

## **IL SOCIALE COME LIBERAZIONE DELL'UTOPIA. L'ATTESA DI OGGI**

Il crollo del socialismo reale non poteva non condurre alla luce la crisi profonda che travaglia la cultura dell'Occidente. Crisi – come sempre cerchiamo di puntualizzare nelle pagine della nostra rivista – che va intesa nel duplice e inseparabile senso di fine traumatica di qualche cosa e nascita di una novità che in ciò che tramonta ha le sue radici.

Per comprendere ciò, dobbiamo aprirci a una riflessione complessa, senza facili scorciatoie o cedimenti a luoghi comuni. Scriveva poco tempo fa Vaclav Havel: «Viviamo in un mondo di specialisti e specializzazioni, così che anche la politica sta diventando una professione per uomini dotati di un certo tipo di cultura e con interessi particolari. A me pare invece che essa dovrebbe essere praticata da cittadini con un senso di responsabilità molto sviluppato *e di grande comprensione della misteriosa complessità dell'essere*».

Il malessere della politica, in effetti – più scoperto in Italia ma strisciante in tutto l'Occidente –, è segno di un malessere più ampio e radicale. Qualche cosa sta volgendo al tramonto: non questa o quella classe politica, non questo o quel partito, ma una cultura intera; e qualche cosa preme per nascere.

Ovviamente, ciò che tramonta non accetta la fine e tenta così di eliminare il nuovo, soffocandolo prima che nasca o divorandolo, inglobandolo, appena nato... Servendosi per questo di operazioni che nella loro estrema sofisticazione nascondono un vuoto reale di valori autentici. D'altra parte, ciò che nasce non sa ancora che cosa esso stesso sia... E spesso un desiderio frettoloso 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 incombenenti epoche di buio o addirittura di catastrofi definitive. Chi è preso dal senso della nascita, parla esaltato (oggi assai meno di ieri) di una novità tale da chiudere alle sue spalle tutto quanto ci precede per aprire un'esperienza di vita assolutamente inedita.

Siamo di fronte, questo è indubbio, a un profondo cambiamento culturale nell'Occidente. Con tutte le conseguenze nello scenario mondiale.

Torniamo a domandarci: che cosa è che effettivamente sta accadendo?

Su questo vorremmo riflettere, muovendoci 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*, «nella misteriosa complessità dell'essere».

Diciamo che il mondo del postmoderno sta conducendo a termine la gestazione di qualche cosa che già era nella cultura dell'Occidente e la caratterizzava, ma non si è ancora espresso in pienezza. È, questa realtà, la categoria, la dimensione del *sociale*.

Che cosa intendiamo, qui, per sociale? Esso ci appare come lo spazio dell'esistenza dell'uomo nel quale egli, libero e intelligente, deve giungere a possedersi attraverso una sperimentazione nella quale la reciprocità dei rapporti umani entra come elemento determinante. La dimensione dell'uomo in quanto molteplice possibilità d'essere – possibilità che, una volta attuate, sono esse stesse possibilità ancora per ulteriori attuazioni.

Il sociale è la dimensione, dunque, nella quale si rivela l'essenza profonda dell'uomo, che è amore intelligente e libertà, nella sua esistenzialità, che è tempo di sviluppo e spazio di spiegamento: storia e civiltà. Dimensione *comunione*: è dell'essenza dell'uomo la comunione costitutiva con gli 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 attuandosi così come libertà. 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 e rivelandomi a me stesso. Io, uomo, sarei nulla se non fossi memoria che custodisce presente l'identità di me con me stesso nel mio continuo mutare: ma, anche, l'identità di altri uomini con se stessi, i quali, accolti nella mia memoria, mi custodiscono a me stesso proprio con il loro essere diversi da me.

Il sociale è, dunque, l'umano che va attuandosi.

E per questo lo diremmo lo spazio dell'*utopia*, se intendiamo per utopia non la negazione brutale del reale o la trascrizione immaginaria di esso, ma la continua *trascendenza storica* dell'attuazione dell'uomo ancora possibile rispetto all'attuazione già compiuta. 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 struttura profonda, 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 *significativo* della temporalità all'interno della temporalità stessa. Questo è il mistero dell'uomo, il quale è tanto più sé quanto più è capace di cercarsi in un al di là di se stesso, al di là in cui lo attende la sua identità. In questo senso, il sociale è il grande spazio della domanda dialogica di significato: che cosa è il mondo? chi sono io? che cosa significa essere, per me? che cosa è l'essere? E delle risposte che, mentre definiscono, si aprono in una ulteriore intensità di domanda e di risposta.

