

RICERCHE

«Tirannide, sofismi, ipocrisia» come negazione della comunione trinitaria

di Matteo Raffaelli

This article starts from a reading of Parmenides' ontology as the foundation of social community, seen in parallel with Jesus' message of infinite communion. Tommaso Campanella refers to Parmenides' ontology, read in the light of the doctrine of the Trinity, as centered on the "toticipative" unity of power, wisdom and love. The denial of such unity in the modern conception of knowledge as pure abstraction and domination, is characterized as "tyranny, sophistry, hypocrisy". This article tries to actualize Campanella's vision.

Keywords: Parmenides, Jesus' message, Tommaso Campanella, Trinitarian ontology, Mercantile-technocratic world

Nel primo libro della *Repubblica* di Platone il sofista Trasimaco sostiene la tesi che «il giusto» (*τὸ δίκαιον*) altro non sia che l'«interesse del più forte» (*τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον*)¹. Una simile concezione, precisa Trasimaco, non è da limitare all'ambito individuale, ma vale in generale per tutte le forme di governo della comunità sociale: giusto è l'«interesse del potere costituito» (*τὸ τῆς καθεστηκνίας ἀρχῆς συμφέρον*)². Il «sapere» (*ἐπιστήμη*) è in quest'ottica l'abilità che permette a chi detiene il potere di mantenerlo³.

La tesi di Trasimaco «provoca» l'intero discorso filosofico-politico della *Repubblica* di Platone, teso a mostrare che il sapere in senso proprio si fonda non sul modo in cui le cose appaiono nel quadro degli interessi del potere costituito, ma sul *Bene*. Esso è infatti il modo *migliore* di essere delle cose e rappresenta in quanto tale il «principio anipotetico» (*τὸ ἀνυπόθετον*)⁴, fondamento di essere intersoggettivamente valido per il pensiero e l'agire umani. Le ragioni che ispirano il discorso platonico si comprendano nell'istanza stessa della giustizia e nell'opposizione allo scandalo fondamentale della vita sociale, al fatto cioè che le relazioni umane siano regolate secondo l'utile del più forte: l'istanza della giustizia, che ha la medesima radice ontologica dell'amore, è assoluta poiché è l'istanza stessa di significato della vita, di un significato massimamente reale, che sussiste “idealmente” anche quando è negato nell'esistenza empirica, perché altrimenti non ne potrebbe essere avvertita la negazione e l'intrinseca desiderabilità.

La concezione di Trasimaco, secondo cui il sapere è mero strumento di potere e l'agire è sganciato da qualsiasi obiettivo etico, si oppone in ultima istanza al tentativo di fondazione ontologica della comunità sociale, intrapreso per primo dallo stesso iniziatore dell'ontologia, Parmenide. Come ha notato Antonio Capizzi, sulla base di una conoscenza storico-archeologica approfondita di Elea, patria di Parmenide, l'ontologia parmenidea è da leggere come strutturata su tre «piani»: uno «ontologico», nel quale l'Essere, come fondamento unitario, propriamente sussiste; uno «[logico-]linguistico», nel quale l'Essere, nella sua funzione di copula (di stabile relazione unitaria degli elementi che lega), trova adeguata espressione; uno «[etico-]politico», in cui l'Essere si realizza come comunità⁵. In sintonia con l'interpretazione di Capizzi, Massimo Bontempelli ha visto in una simile ontologia un richiamo alla coesione e all'armonia sociale. Si tratta di un richiamo dal valore metastorico, che storicamente nasce come reazione ad un tentativo in atto

1 - Platone, *Repubblica*, 338c.

2 - *Ibid.*, 339a.

3 - *Ibid.*, 340e.

4 - *Ibid.*, 511b.

