

IL SOCIALE COME UTOPIA FRA POLITICA E FEDE. RIFLETTENDO SULLA CRISI DELLA CULTURA CONTEMPORANEA

« Tu sarai pago di te e di tua moglie, / e della tua
Costituzione monca, / ma il poeta ha un'ubriachezza
universale, / non gli bastano le Costituzioni! ».

A. Blok

Nelle democrazie di tradizione anglosassone la distinzione fra l'ambito del sociale e l'ambito del politico ha profonde radici e collaudi sperimentati. Non così nei Paesi di tradizione latina, inclusa la Francia, almeno per una parte della sua complessa realtà. Non così per l'Italia.

Potremmo osservare che di fatto nelle democrazie anglosassoni è proprio il sociale che ha maturato in sé la lezione democratica; mentre non possiamo dire la stessa cosa per la grandissima parte dei Paesi latini. Proprio nel sociale è mancante in essi una democrazia, mentre troviamo autoritarismo, gerarchizzazione, poco interesse verso l'ambito pubblico quand'esso superi il campo immediatamente sperimentabile delle parentele, delle amicizie e degli interessi privati.

Da qui, in questi Paesi, un esercizio del potere formalmente democratico ma assai poco nella sostanza.

Per cogliere la verità di quanto affermo, consideriamo l'Italia dei partiti. Questi, in maniera estremamente pericolosa, stanno svuotando le istituzioni pubbliche della loro consistenza, assumendo su di sé l'esercizio reale del potere, frantumandolo in una inconciliabilità di interessi particolari spesso fortemente ideologizzati, i quali vengono sostituiti all'interesse comune. Da qui, paralisi della vita pubblica e rischiosissima suggestione per soluzioni che oppongano all'autoritarismo rissoso e frantumato dei partiti un unico autoritarismo risolutore per eliminazione dei concorrenti.

Non dico a caso: autoritarismo rissoso; perché, a mio avviso, i partiti sono di fatto dei centri di potere particolari mascherati di servizio alla società. Basti pensare all'appropriazione assurda, da parte dei partiti, di aree che dovrebbero essere proprie del sociale. L'istituto dei referendum, per esempio, dovrebbe essere strumento per l'esercizio di una democrazia diretta all'interno di una democrazia rappresentativa; i partiti li assumono come propri, svuotandoli della loro reale significazione. Perché nessuno, penso, vorrà sostenere che i partiti, oggi almeno, siano in sé stessi forme di democrazia diretta! Che dovremmo dire quando sentiamo affermare da uno o da un altro segretario di partito che « il mio partito lascerà liberi gli iscritti di votare, per questo o quel referendum, secondo la loro coscienza »? Si potrebbe ringraziare per questa concessione, addirittura per questa elargizione di coscienza, se non si avesse il dubbio che proprio la coscienza dei singoli non è competenza né tanto meno attribuzione ad essi da parte di qualsivoglia istituzione umana...

Il fallimento, poi, dei tentativi per una democrazia vissuta in maniera partecipativa nel sociale (a livello di scuola, di strutture urbane, ecc.), non è forse imputabile alla intrusione, in essi, dei partiti?

Penso che un'uguale considerazione si può fare per i sindacati. Mentre da una parte proclamano di volersi difendere da qualsiasi strumentalizzazione partitica, dall'altra sono diventati essi stessi di fatto dei centri di potere amministrati dall'alto.

Da tutto questo deriva una immensa confusione, cui contribuisce in Italia la nostra non comune capacità d'esser tutti tacitamente d'accordo nel non chiamare le cose con il loro vero nome, spostando l'attenzione ai dibattiti sul piano dei vocaboli e delle formule, e lasciando il reale in balia delle forze che se lo contendono. Noi italiani amiamo fare sport seguendo le partite di calcio, e possibilmente alla tv; così, pensiamo di far politica perché la seguiamo alla tv, e qualche volta sui giornali, ma senza renderci conto (o forse sí!) che compito dello stadio, e dei mass media, è offrire uno spettacolo ai consumatori. Il vero gioco solo a volte emerge, per improvvise indiscrezioni dagli spoglia-

toi o dai centri di potere... Ma, attenzione: anche in questo caso lo spettacolo deve continuare...

Per tutto questo, si parla di una grave crisi di legittimità dei poteri pubblici di fronte alla società. Crisi morale. Crisi culturale.

In effetti, ciò che è assolutamente necessario in Italia è la maturazione di un sociale autentico e autonomo. Senza riandare alle molte e complesse cause storiche che spiegano il ritardo di questa maturazione, osserviamo che indubbiamente oggi esso preme all'interno delle istituzioni, per trovarsi uno spazio. Purtroppo partiti e sindacati e stampa sono subito pronti a occupare questo spazio, appena se ne profili un po'.

È che manca, in Italia, una autentica forza culturale capace di allearsi al sociale che vuole emergere e difenderlo dalle intrusioni di una deformazione professionale — quella dei politici — ormai incorreggibile da se stessa. Dico: autentica forza culturale, per significare la libertà che essa dovrebbe darsi di fronte al politico. Quale forza culturale oggi, in Italia, è capace di ciò? Capace di lucida consapevolezza critica verso se stessa per aiutare il sociale a una consapevolezza critica nei confronti di un pressapochismo ideologico che lo umilia? Capace di sottoporsi a un severo giudizio verso se stessa per aiutare il sociale a guadagnare quella severità etica che gli manca, e che è necessaria per accedere ad una libertà autentica?