Questo intendiamo per utopia.

In questo senso, ancora, il sociale (e l'utopia) 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*, e proprio nella comunione di me con l'altro uomo – dove la soggettività si dilata sfuggendo all'oggettivizzazione, alla cosificazione –, nel comune camminare in dialogo, nella cultura cioè?

In questa ottica, la morte rivela il sociale a se stesso proprio come utopia: senza negarlo – come accadrebbe se la morte fosse un accadimento puramente individuale –, ma conducendolo ad un'ulteriore e definitiva attuazione, sempre come *sociale*.

La socialità, proprio perché continuo farsi *utopia*, non può essere un dato chiuso su se stesso. La socialità è per essenza apertura. Apertura non solo verso attualità sempre possibili ma, più radicalmente, verso regioni diverse dell'essere.

Diremmo, per inoltrarci nella nostra riflessione: verso il basso e verso l'alto. Verso una *reale minore* e verso un *reale maggiore*, fra i quali l'utopia si dispiega.

Per reale minore intendiamo il concreto temporale dell'utopia, la possibilità in quanto è attuata – e dunque limitata rispetto ad altre possibilità – *qui e adesso*. E questo è, ci sembra, l'ambito del politico, dell'attuazione temporale di una possibilità umana, ma senza che ciò significhi un blocco verso ulteriori possibilità. La possibilità diventa scelta e libertà *reali* quando diventa concreto temporale. Il politico, allora, è lo spazio della libertà concretizzata nel tempo: il sociale stesso *in quanto è in atto qui e ora*.

In questo senso, se la distinzione fra sociale e politico è ineliminabile – uno è l'utopia, la storia come avvenimento, l'altro è il concreto temporale, la storia come fatto –, ugualmente ineliminabile 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!), ma attualità di possibilità data nel tempo e che si apre al superamento verso un'ulteriore alterità possibile. In quanto attualità temporale, il sociale è politica.

Quella politica, ripetiamo, 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 la politica è lo strutturarsi qui e ora dei rapporti fra gli uomini: la politica è il momento temporale della ricerca che l'uomo fa di se stesso per possedersi come libertà nella misura in cui incontra nella comunione la libertà degli altri uomini. La politica è il mondo come il riconoscimento e il possesso, qui e ora, delle «cose», del diverso dall'uomo, ma che sia *all'inter-*

*no* della comunione in atto fra gli uomini, perché la comunione impedisce quel possesso *privato* delle cose da parte di ciascuno, che le consuma e le distrugge.

Diremmo, ugualmente, che la politica è la volontà dell'uomo in quanto tensione all'essere, che incontra se stessa e deve riconoscersi temporalmente in quelle altre tensioni all'essere che sono le volontà degli altri uomini, così uguali e così diverse. La politica è la memoria in quanto presenza viva del concreto di ieri – purché questo concreto sia conservato nella sua utopia, perché è nella memoria che si prepara temporalmente la maturazione e l'emergenza di una nuova possibilità utopica e di un nuovo concreto. La politica è la ragione in quanto intelligenza che distingue retamente utopia e reale temporale – intelligenza che sa valutare quanto dell'utopia è vivibile nel concreto dell'adesso senza che ciò significhi negazione dell'utopia: ragione, dunque, che sa misurare l'una nell'altro e viceversa senza confondere e senza separare.

È dalla confusione o dalla separazione, infatti, che derivano i conflitti fra il politico e il sociale, quei conflitti che segnano l'epoca della modernità e della postmodernità occidentale.

Se 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 – e dell'uomo – per la negazione della storicità, la quale, risolta in un tempo tutto immanenza e chiuso in se stesso, è di fatto negata. Per reazione, nascono da qui le rivoluzioni ideologiche, assolute, che di fatto distruggono per salvarlo il sociale, o per nichilismo puro o per progetti assoluti impossibili ad essere calati nel concreto temporale. La politica, a sua volta, lasciata a sé in questa separazione, diventa parassita del sociale, vive della fine di esso, svuotandolo per alimentarsene: la politica come vampirismo. Il potere diventa, allora, da umiltà che riconosce ciò che ora e adesso *può* essere fatto concretamente (*perché questo è, prima di tutto, il potere temporale*), superbia e violenza che dalla morte del sociale – e dell'uomo – cerca di trarre vita per sé.