5 - A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Roma-Bari 1986², pp. 68-69.

ad Elea al tempo di Parmenide: quello di sganciare le attività mercantili dell’agorà, che si stavano sviluppando sotto la spinta dell’emergente economia monetaria e schiavistica, dal governo politico-religioso dell’acropoli⁶. Ai suoi concittadini, sedotti dalla logica utilitaristica dell’agorà, Parmenide rimprovera di essere «uomini senza giudizio» (*ἄκριτα φῦλα*), per i quali «essere e non essere» (*πέλειν τε καὶ οὐκ εῖναι*) sono «lo stesso» (*ταῦτὸν*)⁷. Come governante-sacerdote del tempio dell’acropoli, Parmenide lancia dunque il seguente monito: la via del profitto privato a scapito dell’unione della comunità è una via senza senso, una sorta di allucinazione, che consiste appunto nel credere che essere e non essere siano identici. In questo senso, come propone Heidegger, πόλις è da ricondurre al verbo *πέλειν* (l’«essere» di Parmenide contrapposto al non essere): la polis è il “luogo” in cui l’essere si realizza⁸.

Si può dunque affermare, seguendo Klaus Heinrich, che il nulla di Parmenide è la designazione di una tremenda “minaccia”: essa consiste nella disgregazione sociale che il denaro e l’interesse del più forte necessariamente producono quando divengono motore dei rapporti sociali. Da questo punto di vista la problematica parmenidea è estremamente attuale: in relazione alla sopra menzionata struttura triadica dell’ontologia di Parmenide, si tratta di

tre minacce, nelle quali riconosciamo oggi la nostra situazione: la minaccia [di non avere più alcun fondamento e] di non essere identici a nulla [poiché non c’è più un fondamento di essere sul quale l’identità si possa basare]; la minaccia di non disporre di alcun linguaggio sotto il peso delle potenze distruttrici; la minaccia che l’angoscia di fronte alla perdita dell’identità e del linguaggio porti all’autodistruzione⁹.

Nota infine Heinrich:

Formulazioni come queste presuppongono l’interesse che già mosse i teologi di una Chiesa ancora ai suoi inizi, che articolarono la loro professione di fede nella forma di un principio trinitario. Il “Padre” conferiva identità e durata alle parti del mondo da Lui creato; il “Figlio” rappresentava la Parola di conciliazione tra le

⁶ - M. Bontempelli - F. Bentivoglio, *Il senso dell’essere nelle culture occidentali*, Trevisini, Milano 1992, Vol. 1, pp. 30-42.

⁷ - DK, B 6, 7-8.

⁸ - M. Heidegger, *Parmenides*, “Gesamtausgabe” 54, p. 142 ss.

⁹ - K. Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1966, p. 67: «Drei Bedrohungen, in denen wir heute unsere Situation wiedererkennen: die Bedrohung, mit nichts identisch zu sein; die Bedrohung, keine Sprache zu haben unter den zerstörenden Mächten; die Bedrohung, dass die Angst des Identitätsverlustes und der Sprachlosigkeit in Selbstzerstörung treibt» (traduzione mia).

potenze originarie, sacre in pari grado ed in concorrenza tra loro; lo "Spirito" era infine la via della riconciliazione da ritrovare in forme sempre nuove¹⁰.

In questo senso discorso filosofico e discorso teologico rappresentano due risposte integrali, chiamate ad interagire. Parmenide interpretò il depotenziamento delle funzioni di governo del Tempio a favore di relazioni commerciali, regolate dalla sola dinamica del denaro, come una minaccia per l'umanità. Gesù cacciò dal Tempio i mercanti e i cambiavalute, che speculavano sul denaro, affermando: «Non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato» (Gv 2,16). Parmenide contrastò la nascente minaccia con la "scoperta" di una sapienza in grado di esprimere il nesso al fondamento dell'essere. Gesù si rivelò come la Sapienza (il Figlio) di Dio Padre. Lo fece nella sinagoga attraverso l'annuncio di un "anno di grazia del Signore", con le parole del profeta Isaia (Is 61,1-3):

Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunciare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi, e predicare un anno di grazia del Signore (Lc 4,18-19).