Accennando alla cultura, la considerazione ritorna all'intero mondo di oggi, perché la crisi della cultura è cosa ormai comune, sofferta nei Paesi di democrazia borghese e di democrazia socialista e in quelli emergenti che tentano le loro vie per una loro democrazia. La crisi è generale, anche dei Paesi dove sociale e politico hanno una loro distinzione. Qualche cosa sta volgendo al tramonto, qualche cosa preme per nascere. Ovviamente, ciò che tramonta non vorrebbe finire e tenta così di eliminare il nuovo, soffocandolo prima che nasca, o divorandolo, inglobandolo, appena nato... Servendosi per ciò di una cultura che nella sua estrema sofisticazione nasconde un vuoto reale di valori autentici. D'altra parte, ciò che nasce non sa ancora che cosa esso sia...

E spesso una cultura frettolosa lo carica di pseudosignificati, i quali minacciano di farlo abortire.

Che cosa è che tramonta, dunque? Che cosa è che vuol nascere? Chi è preso dal senso della fine, parla angosciato di incombenti epoche di buio, o addirittura di una catastrofe definitiva. Chi è preso dal senso della nascita, parla di una novità tale da chiudere alle sue spalle tutto quanto ci precede come epoca del neolitico, per aprire un'esperienza di vita del tutto inedita; altri, meno apocalitticamente, preferiscono parlare di una terza ondata di civiltà, dopo quella del neolitico (agricola), finita nell'epoca industriale, e dopo l'epoca industriale, terminante in un'epoca ancora ignota ma che spesso si vuol chiamare dell'informatica.

Siamo di fronte, è certo, a un profondo cambiamento culturale. La cultura agricola, con i suoi valori, i suoi simboli, la sua visione del mondo, è tramontata nei Paesi industrializzati. La cultura urbana che doveva sostituirla ha tentato una sua apparizione, ma, dopo un breve momento di ottimismo, è stata subito cultura di crisi, o come sognato ritorno impossibile ai modi del passato, o come frenesia distruttiva della contemporaneità. Denuncia, comunque, che una cultura urbana ancora non esiste.

Allora, che cosa è che effettivamente sta mutando?

Su questo vorrei riflettere, muovendomi proprio nella radice della cultura, non, cioè, in una o nell'altra delle sue espressioni, ma nella meditazione che essa può fare su se stessa.

Anzitutto, che cosa è, secondo me, il sociale?

A mio parere, il sociale è l'ambito dell'esistenza dell'uomo in quanto egli, libero e intelligente, deve giungere a possedersi attraverso una sperimentazione nella quale la reciprocità dei rapporti umani entra come elemento determinante. L'ambito dell'uomo come molteplici possibilità d'essere, le quali, una volta attuate, sono possibilità ancora per ulteriori attuazioni. Il sociale è l'ambito, dunque, nel quale si rivela l'essenza profonda dell'uomo, la quale è tempo di sviluppo e spazio di dispiegamento: storia e civiltà. Ambito che è « sociale », perché è di ciascun uomo la necessità degli altri per essere se stesso. Io, uomo, non

sarei libertà se non potessi, e dovessi, accogliere l'altro, colui che non è me, come chiamato a vivere la sua libertà che la mia gli riconosce e rispetta. Io, uomo, non sarei intelligenza se non potessi, e dovessi, esprimermi a colui che non è me ma che è capace di intendermi esprimendosi a me. Io, uomo, sarei nulla se non fossi memoria che custodisce presente l'identità di me con me stesso nel mio continuo mutare: ma identità anche di altri uomini con sé stessi, i quali, accolti nella mia memoria, mi salvano a me stesso con il loro essere in me diversi da me.

Il sociale è propriamente l'umano che va attuandosi. E per questo lo direi il campo dell'*utopia*. Intendendo per utopia non la negazione brutale o la trascrizione immaginaria del reale, ma la continua trascendenza dell'attuazione dell'uomo ancora possibile rispetto all'attuazione già presente. L'utopia, dunque, come forma secolare, laica, della trascendenza, perché è trascendenza vissuta all'interno dell'immanenza, in una temporalità che, lontana dall'essere negazione dell'uomo, ne è la sua struttura essenziale, quella per la quale egli, nel mondo dello spirito, propriamente è uomo: una temporalità spirituale, che non è dunque semplice successione di fatti ma storia, continuo superamento cioè della temporalità all'interno della temporalità stessa. Questo è il mistero dell'uomo, il quale è tanto più sé quanto più è capace di inseguirsi in un aldilà di sé stesso, aldilà in cui giace la sua identità. In questo senso, il sociale è il grande spazio della domanda di significato — che cosa è il mondo? chi sono io? che significa essere, per me? che è, l'essere? —, e delle risposte che, mentre definiscono, aprono in una maggiore intensità di domanda e di risposta... questo intendo per utopia.