Il risultato non sarà diverso se anziché separare confondiamo sociale e politico. Perché il sociale si appiattirà estenuandosi

nella temporalità, ridotto a dimensione unica o a ripetitività senza domani autentico, senza autentica novità; e il politico si esalterà artificialmente nell'utopia, riducendosi a puro cambiamento. Da qui, un sociale mortificato perché immobilizzato nella conservazione totale; da qui, un politico esaltato che si nega nella rivoluzione permanente.

Occorre, allora, elaborare – e presto – una cultura consapevole di ciò, una cultura in cui si incontrino sociale e politico senza confusioni o separazioni; rendendo presenti nel sociale i richiami ai tempi concreti che vengono dal politico; rendendo presenti 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 che sappia trovare la comunione vera e la saggezza.

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

La concretezza del politico (la sua umiltà come adesione al momento concreto) è *di necessità* impoverimento del sociale: di molte possibilità solo alcune, sovente solo una, e sempre in parte, possono essere attuate. Scriveva A. Block:

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!

Ma l'utopia non si rassegna alla limitatezza del politico e, *senza negarlo*, in una visione di saggezza deve superarlo in un al di là della storia come pura temporalità.

Occorre una grande cultura che si faccia carico di questa *speranza* che è il sociale stesso: speranza in una realtà nella quale *tutta* l'utopia sia compiuta ma senza che ciò significhi la sua negazione. Compiuta, dunque, senza essere esaurita.

Quello che chiamiamo il reale maggiore non può essere allora che l'Assoluto.

È il grande travaglio della cultura il 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 come tale, ridotta alla impossibilità per la negazione dell'Assoluto che rende possibile un'attuazione di una possibilità senza che ciò significhi cessazione della possibilità come tale. Se all'utopia manca la tensione risolutiva verso l'Assoluto, questa tensione tenderà a scaricarsi nel politico, che verrà così investito di Assoluto: il semplice e umanissimo *poter-realizzare* una attualità qui e ora, diventa il Potere assoluto. Il politico diventa lo strumento di morte del sociale.

Non rimane che affrontare, con semplicità e coraggio, il travaglio dell'Assoluto. Certo, guardare in volto l'Assoluto non è cosa da poco, perché la sua diversità dall'uomo lo circonda di tenebra. Eppure è questa tenebra l'attuazione più vera della stessa ragione umana. La ragione speranzosa che si muove all'interno dell'utopia come fedeltà ad essa (non è la ragione che, domandandosi ragione di ogni cosa, spinge sempre al di là?), la ragione umile che convince l'utopia a realizzare ciò che può di se stessa qui e ora, questa stessa ragione muove se stessa verso l'Assoluto perché solo in esso è il dispiegamento compiuto dell'utopia come tale. La ragione sa che il segreto dell'utopia, la *forma* di essa, è custodita nell'Assoluto: se l'utopia si percepisce come sete di assoluto (di attuazione compiuta ma che sia apertura e non cessazione) ciò è proprio perché è utopia, cioè *possibilità-di-assoluto*. Ma una possibilità di Assoluto o è terribile niente o *deve esserci l'Assoluto come possibilità dell'esserci stesso dell'utopia!*

Non crediamo, per questo, che la tenebra che circonda l'Assoluto sia causa di angoscia per la ragione, se questa si muove all'interno dell'utopia: la ragione sa, nel suo intimo, che la tenebra che circonda l'Assoluto è, sí, la *fine* dell'utopia, il suo venir meno *ma* perché entra nello spazio dell'attualità compiuta, ove è se stessa *assolutamente ma sempre come possibilità*. L'angoscia di fronte all'Assoluto, allora, non è, a nostro avviso, angoscia della ragione utopica, *sociale*, ma della ragione appropriata dal singolo uomo in solitudine; perché questi non può reggere al peso dell'utopia che è se stessa solo nell'esistenza vissuta nella relazione agli altri. L'angoscia della ragione del singolo è il segno di una avvenuta frattura del

sociale, è il segno dell'utopia negata. La ragione, allora, non si angoscia della tenebra dell'Assoluto, bensì della sua propria tenebra.