Gesù arrotolò poi il libro del profeta Isaia, lo consegnò all'inserviente, si sedette e disse: «Oggi si è adempiuta questa Scrittura che avete appena udito» (Lc 4,21). Bontempelli, seppur limitato da un'impostazione immanentistica di stampo hegeliano nella sua lettura del significato della predicazione di Gesù, ricostruisce tuttavia con grande acutezza il contesto storico entro cui essa avvenne¹¹. Per capire che cosa significa la proclamazione di un "anno di grazia del Signore" si deve anzitutto ricordare che nella storia antica del regno ebraico l'organizzazione teocratica dell'economia e della società, condotta dal Tempio di Gerusalemme, aveva reso impossibile l'emergere della proprietà privata di terreni e di uomini. Nessuno poteva considerare di sua proprietà un terreno che gli era stato assegnato dal Tempio. Perché il terreno era, secondo la concezione antico-orientale, proprietà di Dio e veniva gestito dal Tempio in nome di Dio. Nessuno poteva inoltre considerare altri uomini come di sua proprietà, poiché tutti gli uomini, come membri della comunità guidata dal Tempio, possedevano diritti personali inalienabili. Questa concezione

10 - *Ibidem*: «Formulierungen wie diese setzen das Interesse voraus, das schon die Theologen einer frühen Kirche bewegte, die ihr Glaubensbekenntnis in der Form eines trinitarischen Prinzips formulierten. Der 'Vater' verlieh allen Teilen der von ihm erschaffenen Welt Identität und Dauer, der 'Sohn' war das versöhnende Wort unter den miteinander konkurrierenden gleichheiligen Ursprungsmächten, und [der] 'Geist' der immer wieder neu zu findende Weg der Versöhnung» (traduzione mia).

11 - Cfr. M. Bontempelli, E. Bruni, *Il senso della storia antica. Itinerari e ipotesi di studio*, Trevisini, Milano 1989, Vol. 2, pp. 425-489.

della comunità sociale aveva avuto la sua piena espressione nel cosiddetto "anno giubilare" o "anno di grazia del Signore", che ogni cinquant'anni (Lv 25,8-10) sanava il ritorno di terreni, case e uomini alla situazione giuridica che era stata originariamente assegnata loro dal Tempio. La vendita di un immobile, ad esempio, non aveva quindi il significato di un definitivo passaggio di proprietà. Allo stesso modo gli schiavi per debito non erano schiavi nel senso greco-romano, poiché essi tornavano ad essere liberi con l'avvento dell'"anno di grazia del Signore". Secondo questa concezione suolo e uomini appartenevano a Dio e Dio aveva il diritto assoluto di liberarli da qualsiasi ingiusta sottomissione. Questa pratica di liberazione e comunione sociale era però caduta in disuso e l'economia del regno ebraico aveva dato largo spazio all'accumulazione privata di ricchezza e alla schiavitù per debiti. Per questo alcuni profeti, primo fra tutti Isaia, avevano proclamato la necessità di uno straordinario "anno di grazia del Signore" come unico rimedio alla crescente disgregazione sociale. Nel passo di Isaia sopra citato, Gesù si rivela come Colui che è stato mandato dal Signore con il compito di proclamare uno straordinario "anno di grazia del Signore". Nel Suo messaggio di liberazione e comunione infinita, Gesù è tutt'uno con Dio Padre nello Spirito d'Amore che li unisce. Il Suo messaggio è che tutti gli uomini siano in unità nella comunione dell'Amore, come Egli e il Padre sono in unità: «Padre, che tutti siano uno come Io e Te siamo uno, *affinché il mondo creda che Tu mi hai mandato*» (Gv 17,21).

Alla tradizione parmenidea, letta alla luce della dottrina della Trinità, si riallaccia nella modernità Tommaso Campanella. Scrive Campanella in un celebre sonetto:

Io nacqui a debellar tre mali estremi:
tirannide, sofismi, ipocrisia;
ond'or m'accorgo con quanta armonia
Possanza, Senso, Amor m'insegnò Temi.

Questi principi son veri e sopremi
della scorta gran filosofia,
rimedio contra la trina bugia,
sotto cui tu, piangendo, o mondo, fremi.

Carestie, guerre, pesti, invidia, inganno,
ingiustizia, lussuria, accidia, sdegno,
tutti a que' tre gran mali sottostanno,

che nel cieco amor proprio, figlio degno

d'ignoranza, radice e fomento hanno.
Dunque a diveller l'ignoranza io vegno¹².