In questo senso, ancora, il sociale è l'ambito dell'incompiuto, del non definitivo. E incompiuta e non definitiva è una vera cultura, quando essa è espressione genuina del sociale. Quale termine temporale posso dare, infatti, alla ricerca di me? Dove arrestarla? E dove arrestare la ricerca dell'altro uomo, dell'umanità, che custodisce per me il segreto di me? E dove arrestare la ricerca del mondo, di quell'insieme di « cose » che devono diventarmi significanti, non più cose ma esistenti, nella comunione di

me con l'altro uomo nel comune camminare in dialogo, nella cultura, cioè? Si arresta, forse, nella morte? Ma può essere, la morte, un vero arresto della ricerca, quando la assumo all'interno di me per la coscienza che riesco ad averne? Piuttosto, non è, la morte, il continuare del mio farmi uomo, ma in una condizione che non può non essere diversa da quella che sono abituato ad esplorare e sperimentare qui ora? Continuo, nella morte, perché ho coscienza di essa; ma la sua diversità, che così angosciosamente avverto, non può non farmi diverso... È in questa diversità, allora, che giace il segreto di me? Il segreto della socialità?

La socialità, come ne vado parlando, proprio perché continuo farsi, utopia, non può essere dunque un dato, chiuso su se stesso. La socialità è per essenza apertura. Apertura, come il breve accenno alla morte ci fa intendere, non solo verso attualità sempre possibili ma, più radicalmente, verso regioni diverse dell'essere. Direi: verso il basso e verso l'alto. Verso un *reale minore* e verso un *reale maggiore*, fra i quali si dispiega l'utopia sociale.

Per reale minore intendo il concreto temporale dell'utopia, la possibilità in quanto è attuata — e dunque limitata — *qui e adesso*. E questo chiamo l'ambito del politico, dell'attuazione temporale di una possibilità umana ma che dev'essere trascesa se vuole essere storia. La possibilità diventa scelta e libertà, quando diventa concreto temporale: il politico, dunque, come spazio delle libertà calate nel tempo. Il sociale stesso in quanto è in atto qui e ora. In questo senso, se la distinzione fra sociale e politico è totale — uno è l'utopia, la storia come avvenimento, l'altro è il concreto temporale, la storia come fatto —, ugualmente totale è l'unità — il politico è solo e tutto il sociale in quanto concreto nel tempo, il sociale, a sua volta, non è pura possibilità, pura utopia (sarebbe niente, allora!), ma attualità data nel tempo che si apre al superamento verso un'ulteriore attualità possibile: e in quanto attualità temporale, il sociale è politica. Quella politica *grande*, che è la forma che dà a se stessa l'utopia, a mano a mano che diventa atto temporalmente concreto. A mano a mano, cioè, che diventa diversa da se stessa! In questo senso, politica è lo strutturarsi, qui e ora,

dei rapporti fra gli uomini; politica è il momento temporale della ricerca che l'uomo fa di se stesso per incontrarsi come libertà nella misura in cui incontra la libertà degli altri. Politica è il mondo come riconoscimento e possesso, qui e ora, delle « cose », del diverso dall'uomo all'interno della comunione fra gli uomini.

Direi, ugualmente, che politica è la volontà dell'uomo in quanto tensione all'essere che si incontra e deve riconoscersi temporalmente in quelle altre tensioni all'essere che sono le volontà degli altri uomini, così uguali e così diverse. Politica è la memoria, in quanto presenza viva del concreto di ieri, ma conservato nella sua utopia, per cui è nella memoria che si prepara temporalmente l'emergenza di una nuova possibilità utopica e di un nuovo concreto. Politica è la ragione, in quanto intelligenza che distingue rettamente utopia e reale temporale, che sa valutare quanto dell'utopia è vivibile nel concreto dell'adesso ma senza che ciò significhi negazione dell'utopia: ragione, dunque, che sa misurare l'una nell'altra e viceversa, senza confondere e senza separare.

Perché dalla confusione o dalla separazione derivano i conflitti fra politico e sociale. Se infatti separiamo il sociale dal politico, avremo o la riduzione del sociale a pura utopia, e quindi la morte del sociale, e dell'uomo; o la riduzione del sociale a pura concretezza temporale, e dunque ancora morte del sociale per la negazione della storicità, la quale, risolta in un tempo tutto immanente, è fermata in se stessa e conclusa in una assenza di significati. Per reazione, nascono da qui le rivoluzioni ideologiche, assolute, che distruggono, per salvarlo, il sociale, o per nichilismo puro o per progetti assoluti impossibili a essere calati nel relativo temporale. La politica, lasciata a sé in questa separazione, diventa parassita del sociale, vive della fine di esso, svuotandolo di sé per alimentarsene: la politica come vampirismo. E chi ne è distrutto è ancora l'uomo. Il potere diventa, da umiltà che riconosce ciò che ora e adesso *può* esser fatto concretamente (perché questo è, prima di tutto, il potere), superbia e violenza che dalla morte dell'uomo cerca di trarre vita per sé. Ma una vita-morta, perché manca il soggetto vivente, l'uomo.

Il risultato non sarà diverso se confondiamo, invece, socia-

le e politico. Perché il sociale si appiattirà estenuandosi nella temporalità, ridotto a istanti senza successione, a dimensione unica o a ripetitività senza domani che non sia la morte come fine; e il politico si esalterà nell'utopia, ridotto a puro cambiamento. Da qui, un sociale disperato che si immobilizza nella conservazione totale; da qui un politico esaltato che si apre nella rivoluzione totale. Un sociale che non è più sociale, un politico che non è più politico. Fine dell'uomo!

Occorre elaborare una cultura consapevole di ciò, così che possa farsi mediatrice fra il sociale e il politico, impedendone la confusione o la separazione; portando nel sociale i richiami ai tempi concreti che vengono dal politico; portando nel politico le tensioni all'utopia che vengono dal sociale. Il che significa, di fatto, una cultura che sia coscienza matura ed espressa del diverso colto nell'identico e dell'identico colto nel diverso: una cultura, cioè, che sappia ritrovare una grande e rinnovata metafisica, in cui il sociale possa essere interpretato come la regione della diversità alla ricerca dell'unità...