Ma qui dobbiamo porci la domanda di fondo: come può l'Assoluto, che è attualità pura, *è*, salvare l'utopia, che è tensione in atto, *storia*? Rispondere a questa domanda è rispondere alla domanda iniziale: che cosa accade, propriamente, oggi?

Non ci sembra azzardato dire, lo ripetiamo, che 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 che deve anch'essa giungere a maturazione ed esprimersi.

Ora – su questo occorre riflettere –, l'emergere del sociale in quanto tale, utopia, *è cosa non antica*.

Di fatto, nelle grandi civiltà precristiane, non si dava il sociale nel senso spiegato da noi, ma solo il politico. Certo, un presentimento del sociale è sempre presente come vena segreta della storia antica; pensiamo ai momenti forti dell'ideale repubblicano romano, all'Israele dei Giudici, a certi momenti della democrazia greca, alla riflessione di alcuni filosofi greci e romani, al profetismo ebraico, all'ascetismo del mondo orientale. Ma questo sociale, ancora presentito, non è stato vincente né poteva esserlo.

Le grandi ideologie imperiali e regali hanno dato il timbro al mondo antico. E ciò è comprensibile. Perché l'intelligenza affascinata dall'Assoluto non poteva ammettere una reale diversità tra 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'Assoluto*. L'Assoluto è il tutto. 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 possiamo dire, risucchiato dall'unico vero Reale, che è l'Assoluto? Ecco, allora, l'utopia negata (se non nel mito); ecco il politico come organizzazione *salvifica* dell'illusione nella sua provvisorietà. La verità era celata, come midollo, nella corteccia di questa illusione: fare accedere a questa verità era il

compito delle organizzazioni religiose nel loro lato più profondo. L'esterno era custodito dal politico; e la crudezza, l'assolutezza del suo modo di gestire il potere, era proprio la dichiarazione della non-verità del temporale. La politica era, insomma, lo strumento *temporale* del «Sacro», inteso, questo, come la presenza simbolica dell'Assoluto nell'illusione. La politica era la custode dei diritti dell'Assoluto nell'illusione che è il mondo.

Lo ripetiamo: questa impostazione aveva una sua coerenza ed un suo fascino. Se l'Assoluto è, *solo* l'Assoluto è.

*Il senso della fede cristiana è proprio il superamento di questa situazione.* L'Assoluto, Dio, «nella maturità dei tempi» si rivela all'intelligenza dell'uomo *quale Egli è*: dice se stesso rivelando il «modo» in cui Egli è Assoluto e partecipandosi così all'intelligenza. È la fede. *E questa rivelazione avviene nel farsi uomo dell'Assoluto.*

L'Assoluto si rivela Trinità, *dicendoci definitivamente quel che l'Assoluto non è!* L'Assoluto non è la negazione della diversità: Egli in se stesso è, in un suo modo, diversità! Egli si è fatto uomo, non-Assoluto: si è fatto diverso da Sé!

Questa rivelazione, ove l'Assoluto – l'Uno – dice di Sé: «Siamo» (cf. *Gv* 10, 30), è stata l'autentica dichiarazione di consistenza della storia, del divenire, dell'utopia. La diversità non è il non senso, è la rivelazione fuori di Sé dell'Assoluto che in Sé è, in un suo modo misterioso, Diversità. È la rivelazione della storia che si dispiega, in un suo modo misterioso ma reale, *nell'Uno* stesso.

Una conseguenza di questa rivelazione (quella che qui vogliamo evidenziare) è stata l'illuminazione del sociale come l'epifania creata di Dio: epifania in-finita perché Dio è Infinito.

Da qui, il cammino di nascita del sociale, e il rapporto nuovo che esso comincia a cercare con il politico, che deve ormai lasciare lo spazio al sociale perché esso si esprima come tale, superando nella sua utopia il realismo pessimista del politico. Politico che diventa, allora, 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, però, un *altro* sociale che, in maniera anticipativa, profetica e di salvezza, rivela a lei stessa l'utopia come «speranza che non delude» perché *già attuata*

nell'Assoluto, e diversa quindi dal sociale come *tensione* all'Assoluto. Nasce, cioè, la Chiesa, fenomeno «religioso» unicamente cristiano, come conseguenza logica della consistenza donata alla realtà sociale dalla Rivelazione dell'Unitrinità. Nel sociale, come tensione, che cerca compimento, dell'uomo a se stesso nell'orizzonte dell'Assoluto, si fa presente l'*altro* sociale, la tensione compiuta dell'Assoluto a se stesso *nella storia e nei modi della storia*: l'Incarnazione! E la prima tensione è condotta *dentro* l'Assoluto!