Temi, che Campanella cita nel quarto verso del suo sonetto, è in Esiodo (*Teogonia*, 901 ss.) la madre delle tre Ore: Eunomía ("buon governo"), Díke ("giustizia") – la dea che indica a Parmenide la via dell'essere – e Eiréne ("pace"). Temi insegna a Campanella i principi supremi della «scoperta gran filosofia», ovvero della metafisica primalitativa. Essa si presenta come metafisica compiutamente trinitaria, concependo il fondamento divino di essere come "toticipazione" delle cosiddette tre primalità: *possanza, senno e amor* (in latino: *potentia, sapientia, amor*)¹³. È nella partecipazione alla toticipazione divina che si rivela il significato della vita umana, un significato eminentemente politico-sociale: «chi all'amor del comun Padre ascende, tutti gli uomini stima per fratelli», e con essi tutte le altre creature, scrive Campanella prendendo ad esempio Francesco d'Assisi¹⁴.

Alla fratellanza ispirata all'«amor del comun Padre» si contrappone il «cieco amor proprio», che si presenta articolato nella triade perversa di *tirannide, sofismi* e *ipocrisia*: questi «tre mali estremi» sono la versione moderna delle tre minacce sopra menzionate (perdita di fondamento e identità, mancanza di linguaggio ed autodistruzione), che possono essere interpretate, in riferimento alla descrizione trinitaria proposta da Tillich dei tre stadi dell'angoscia¹⁵, «come i tre momenti di quell'angoscia che egli [Tillich] ha descritto come un terzo stadio dell'angoscia, quello dell'insensatezza»¹⁶. Scrive Campanella:

Stiamo allo scuro, e tutti paremo d'un colore, filosofi e sofisti, santi e ipocriti, principi e tiranni, religione e superstizione. Onde è nata opinione che non ci sia [vera] religione, né [vero] principato, né [vera] sapienza: ma chi può più ingannare, vincere e regnare, comunque il faccia, fa bene¹⁷.

Una simile insensatezza è per Campanella rappresentata dalla teoria politica di Machiavelli, nel cui pragmatismo amoralistico egli vede il segno distintivo della

12 - T. Campanella, *Le poesie*, a cura di F. Giancotti, Einaudi, Torino 1998, pp. 49-50 (corsivo mio).

13 - Cfr. M. Raffaelli, *Orizzonte triadico della metafisica e "nulla" in Platone, Hegel e Campanella*, in «Sophia», VIII (2016/2), pp. 142-165.

14 - T. Campanella, *Le poesie*, cit., p. 55.

15 - P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Steingrüber, Stuttgart 1953, pp. 33-49.

16 - K. Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, cit., p. 68: «[Die drei Bedrohungen kann man] als die drei Momente jener Angst [bezeichnen], die er [Tillich] als ein drittes Stadium der Angst, als das der Sinnlosigkeit, beschrieben hat».

17 - T. Campanella, *Lettere 1595-1638*, a cura di G. Ernst, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, p. 41.

tirannide e l'origine stessa dell'ateismo moderno¹⁸. Le altre due facce dell'ateismo sono per Campanella la concezione della conoscenza come astrazione (*sofismi*)¹⁹, che secondo lui ha in Aristotele il suo punto di riferimento, e la concezione fideistica della religione di Lutero (*ipocrisia*)²⁰. Prendendo spunto dalle argomentazioni di A. Lamacchia²¹, è da notare che, al di là della (discutibile) personificazione dei tre mali in Machiavelli, Aristotele e Lutero, il discorso di Campanella rappresenta una precisa presa di posizione nei confronti della concezione moderna della conoscenza come pura astrazione, che intende di fatto sostituirsi a Dio, facendosi potenza che domina le cose, e che relega le questioni etiche e religiose alla sola fede. La concezione di Campanella non si pone in linea di principio contro la scienza astrattiva, ma si propone anzi come sua integrazione correttiva e fondamento. Campanella intende far presente che la scienza perde gli aspetti fondamentali dell'efficienza ontica e della finalità assiologica se perde il riferimento ad una prima causa onto-assio-logica, cioè a Dio.