Da qui possiamo comprendere l'altra apertura del sociale, quella verso il reale maggiore.

La concretezza del politico è di necessità impoverimento del sociale: di molte possibilità solo alcune, solo una spesso, possono attuarsi. Ma l'utopia non si rassegna alla limitatezza del politico e, senza negarlo, in una visione equilibrata deve superarlo in quell'aldilà della temporalità che è la storia. Ma una storia, ecco il punto, aperta a sua volta verso un suo aldilà, proprio per non ridursi a sola temporalità. Il sociale deve poter sperare in un compimento della storia! Occorre una grande cultura che si faccia carico di questa speranza essenziale del sociale. Speranza in una realtà nella quale *tutta* l'utopia sia compiuta senza che ciò significhi la sua negazione. Compiuta, dunque, senza essere esaurita, come avviene nelle attuazioni parziali del politico. Compiuta come *una*: la molteplicità del sociale domanda infatti un'attuazione una, perché solo così può essere tutta compiuta. Ma ciò non è l'uno del politico, che è esclusione del molteplice ora non-attuabile per l'unico ora-attuabile: non è l'uno del tempo; l'uno che il sociale domanda, aldilà della diversità che è la

storia, è l'uno che sia tutto il molteplice attuato nella sua contemporanea molteplicità.

Quello che chiamo il reale maggiore non può essere allora che l'Assoluto. E fino a quando una cultura non comprenderà che la salvezza del sociale (dell'uomo) è nell'Assoluto, questa cultura continuerà a consegnare l'uomo a una temporalità senza senso e il sociale a un politico che lo svuota di sé.

È il grande travaglio della cultura, questo confronto con l'Assoluto. Travaglio così grande che non sono mancati, né mancano tentativi di risolverlo semplicemente eliminando il problema, chiudendo il sociale all'Assoluto. Tentativi pagati tutti tragicamente. Perché essi significano di fatto la negazione dell'utopia del sociale, ridotto a molteplicità che l'assenza dell'uno spoglia di senso. In questo sociale negato, il singolo uomo è ridotto a se stesso, ma come morte di lui, perché negazione dell'altro: infatti, la ricerca di sé, di una propria identità, avviene nell'incontro con l'altro, con il diverso, il quale, come specchio, dandomi sé mi dà a me stesso. E quando il diverso è l'Assoluto, solo allora io sono assolutamente dato a me stesso! Se la molteplicità, la diversità non ha senso, questa ricerca è negata logicamente ed è ridotta esistenzialmente allo scontro e alla lotta. Lotta che è portata nell'intimo di ciascuno, per cui ciascuno si trova in guerra con se stesso. All'amore, alla comunione come tensione radicale dell'utopia, si sostituisce l'odio come sprofondamento del singolo nella sua propria solitudine senza speranza. A questo punto, per evitare la fine dell'uomo si invoca il reale contro l'utopia, ma quel reale che ho chiamato minore. Tutta la tensione negata verso l'Assoluto si scarica nel politico, che viene così investito di assoluto: il semplice poter-realizzare una attualità qui e ora, diventa il Potere in assoluto. Il politico è fatto, da questa cultura, lo strumento di morte del sociale.

Non rimane che affrontare il travaglio dell'Uno, con semplicità e coraggio. Certo, guardare in volto l'Uno Assoluto non è cosa da poco. Perché la sua diversità dall'uomo lo circonda di tenebra. Ma in quella tenebra è la vita dell'uomo, il compimento del sociale.

La ragione, che si muove all'interno dell'utopia come fedel-

tà ad essa (non è la ragione che, domandandosi ragione d'ogni cosa, spinge sempre all'aldilà?); la ragione che spinge l'utopia a realizzare ciò che può di se stessa qui e ora, proprio perché è nel realizzarsi nel piccolo concreto che l'utopia si rivela a se stessa e si custodisce come utopia; questa stessa ragione spinge l'utopia all'Assoluto, nel quale soltanto l'utopia ritrova l'assolutezza a sé necessaria per essere utopia. La ragione sa che il segreto dell'utopia, la *forma* di essa, è custodita nell'Assoluto, perché sa che da lui deriva: infatti, se l'utopia si conosce come assoluta, sa che lo è in quanto è utopia, cioè *possibilità-d'assoluto*; ma una possibilità di assoluto o è niente o *deve esserci* l'Assoluto come possibilità dell'esserci dell'utopia!

Non credo che la paura della tenebra che circonda l'Assoluto dal punto di vista dell'utopia, sia causa di angoscia per la ragione. Per la ragione, piuttosto, questa tenebra è fontana cui bere, cibo di cui nutrirsi, sostanza di sé. Perché la ragione sa, nel suo intimo, che la tenebra che circonda l'Assoluto è, sí, la fine dell'utopia, il suo venir meno perché entra nello spazio dell'attualità, del reale assoluto: ma non è l'utopia, in quanto assoluta, tensione al reale assoluto? Negare questo aspetto di pura relazionalità dell'utopia, significa negare l'utopia stessa, facendo di essa il reale, il quale non può che essere, allora, quel reale minore, il politico, che riduce l'utopia come storia a tempo frantumato in attimi non comunicanti tra loro.

