzione italiana recita: «ogni esistenza è un bene»].

²⁹ Agostino, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, § 24; si veda anche *De vera religione*, XI, 21.

³⁰ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I a, Q. 5, A. 3: *utrum omne ens sit bonum*. Si veda anche *De veritate*, Q. 21, A. 2.

è buono. In effetti, spiega, ciò che è è in atto, e ogni atto è perfezione. La perfezione è oggetto di desiderio. Altrove, Tommaso è più esplicito: «Tutto ciò che è, in quanto ente, è necessariamente buono; infatti ogni <cosa> ama e brama di conservare il proprio essere, e lo dimostra lottando contro la propria distruzione» (*omne {...} enim quod est, inquantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est, quod contra pugnat unumquodque suae corruptioni*)³¹.

4. *Il desiderio del bene*

Il segno che prova l'identità tra l'Essere e il Bene è dunque il desiderio di essere che si incontra in ogni cosa, desiderio evocato da Aristotele, poi da Avicenna e da Tommaso d'Aquino. Tutto dipende, allora, dal valore che si conviene di accordare a un tale desiderio.

La metafisica classica lo concepisce come una prefigurazione di ciò che, nell'uomo, è la volontà. Quest'ultima, secondo la definizione stoica, è un desiderio rischiarato dalla ragione³². Negli esseri irrazionali, il desiderio è guidato da ciò che per loro svolge il ruolo di ragione, cioè dall'istinto negli animali e da facoltà ancor più oscure nelle piante, e a maggior ragione nei minerali.

Il Bene, che è l'oggetto a cui mira la volontà, anche nelle sue prefigurazioni, può variare secondo i casi. Il bene che la pietra 'vuole' cercando di guadagnare il suo luogo naturale, quindi cadendo, non è dello stesso tipo di quello che 'vuole' la pianta stendendo le sue fronde e affondando le sue radici nel terreno. Non è neppure lo stesso di quello che 'vuole' l'animale mettendosi in cerca del cibo e del suo partner

³¹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, II, 41, Editio leonina manualis, Roma 1934, p. 131b; il *De veritate* cita Boezio, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 11. Si veda anche Meister Eckhart, *Liber paraboliarum genesis*, n. 103, in *Lateinische Werke*, t. I, Kohlhammer, Stuttgart 1964, pp. 568-569.

³² Cicerone, *Tusculanes*, IV, 6, 12. Per il contesto, si veda H. von Arnim (hrsg.) *Stoicorum veterum fragmenta*, t. III, § 431-442, Teubner, Stuttgart 1978, pp. 105-108.

sessuale. E infine, coincide ancor meno con il bene che *vuole* (stavolta in senso proprio) l'uomo in tutta la gamma delle sue attività.

Tommaso d'Aquino colloca il rapporto con il Bene in una teoria più o meno esplicita della Provvidenza, che per lui si concretizza per gradi lungo la scala degli esseri³³. Nel punto più basso della scala, il bene è conservazione di sé come massa minerale o specie vivente. Ma più ci si eleva, passando per la pianta, l'animale e poi l'uomo, più la tendenza verso il Bene è libera di scegliere i suoi mezzi, ed è anche più consapevole e rischiarata dalla ragione. E più, infine, il Bene si stacca dalla coincidenza con il sé del soggetto della volontà. 'Bene' non significa più soltanto 'bene per me stesso'. In tal senso, il soggetto si eleva al livello della sottomissione alla Legge che decreta per tutti che cosa è bene. Al limite estremo, la sua volontà può culminare nel sacrificio di sé, nella rinuncia alla propria conservazione a vantaggio del bene dell'essere o degli esseri amati.

³³ Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles*, III, 111 sq.