Una simile scienza, che è stata definita come «potenza estranea a Dio» (*gottfremde Macht*)²², si fa strada nella prima modernità con Francis Bacon, che all'interno del suo progetto di una *instauratio magna* delle scienze, sostiene che «scientia et potentia humana ... coincidunt»²³. Ciò che l'uomo, secondo Bacon, è chiamato a realizzare è una «ampliatio potestatis ejus super naturam»²⁴. La possibilità di un ampliamento *illimitato* della potenza dell'uomo sulla natura si fa concreta con la matematizzazione della natura proposta nel metodo sperimentale di Galilei. Campanella appoggia Galilei nella sua richiesta di libertà nell'esplorazione dei fenomeni naturali, scrivendo a tal proposito un'opera apologetica²⁵. Egli condivide la tesi di Galilei che «la filosofia è scritta in questo grandissimo libro che con-

18 - Cfr. Id., *L'ateismo trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesmo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, II voll., Edizioni della Normale, Pisa 2004 (traduzioni latine: *Atheismus triumphatus*, Romae 1631; Parisii 1636).

19 - Nella sopra citata edizione parigina dell'*Atheismus triumphatus* viene per questo presentato (pp. 1-63) lo scritto antiaristotelico *De gentilismo non retinendo*. Cfr. T. Campanella, *Della necessità di una filosofia cristiana (De gentilismo non retinendo)*, trad. it. di R. Amerio, SEI, Torino 1953.

20 - Cfr. V. Angiuli, *Ragione moderna e verità del cristianesimo. L'Atheismus triumphatus di Tommaso Campanella*, Levante, Bari 2000 (in particolare il cap. VI: *Ego natus sum contra scholas antichristi*, pp. 167-191).

21 - A. Lamacchia, 'Notitia sui' et sources patristiques dans la Métaphysique de T. Campanella, in «Journal philosophique», 1 (1985), pp. 63-89, qui 78-80.

22 - M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di Johannes Winkelmann, Mohr, Tübingen 1973⁴, p. 598.

23 - F. Bacon, *Novum organum*, I, 3.

24 - *Ibid.*, II, 52.

25 - G. Galilei, *Apologia pro Galilaeo*, Francofurti 1622 (ristampa a cura di Luigi Firpo, UTET, Torino 1969).

tinuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo)²⁶, senza tuttavia condividere l'altra sua tesi:

Egli [...] 'universo] è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro²⁷.

Per Campanella infatti la matematica si occupa di pure astrazioni. Essa non attinge perciò alla causa dell'essere, ma argomenta *ex signo*²⁸, cioè a partire dall'ambito secondario dell'*ens rationis*, che esprime l'essere nella sua pura astrattezza. Nel progetto galileiano di un'assolutizzazione della matematica e di una matematizzazione della natura Campanella scorge il pericolo che il sapere si riduca a un mero costruttivismo e che, nella sua riduzione dell'essere alla pura astrazione della quantità, esso perda ogni legame con la qualità e con il valore delle cose²⁹. In questo senso la concezione galileiana si rivela come il punto di inizio della separazione tra *Wissenschaft* e *Lebenswelt*, come argomentato da Husserl nella sua *Crisi delle scienze europee*.

Ma cosa è successo esattamente nella modernità? Il modello matematico-sperimentale di Galilei, che si è realizzato nella costruzione di una interpretazione del mondo puramente meccanico-razionale, è stato esteso anche alla sfera sociale. Come ha scritto Serge Latouche, si è trattato di un

doppio processo di formalizzazione e di quantificazione del sociale innanzi tutto nell'economico e poi, per effetto di ritorno, nell'intero sociale, [che] si è storicamente realizzato con la costruzione dell'economia politica come fisica sociale sul modello della meccanica razionale di Newton e con la concomitante riduzione della felicità alla ricchezza, della ricchezza all'utilità e dell'utilità al denaro³⁰.

26 - Id., *Il Saggiatore*, edizione critica e commento a cura di Ottavio Besomi e Mario Helbing, Antenore, Roma-Padova 2005, p. 119.