L'angoscia di fronte all'Assoluto non è, a mio avviso, angoscia della ragione « sociale » utopica, ma della ragione appropriata dal singolo uomo in solitudine; perché questi non può reggere al peso dell'utopia, essendo essa l'esistenza vissuta nella relazione essenziale agli altri. L'angoscia del singolo è segno di un'avvenuta frattura del sociale, di un'utopia negata. È questa ragione « individualistica » che prova l'angoscia, e che può parteciparla a una cultura fabbricata su questa solitudine. Ma allora, in effetti, la ragione non tremerà della tenebra dell'Assoluto bensì della sua propria tenebra.

Ma, e questa è la domanda di fondo, come può l'Uno Assoluto salvare la diversità, che è la regione in cui si muove il sociale? Ho tentato di rispondere logicamente, mettendomi dal-

la parte dell'utopia. Ma nella mia risposta non c'è già un senso dell'Assoluto, dell'Uno, che rende possibile una soluzione positiva?

E qui si apre il sentiero per tentare di rispondere alla domanda che mi sono posto: che cosa accade, propriamente, oggi?

Direi, in una parola: il sociale sta giungendo a un grado di maturazione tale da farlo emergere in maniera definitiva. Da qui la crisi, come esigenza di una coscienza nuova, ma assente ancora, che deve maturarsi ed esprimersi; la crisi come assenza di una cultura che sia voce di questa coscienza; bisogno di una nuova ridefinizione dei rapporti con il politico e con la religione in quanto questa significa la relazione con l'Assoluto.

Ora, l'emergere di questo sociale in quanto tale, come ho cercato di dire brevemente, è cosa non antica. Di fatto, nelle grandi civiltà precristiane, non si dava il sociale ma solo il politico. Certo, un presentimento del sociale è sempre presente come vena segreta della storia antica, in certi momenti della Repubblica romana, nell'Israele dei Giudici, in alcuni momenti della democrazia greca, nella riflessione di alcuni filosofi e storici greci e romani, o in certo profetismo ebraico; ma non è stato vincente, né poteva esserlo. Anzi, penso, doveva fallire e restare come seme per tempi futuri. Le grandi ideologie imperiali e regali (e possiamo includere l'Oriente più lontano) hanno dato il timbro al mondo antico. E ciò è comprensibile. Perché l'intelligenza affascinata dall'Uno non poteva ammettere una reale diversità fra esso e il mondo: non si dà diversità *nell'Uno* — così pensava l'intelligenza antica, e non scorrettamente, per gli elementi di cui disponeva; dunque non si dà diversità *dall'Uno*. Tutto è Uno. La diversità è solo il momento dell'inganno, dei sensi e della ragione, e che va superato. Quello che noi moderni chiamiamo « reale » era per l'intelligenza antica solo ombra. La storia, decadenza da mitiche età dell'oro; il divenire, condanna e non-senso. Che cosa restava, allora, se non organizzare il non-reale perché potesse essere, se così posso dire, risucchiato dall'unico vero Reale, che è l'Uno? Ecco la sfera del politico come organizzazione dell'illusione provvisoria. La verità era

celata, come midollo, nella corteccia di quest'illusione: fare accedere a questa verità era compito delle organizzazioni religiose nel loro lato più profondo. L'esterno era custodito dal politico. La crudezza del suo modo di gestire il potere era proprio la dichiarazione della non-verità del temporale. Quale senso avrebbe potuto avere una politica intesa, per esempio, come democrazia, se non quello di far credere vero ciò che vero non era? L'assolutismo politico era la presenza esterna dell'Uno assoluto nella non-verità del molteplice.

La politica era, insomma, lo strumento temporale del « sacro », inteso, questo, come la presenza simbolica dell'Assoluto nella reale illusione. La politica era la custode dei diritti (anche logici) dell'Uno assoluto nell'illusione che è il mondo nella sua totalità.

Lo ripeto, questa impostazione aveva una sua coerenza ed un suo fascino. Se l'Uno è, solo l'Uno, propriamente, è. È così che Ibn Arabi leggerà la dichiarazione di fede dell'Islam: Dio è Dio! È la miseria nobilissima di una intelligenza che si misurava appassionatamente con l'Assoluto, senza avvedersi che mentre lo dichiarava l'aldilà di qualunque pensiero, continuava a pensarlo, e nel suo modo di intelligenza che non è l'Assoluto.

Il senso della fede cristiana è proprio il superamento di questa situazione. L'Assoluto, Dio, « nella maturità dei tempi », si dice *quale Egli è* all'intelligenza dell'uomo: al pensiero che lo andava cercando, l'Assoluto dice se stesso nel suo modo di assoluto, partecipando la sua assolutezza all'intelligenza. È la fede.

E l'Assoluto si rivela sí Uno, ma non come sapeva pensarlo l'intelligenza dell'uomo: l'Uno rivelato è Trinità. Non che il mistero dell'Uno sia così dissolto, anzi è più intenso. *Ma sappiamo definitivamente quel che l'Uno non è!* L'Uno non è la non-diversità, Egli in se stesso è, in un suo modo, diversità.