La storia della crisi culturale contemporanea è anche, allora, la storia dei difficili rapporti fra Chiesa e sociale, tra l'utopia profetica e l'utopia storica.

In forme di comprensione per tanta parte ancora arcaiche, la cultura ecclesiale di fatto ha troppo spesso letto il sociale «storico» secondo la tradizione negativa sacrale precristiana. Da qui, la ricerca difensiva da parte della Chiesa, per timore dell'utopia sociale, di un rapporto con il politico che di fatto diventava negazione del sociale (anche se questo, nonostante tutto, era spinto alla nascita dallo spogliamento che la Chiesa operava di una visione carismatica del potere politico).

La distinzione per maturazione del sociale *laico* dalla Chiesa – dal sociale *profetico* –, fu traumatica per entrambi.

E mentre la cultura ecclesiale cercava di «ricuperare» (eliminandolo) il sociale laico proprio nel raccordo diretto con il politico che in qualche modo continuava a essere investito di sacralità, il politico, trascinato nel movimento di separazione, continuava a sentirsi investito di assolutezza, a risolvere il sociale in sé nei modi però di una sacralità laica secolarizzata.

Il tentativo di cancellazione dell'utopia sociale tra il politico e la Chiesa, tra il reale minore e il reale maggiore, ha significato, alla fine, lo scontro del politico e della Chiesa fra di loro. Conosciamo la lotta per le investiture; conosciamo quello che fu chiamato il misticismo adamita di Federico II di Svevia, l'assolutismo dei sovrani dell'Europa moderna come unico modo per custodire quel che dell'età dell'oro poteva essere vissuto nella storia. 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 l'illuminismo progressista e borghese?

Eppure, all'interno di questo processo tormentato, il sociale continuava a farsi spazio: dalle libertà repubblicane medievali all'emergere primorinascimentale del «popolo», dalla democrazia liberale al socialismo dei movimenti rivoluzionari.

Per questo motivo non si insisterà mai a sufficienza sulla necessità che oggi si formi una cultura veramente *laica*, cultura dell'utopia storica, se vogliamo che questo processo giunga a maturazione compiuta.

Questo, però, domanda a sua volta che la cultura moderna, nella quale confluiscono ancora in atto le tensioni delle quali abbiamo parlato, si spogli dei residui di sacralità, viventi nell'ideologia, e si riapra senza timori all'Assoluto, che *ora* è l'Assoluto Unitrino. 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 è potuta 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 e 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'economicismo, della merce e del consumo come idoli in cui la negazione del sociale sopravvive, come sacralità secolarizzata, all'interno di una socialità che viene da essi consumata, e in cui la vera politica muore: se ogni valore assoluto è negato, scriveva ancora Magris, è «per rendere tutti i valori equivalenti e interscambiabili al pari del denaro».

La crisi nella quale la razionalità moderna si dibatte, dovrebbe, essa stessa, aiutare ad «immaginare» una via d'uscita.

Anche la cultura ecclesiale ha da fare la sua parte – e ne è sempre più cosciente. Deve, soprattutto, essere, e scoprire d'essere, le «viscere d'amore» nelle quali Dio ama il mondo: la Chiesa è maestra di verità perché, prima ancora, è madre!

Affascinanti possibilità si aprono alle due culture, la laica e l'ecclesiale – la cultura dell'utopia storica e la cultura dell'utopia profetica – se riescono ad incontrarsi in un rapporto di mutua appartenenza che rispetti la differenza.

Dalla coscienza pacificata delle due culture, la cultura del sociale potrà muoversi con categorie nuove a dare piena voce al sociale stesso e, soprattutto, a dimensionare il politico conducendolo alle sue vere competenze. Solo un sociale maturo può sanare il malessere della politica. Solo così, per un esempio, i partiti potranno essere ciò che devono essere: veicoli di presenza del sociale nel politico e di informazione del politico al sociale – un vero e autentico servizio alla città dell'uomo.

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 è entrata nello spazio dello spirito: i luoghi di espressione di questa nuova cultura non sono i pascoli e la terra pingue né gli spazi all'interno delle mura di una città terrena, ma le dimensioni dello spirito nel corpo, *le dimensioni della comunione*.

È questo spazio che lo Spirito può colmare di Sé.