27 - *Ibid.*, pp. 119-120.

28 - T. Campanella, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*, libri 18, Parisiis MDCXXVIII, Pars I, Lib. V, Cap. II, Art. II.

29 - Cfr. A. Jacobelli Isoldi, *Tommaso Campanella. "Il diverso filosofar mio"*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 110-118.

30 - S. Latouche, *La déraison de la raison économique. Du délire d'efficacité au principe de précaution*, Éditions Albin Michel, Paris 2001, p. 79: «Double processus de formalisation et de quantification du social dans l'économique d'abord, et de là, par effet de retour, dans le social tout entier, [qui] s'est réalisé historiquement par la construction de l'économie politique comme physique sociale sur le modèle de la mécanique rationnelle de Newton et par la réduction concomitante du bonheur à la richesse, de la richesse à l'utilité et de l'utilité à l'argent» (tr. it.: S. Latouche, *La sfida di Minerva. Razionalità occidentale e ragione mediterranea*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 70).

Tralasciando il concreto sviluppo storico di questo processo, vorrei concentrarmi sul risultato finale, secondo i suoi due aspetti costitutivi, cioè quello della formalizzazione e quello della quantificazione. La formalizzazione della sfera sociale può esser vista rappresentata nella sua coerenza massima in M. Weber. Per Weber la sfera sociale è da leggersi secondo il principio della «spiegazione causale» (*kausale Erklärung*)³¹ e per “causalmente adeguato” è da intendersi la «probabilità di una soluzione “corretta” o “sbagliata” sulla base di regole sperimentate dell’esperienza»³². “Corretto” significa qui adeguato allo scopo e non ha niente a che vedere con una valutazione etica. Tutte le questioni della scienza *non* costituiscono infatti «problemi di valore» (*Wertprobleme*)³³. In un simile orizzonte, il progresso nella conoscenza e nell’agire è da intendersi come accumulazione di strategie sempre più precisamente capaci di garantire il perseguitamento di un obiettivo, a prescindere dal valore di quell’obiettivo. Scrive Weber:

La misura x è il (vogliamo assumere: solo) mezzo per il raggiungimento del successo y – che è una domanda empirica, vale a dire il semplice capovolgimento della proposizione causale: a x segue y; se questa proposizione – che è anche empiricamente accettabile – è coscientemente saputa dagli uomini e sfruttata per l’orientamento del loro agire diretto al successo y, allora la loro azione è orientata in modo “tecnicamente corretto”. Se il comportamento umano (di qualsiasi tipo) in un singolo punto diviene in questo senso tecnicamente “più corretto” di come fino ad allora era orientato, allora c’è un “progresso tecnico”³⁴.

Per comprendere il secondo aspetto della quantificazione e con esso la tecnicizzazione dell’intera sfera sociale,

non possiamo fare a meno – scrive M. Bontempelli – di ricorrere al concetto marxiano di plusvalore, cioè a quell’incremento di valore che il lavoro umano apporta alla produzione di merci rispetto al valore dei prodotti, compresa la forza-lavoro, necessari a produrle. La dinamica della trasformazione del plusvalore in

31 - M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., p. 550.

32 - *Ibid.*, p. 550: «K a u s a l adäquat ist ... die nach erprobten Regeln der Erfahrung stattfindende Wahrscheinlichkeit einer ‘richtigen’ oder ‘falschen’ Lösung».

33 - *Ibid.*, p. 511.

34 - *Ibid.*, p. 526 (traduzione mia): «Die Maßregel x ist das (wir wollen annehmen: einzige) Mittel für die Erreichung des Erfolges y – was eine empirische Frage ist, und zwar die einfache Umkehrung des Kausalsatzes: auf x folgt y –; und wird nun dieser Satz – was ebenfalls empirisch feststellbar ist – von Menschen bewusst [und] für die Orientierung ihres auf den Erfolg y gerichteten Handelns verwertet, dann ist ihr Handeln ‘technisch richtig’ orientiert. Wird menschliches Verhalten (welcher Art immer) in irgendeinem Einzelpunkt in diesem Sinne technisch ‚richtiger‘ als bisher orientiert, so liegt ein ‘technischer Fortschritt’ vor».