L'Uno pensato dagli antichi, per essere Uno, doveva essere tutto, o, meglio, non essere: la diversità restava fuori dell'Uno. Nella Rivelazione cristiana, l'Uno, nella sua Parola, non lascia la diversità fuori di sé: la fa sua (« E il Verbo si è fatto carne »...!), facendosi diverso da se stesso. E ciò non significa contraddizione, nella nuova logica che l'Uno rivela: perché, prima

ancora, Egli è diversità in se stesso: Unitrità! Il nome proprio rivelato dall'Uno non è Essere né Non-essere, è Amore. E sarà a partire da questo nome che d'ora in poi andrà pensato l'essere e il non-essere¹.

¹ Per esplicitare un po' di più quanto qui vado appena accennando, e anche a costo di ripetermi, osserverò che l'intelligenza che cerca l'Uno, cogliendolo come assolutamente diverso da se stessa, è portata a negare la sua propria diversità per raggiungerlo. E con la sua diversità nega quello spazio vissuto nella diversità che è il sociale. Un'intelligenza che guarda così il mondo, affascinata dall'Uno, non può vedere il sociale, non può vedere, perché non lo vuole, la diversità. L'intelligenza, spintasi nella tenebra che circonda l'Uno, vi vuole dimorare negando tutto ciò che non è l'Uno, anche se stessa. Questa esperienza può essere — e in certi casi certamente lo è stata — autentico contatto esistenziale con l'Uno, passione metafisica così assoluta da diventare mistica. Ma la teorizzazione che si è data di questa esperienza è stata in generale « negativa », cioè non detta, non spiegata, perché non vivibile né pensabile nell'ambito della diversità. La passione dell'Uno cancellava il mondo. Per spiegare il mondo, poi, quando si voleva farlo, si ricorreva alle categorie dell'illusione: la diversità come illusione metafisica; o, in un clima più realistico, si investiva l'Uno stesso della diversità sperimentata: il mondo era l'espressione dell'Uno che in essa ricercava se stesso, ma per concludere che questa ricerca era tale solo per l'illusione dell'intelligenza che non aveva ancora capito che solo l'Uno è! (Un esempio di questa seconda concettualizzazione del rapporto Uno-diversi è data da Hegel; e non a caso è lo Stato, e non il sociale, ad esser considerato come il punto culmine del divenire dello Spirito nella sua fase oggettiva. Faremmo torto, però, a questo grande pensatore, se ci arrestassimo qui, come oggi spesso si fa, senza considerare le fasi successive, in cui lo Spirito si dispiega come Assoluto).

La novità del fatto cristiano, a mio avviso mai a sufficienza meditata, è che esso si presenta come la risposta dell'Assoluto non nei modi della natura ma nei suoi propri. Ora, se l'Assoluto risponde, è dunque capace di varcare la diversità! Ciò vuol dire che la conferma e non la nega. Il mondo, allora, è sì l'espressione dell'Assoluto, ma l'espressione *esterna*, per così dire, di Dio, che già in se stesso è espressione, Parola. È la sconvolgente rivelazione della Trinità! Perché espressione dell'Assoluto, il mondo è saziato nella sua fame di senso, la domanda dell'intelligenza è orientata; ma in quanto espressione dell'Uno *fuori* di sé, il mondo è salvato nella sua consistenza. Ma come è possibile che l'Uno possa produrre un diverso da sé reale? Perché la diversità, in un suo modo, è intima all'Uno, l'Uno ha in sé la sua Parola, e Chi dice non è la Parola detta, sono diversi, pur essendo entrambi l'Uno. Da questa Parola nasce il mondo come diverso da Dio; in questa Parola comunicata al mondo, Dio può riconoscere se stesso come mondo senza cancellare la differenza, e il mondo può attingere Dio senza cancellare la differenza. Il silenzio dell'intelligenza che taceva nelle tenebre dell'Uno si apre allora nella Parola. Ma in una profonda trasformazione, perché questa Parola non è concetto, non è idea, è Persona. L'intel-

Questa rivelazione è stata una autentica dichiarazione di consistenza del molteplice: la temporalità, la storia, il divenire, sono veri! La regione della diversità non è il non-senso, è espressione dell'Uno che è Amore.

Rivelando il molteplice come voluto, in quanto molteplice, da Se stesso, Dio rivela pure che le strutture che il molteplice si è dato storicamente (e, dunque, anche quelle del pensare), sono state strutture negative, strutture nelle quali si rifletteva l'incapacità dell'intelligenza di pensare l'Uno. La molteplicità non era stata pensata e, prima ancora, voluta, in maniera innocente, ma come negazione dell'Uno nel molteplice, negazione che diventava dell'Uno in sé. Il mistero del peccato e del male...

Una conseguenza di questa rivelazione è stata l'illuminazione dell'uomo a se stesso, come essenza relazionale: l'uomo esprime, per essenza, la diversità nell'unità e l'unità nella diversità, poiché egli è immagine, parola detta dalla Trinità *fuori* di sé (se così si può dire). Il sociale è allora l'epifania creata di Dio, ed essendo Dio Colui che vive, la Sua epifania creata è vita in sviluppo: il sociale è utopia! Da qui, un nuovo rapporto del sociale così fondato dalla Rivelazione, con il politico, che deve ormai lasciare lo spazio al sociale perché esso si organizzi come tale, dilatando e superando nella sua utopia il realismo « pessimistico » del politico. Il quale diventa strumento del sociale e non più strumento del sacro (l'imperatore come sommo sacerdote, l'imperatore sottomesso al sacerdozio...). E questo spostamento non è di poco conto.