capitale spiega, perché esige, la *generalizzazione della forma [puramente quantitativa] di merce* (in quanto il capitale si valorizza attraverso la produzione di merci, trasformandosi da denaro in merce, e da merce in denaro accresciuto), e l'*universalizzazione delle relazioni tecniche* (in quanto la tecnica consente di allargare la scala della produzione, e di diminuire i costi attraverso la riduzione del valore della forza-lavoro, ed è quindi imposta dalle necessità di valorizzazione del capitale)... La dinamica del plusvalore sottesa alla creazione storica dell'universo sociale moderno e contemporaneo è la vera spiegazione del perché il nostro sia un universo le cui masse interagenti sono [pure quantità, e cioè] merci e le cui forze interagenti sono relazioni tecniche³⁵.

La dinamica del plusvalore implica un sistema di bisogni universali e (affinché questi siano soddisfatti) di relazioni tecniche universali, attraverso uno scambio sociale generale tra individui indipendenti. In un simile scambio sociale generale, tuttavia, la libertà degli individui, intesa appunto come «indipendenza personale» (*persönliche Unabhängigkeit*)³⁶, si manifesta nella forma della loro indifferenza universale. Da ciò deriva che il potere spersonalizzante, puramente quantitativo, del denaro possa diffondersi senza limite e che non sia quindi più possibile per gli individui (o almeno per la stragrande maggioranza di essi) sperimentare la loro libertà come uno stato socialmente permesso e riconosciuto. Dunque in una società strutturata dall'accumulazione di plusvalore, da un lato l'individuo è presupposto come libero agente dello scambio sociale, dall'altro la sua libertà è svuotata del suo contenuto concreto dalle reali dinamiche sociali. L'indipendenza individuale si rivela «basata sulla dipendenza oggettiva» (*auf sachlicher Abhängigkeit gegründet*)³⁷.

Sottomessa alla *tirannide* del denaro come meccanismo puramente autoreferenziale, la libertà dell'individuo si riduce ad un *sofismo*. In ciò precisamente consiste l'*ipocrisia* dell'attuale orizzonte mercantile-tecnocratico: nel presentare l'individuo libero nella sua sottomissione ad un puro automatismo.

L'indicazione di una via d'uscita da una simile contraddizione è offerta dal concetto marxiano di «libera individualità [sociale]» (*freie [soziale] Individualität*)³⁸. La vera libertà si basa «sullo sviluppo universale degli individui e sulla *subordinazione* della loro produttività sociale collettiva come ricchezza sociale» (*auf die universelle*

³⁵ - M. Bontempelli, *La conoscenza del bene e del male*, C.R.T., Pistoia 1998, pp. 130-131.

³⁶ - K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Bd. 42), Dietz, Berlin 1983, p. 91.

³⁷ - *Ibidem*.

³⁸ - *Ibidem*.

le Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens)³⁹. La libertà dell'individuo non è cioè ingannevole solo in quanto non è mero mezzo formale per una produzione orientata al profitto privato (la cui dinamica desocializzante costringe l'individuo in una dipendenza reale), ma è al contrario il fine sostanziale e la produzione solo un *mezzo* attraverso il quale gli individui possono raggiungere la soddisfazione dei loro bisogni.

Ebbene, il concetto di "libera individualità sociale" implica un "nuovo" fondamento ontologico, che non può essere inteso, al modo della dialettica immanenzistica di Hegel (e di Marx), come un superamento della contraddizione in quanto suo mantenimento. È infatti chiaro che una libera individualità sociale così intesa non sarebbe affatto "fondato", ma esprimerebbe al contrario un'ipostatizzazione dello scontro "esteriore" tra indipendenza individuale che nega la socialità e collettivizzazione sociale che nega la libertà. Si tratta invece di concepire libera individualità e socialità come *totalmente l'una nell'altra*, pur *nella loro distinzione*. Ma un simile fondamento scevro di contraddizione, come "toticipazione" dei distinti, non può che essere *divino*. È alla toticipazione divina che la libera individualità sociale umana è chiamata a partecipare. Ed è a causa di un "cortocircuito" tra toticipazione divina e partecipazione umana che l'Assoluto risulta in Hegel (e in Marx) immanemente antitetico e con ciò non esprime in realtà altro che la condizionatezza della soggettività *finita*, in cui libertà e socialità, essere e nulla, sono in contraddizione. Nell'interazione tra filosofia e teologia si dà la possibilità di una "riconquista" dell'ontologia, da cui scaturisce una "nuova" società come comunione trinitaria, "luogo" in cui l'essere pienamente si realizza. In questo senso scrive Klaus Hemmerle:

Questa [la "nuova" società] si differenzierà da una società totalitaria, qualsiasi sia il volto che essa assume, in cui il rapporto comunitario si fa mero strumento di un'ideologia, fosse anche l'ideologia della società totale. Ma nondimeno si differenzierà anche da una società che, sul sedicente fondamento della libertà, in realtà non va al di là della sincronizzazione delle solitudini e degli egoismi. Il rapporto tra gli individui in questo caso rischierebbe di esaurirsi nello stare gli uni accanto e di fronte agli altri, in una mera oggettività e funzionalità; in questo modo verrebbe tuttavia svuotata di significato la libertà stessa, che, infatti, trae vita soltanto da un rapporto di relazione. Solo il "modello trinitario" fa sì che ognuno sia, a suo modo, origine della società e che tuttavia la società sia qualcosa di più della somma dei singoli; che la società abbia una vita unica, comune, e che tuttavia questa vita sia quella di ogni singolo. Io, l'altro e il tutto diventiamo

³⁹ - *Ibidem* (corsivo mio).

di volta in volta momento inaugurale, traguardo e fulcro del movimento ... Tale comunità non è una federazione sancita in vista di un fine: essa è *la vita stessa*. Quando questa vita scorre secondo la misura del darsi trinitario ... il singolo e il tutto superano la loro concorrenza, e nel contesto della loro relazione reciproca diventano lo spazio in cui la vita divina si invera, si fa sperimentabile in questo tempo mondano e passeggero⁴⁰.

MATTEO RAFFAELLI

Collaboratore della "Béla-von-Brandenstein-Forschungsstelle" presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo, Germania
matteo.raffaelli@mail.com

40 - K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, p. 68, p. 72: «Diese wird sich unterscheiden von einer – wie auch immer verfassten – totalitären Gesellschaft, in welcher das Miteinander aller nur zum Instrument einer Ideologie – und wäre es die Ideologie der totalen Gesellschaft selbst – verfremdet wird. Sie wird sich aber nicht weniger unterscheiden von einer Gesellschaft, die, vermeintlich auf der Basis der Freiheit, doch nicht weiterführt als bis zur Synchronisierung der Einsamkeiten und Egoismen; die Beziehung zwischen den Individuen drohte sich hier im bloßen Nebeneinander und Aneinander-vorbei, in bloßer Sachlichkeit und Funktionalität zu erschöpfen – damit aber wäre Freiheit selber ausgehöhlt, die doch nur in der Beziehung lebt. Das 'trinitarische Modell' allein ermöglicht es, dass jeder einzelne auf seine Weise Ursprung der Gesellschaft ist und die Gesellschaft doch mehr ist als die Summe der einzelnen, dass die Gesellschaft ein eines, gemeinsames Leben hat und dieses doch das Leben eines jeden einzelnen ist. Ich, der Andere und das Ganze werden je zum Ausgang, zum Ziel und zur Mitte der Bewegung ... Solche Gemeinschaft ist kein Zweckverband, sondern sie ist das Leben selbst. Denn wenn dieses Leben nach dem Maß trinitarischen Sich-Gebens geschieht ... Der einzelne und das Ganze überwinden ihre Konkurrenz und werden in ihrer gegenseitigen Beziehung zum Raum, in dem das göttliche Leben sich bezeugt, ja welhaft, vorläufig erfahrbar wird» (traduzione italiana: K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 76-77 e p. 80).