Accanto all'utopia sociale, nasce un *altro* sociale che, in maniera anticipativa, profetica, rivela l'utopia in quanto *già* attuata dall'Assoluto, diverso dal sociale come tensione all'Asso-

ligenza diventa capace di parlare all'Uno e dell'Uno, uscendo dal silenzio, perché è trasformata nel modo d'esistere dell'Uno, che è Trinità. In quanto cioè l'intelligenza, superando l'operazione concettualizzante diventa libera comunione in dialogo con Dio-Persona e gli altri-persone; e il termine di questo dialogo non è il concetto astratto ma la concretezza della persona. La verità è raggiunta non nella proposizione, non nel giudizio, ma in Colui che è la Verità e nel quale tutto diventa verità.

luto che deve attuarlo. Nasce, cioè, la Chiesa, fenomeno unicamente cristiano, come conseguenza logica della consistenza donata alla realtà dalla Rivelazione dell'Unitrinità. Al sociale come pura tensione liberata all'Assoluto deve corrispondere un sociale che *già nella storia* (nella quale l'Assoluto è entrato storicamente), è attuato dall'Assoluto *nei modi della storia*: è la Chiesa, il Corpo mistico del Cristo.

Queste due realtà — sociale laico e sociale ecclesiale — saranno in un rapporto dialettico fra loro, che ne dice l'unità all'interno della distinzione e la distinzione all'interno dell'unità, sino a quando le possibilità dell'utopia saranno *tutte e totalmente* espresse e compiute — sino a quando, cioè, il sociale sarà attuato *tutto* e manifestato *nel modo di Dio*!

Come già ho cercato di dire altrove, la storia della crisi contemporanea è la storia dei difficili rapporti fra Chiesa e sociale come nuovo modo d'essere, e società laica in particolare.

In forme di comprensione per tanta parte ancora arcaiche, la cultura ecclesiale difatti ha letto il sociale fondamentalmente secondo la tradizione « negativa » sacrale precristiana. Da qui la ricerca di un rapporto con il politico che era di fatto negazione del sociale, anche se questo era preparato e provocato anche dallo spogliamento che la Chiesa operava di una visione carismatica del potere politico.

La distinzione per maturazione del sociale laico dalla Chiesa fu pertanto traumatica per entrambi, fu un distacco. E mentre la cultura ecclesiale, almeno per buona parte, cercava di recuperare il sociale laico ricercando l'accordo con un politico sacrale, questo politico, trascinato nel movimento di separazione, continuava, in una cultura che si chiudeva all'Assoluto, a sentirsi investito di assolutezza, a risolvere il sociale in sé, nei modi di una sacralità laica, secolare. Conosciamo quello che fu chiamato il misticismo adamita di Federico II di Svevia: con l'ordine imperiale ritornava sulla terra la mitica età dell'oro! Nel Rinascimento, il Principe era visto ancora come il primo motore del mondo. Con Elisabetta I d'Inghilterra la vergine Astrea, l'ultima dea fuggita dal mondo scaduto nell'ingiustizia, riporta sulla terra

l'età dell'oro. La corte di Luigi XIV si ordina secondo rigide gerarchie — financo architettoniche! — nelle quali non è difficile vedere lo schema secolarizzato delle costruzioni ontologiche neoplatoniche mediate dallo Pseudo-Dionigi: la gloria del re discendeva per gradi rigidi su tutta la corte, e da questa nella città, che era imitazione della corte! E in fondo, il proletariato marxiano non era investito del compito di fondare una nuova età dell'oro? Come, prima ancora, si prometteva di fare la politica del progressismo illuminista e borghese? D'altra parte, avvertendo che nella separazione del sociale laico anche il politico le sfuggiva, la cultura ecclesiale conobbe la tentazione di investire la Chiesa stessa della logica del potere politico, nei Paesi cattolici, e del potere economico nei Paesi protestanti.

Eppure, all'interno di questo processo tormentato, mentre la Chiesa guadagna una più profonda coscienza di sé, il sociale continua a farsi spazio: dalle libertà repubblicane medievali all'emergere primorinascimentale del « popolo », la forza nuova nella storia d'Europa; dalla democrazia illuministica al liberalismo del primo '800, dal socialismo ai movimenti rivoluzionari contemporanei. Anche se spesso più negativamente che positivamente, l'idea continua a farsi strada...

Per questo motivo non si insisterà mai a sufficienza sulla necessità che oggi si formi una cultura *veramente* laica, se vogliamo che questo processo storico maturi positivamente. Certamente, già è laica la cultura moderna; ma, insieme, è ancora troppo « sacrale », ideologica, perché la sua negazione sempre più spinta di qualsiasi assoluto è essa stessa un assoluto contraddittorio, e diventa una resa ad una politica che rimane l'unico assoluto offerto al bisogno di assoluto dell'uomo! La crisi nella quale la razionalità moderna si dibatte, se sa farsi umile, dovrebbe aiutare ad « immaginare » una via d'uscita. Scriveva Claudio Magris: « La ragione borghese illuministica, che negli anni di Lessing lottava per emanciparsi dal potere assoluto dei troni, si è sviluppata sino a mostrare anche gli aspetti sinistri della sua emancipazione, liberandosi di dogmi e precetti anche per scrollarsi di dosso valori e principi che potessero frenarne la sua ascesa politica ed economica, la sua libidine di dominio. La ragione ha potu-

to diventare una razionalità calcolante, tecnica di potenza che non conosce valori al di là del meccanismo dei fatti e degli interessi; essa ha finito per realizzarsi in una società anonima ed impersonale, che livella ed annienta proprio quella responsabile autonomia dell'individuo, in nome della quale si era affrancata. [...] il mondo moderno [...] ha visto soprattutto perfezionarsi la tecnica di produrre, controllare e rendere ovvio l'errore». È il primato dell'economia, del denaro come idolo in cui il sacro assoluto sopravvive all'interno del potere politico: se ogni valore assoluto è negato, osserva ancora Magris, è « per rendere tutti i valori equivalenti e interscambiabili al pari del denaro ».

Il denaro — la ricchezza —, per tutto il mondo contemporaneo sia capitalista sia socialista sia di moltissimi Paesi del Terzo Mondo, è il nuovo assoluto che la ragione moderna, prigioniera del politico, ha prodotto: il *noûs*, la mente suprema plotiniana è, oggi, la ricchezza; e l'economia è l'anima che la diffonde nel mondo! Rimarrebbe ancora l'uno ineffabile; ed esso è il nulla del nichilismo, vertice supremo del pensare contemporaneo!

Allora, se la cultura vuol farsi capace di liberarsi dal politico e di liberare con sé il sociale, deve trovare una sua vera e severa coerenza in un rapporto con quello che ho chiamato il reale maggiore, deve trovare in se stessa l'Assoluto come domanda fondamentale, come rigore logico e criterio esistenziale, e aprirsi al dialogo sereno con la Parola dell'Assoluto che risponde storicamente nella fede offerta nella Chiesa.

Anche la cultura ecclesiale ha da fare la sua parte, che non è da poco. Deve farsi capace di quelle « viscere d'amore » nelle quali Dio ama il mondo: è maestra di verità la Chiesa, ma perché, prima ancora, è madre! E deve farsi sempre più cosciente da una parte della novità assoluta delle categorie di pensiero che la Rivelazione le ha affidato, e dall'altra che la sua attuazione è nel modo dell'Assoluto ma *ancora* all'interno della relatività del divenire storico, nel quale è liberato un sociale — e una cultura — che non è ecclesiale. E che l'utopia è dimensione della Chiesa.

Affascinanti possibilità si aprono alle due culture, la laica e

la ecclesiale, se riescono ad incontrarsi in un rapporto di mutua appartenenza che rispetti la differenza mentre ricerca l'unità. Il simbolo efficace di ciò, penso, si dovrà trovare nella vicenda culturale dell'uomo-cristiano. In quanto uomo egli appartiene al sociale, ne porta in sé tutte le possibilità di essere; di esse deve farsi interprete in una grande libertà interiore. Egli sa che l'attuazione di quelle, se comincia nell'uomo è in Dio che termina, e mentre le affida all'uomo le orienta, le spinge, le fa rifluire in Dio, in un atto culturale che è adorazione del mistero della Trinità; nello stesso tempo egli si terrà in dialogo profondo con il mondo, dialogo fatto di simpatia, di quella attenzione onesta e sincera che è vera carità, e si confronterà intimamente con la cultura ecclesiale, che è pure la sua, nella quale le possibilità utopiche di ieri sono conservate in una loro attuazione che, senza sottrarle alla storia, le ha già informate dall'Assoluto; si sforzerà in un esercizio della ragione che è distacco spirituale, in cui Dio può continuare a dire la sua parola, il Cristo, nel mondo.

Dalla coscienza pacificata delle due culture, la cultura del sociale potrà muoversi, con categorie nuove, a dare piena voce al sociale e dimensionare il politico, conducendolo alle sue vere competenze. In una democrazia veramente partecipata perché vissuta prima che nei luoghi anonimi del politico negli spazi umani del sociale (le scuole, i quartieri, i posti di lavoro, ecc.), il sociale, appropriandosi delle istituzioni, potrà dare ad esse quella morbidezza necessaria affinché siano fatte loro per il sociale e non il sociale per loro. E il politico possa gestirle al servizio del sociale.

I partiti, senza volerne proclamare una necessità assoluta, potrebbero essere intanto veicoli di azione del sociale nel politico e di informazione del politico al sociale: un vero e autentico servizio!

Potrà nascere così quella cultura urbana che deve sostituire, a mio avviso, la morta o moribonda cultura agricola. La città può essere in modo privilegiato il luogo adeguato della manifestazione e dell'espansione del sociale, perché esso, come utopia deve sempre rimanere universale per vocazione: e la città può essere proprio l'universale vissuto nel particolare e viceversa,

se ci abituiamo a concepirla non come l'anonimo agglomerato di individualità separate ma la sintesi articolata di piccoli spazi umani che si possono incontrare *immediatamente* nel grande spazio umano dell'utopia.

In fondo, emergendo da una cultura agricolo-pastorale qual era quella veterotestamentaria, e superando la sacralità di una « Gerusalemme terrena », la rivelazione del Nuovo Testamento tende a una città assoluta, alla Gerusalemme celeste! Quella migrazione ontologica che è l'uomo, con il sociale nella sua ampiezza totale entra nella fase dello Spirito: i luoghi di espressione di questa nuova cultura non sono i pascoli e la terra ricca, ma le dimensioni dello spirito nel corpo, vissute quindi nella reciprocità.

A condizione che ci si ricordi che questa città cui si tende può anche diventare per noi Babilonia la grande, se l'esito spirituale si arresta in uno storicismo assoluto.

Giuseppe Maria Zanghí