

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

Il crollo del socialismo reale, e ancora di più la distruzione delle torri gemelle di New York, non poteva non portare 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 ad un ambito di riflessione complessa, senza facili scorciatoie o cedimenti a luoghi comuni. Scriveva 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 – più scoperto in Italia¹, ma strisciante in tutto l'Occidente – è segno di un malessere più ampio e

* Riproponiamo ai nostri lettori, ampiamente ritoccato, uno scritto già pubblicato nel 1992, ritenendo che oggi esso sia più attuale di allora.

¹ Pensiamo all'Italia dei partiti. Questi, in maniera estremamente pericolosa, hanno svuotato le istituzioni pubbliche della loro consistenza, assumendo su di sé l'esercizio reale del potere, frantumandolo in un'inconciliabilità di interessi particolari, che vengono sostituiti all'interesse comune. Da qui, paralisi o degenerazione della vita pubblica e rischiosissima suggestione per soluzioni che oppongono 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 diventati *di fatto* dei centri di potere particolari mascherati da servizio alla società. Basti pensare all'appropriazione assur-

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, che 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 catastrofi definitive. Chi è preso dal senso della nascita, parla esaltato (ma 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.

da, da parte di essi, 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. Tanto più che i partiti stessi non si può dire che si governino in maniera democratica! Che dovremmo dire, poi, quando sentiamo affermare da uno o da un altro segretario di partito che «il mio partito lascerà liberi gli iscritti di votare secondo 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 tanti tentativi per una democrazia vissuta in maniera partecipativa nel sociale (a livello di scuola, di strutture urbane, ecc.) non è forse imputabile all'intrusione, in essi, dei partiti? Ciò non significa che non si è consapevoli del ruolo importante che nonostante tutto i partiti continuano a svolgere nella democrazia, ma è un fatto che i partiti stessi esprimono un'attiva opera di opposizione alla maturazione di forme alternative di partecipazione che pure ricorrentemente vengono tentate, quasi temendo che il sociale si organizzi al di fuori del loro diretto controllo. Penso che un'analogha considerazione si può fare per i sindacati. Mentre da una parte proclamano di volersi difendere da qualsiasi strumentalizzazione politica, dall'altra sono diventati essi stessi di fatto dei centri di potere amministrati dall'alto.

Siamo di fronte, questo è indubbio, a un profondo cambiamento culturale dell'Occidente². Con tutte le conseguenze sullo 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 la postmodernità sta conducendo a termine la gestazione di qualche cosa che già era nella cultura dell'Occidente e la caratterizzava, ma non si era ancora espresso in pienezza. È, questa realtà, la categoria, la dimensione del *sociale*³.

Che cosa intendiamo per sociale? O, ed è la stessa cosa, per «civile»? Lo diremmo lo spazio dell'esistenza dell'uomo nel quale egli, libero e intelligente, deve sempre più esprimersi, deve giungere a possedersi attraverso una sperimentazione nella quale la reciprocità dei rapporti umani entra come elemento determinante. È la dimensione dell'uomo in quanto molteplice possibilità d'essere – possibilità che, una volta attuata, è essa stessa possibilità ancora per ulteriori attuazioni⁴.

² La cultura agricola, con i suoi valori, la sua visione del mondo, è tramontata nei Paesi industrializzati. La cultura della città, che doveva sostituirla, ha tentato una sua apparizione ma, dopo un breve momento di ottimismo, è stata subito cultura di crisi, o come sognata evasione impossibile verso i modi del passato o come frenesia distruttiva della contemporaneità. In un caso e nell'altro, disagio fino all'agonia della «singolarità» del soggetto-uomo. Denuncia, comunque, che una cultura delle città ancora non esiste.

³ È urgente oggi che nasca un'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 Europa, è capace di ciò? Capace di lucida consapevolezza critica verso se stessa per aiutare il sociale a raggiungere una consapevolezza critica nei confronti di un pressapochismo ideologico che lo umilia? Cultura 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?

⁴ Scriveva Massimo Cacciari, acutamente riflettendo sull'oggi: «L'uomo non crede più nell'ulteriore rispetto allo stato delle cose, ha perso la capacità di immaginare l'alternativo, ha finito per fare sclerotizzare la dimensione del possi-

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. E dimensione *comunionale*: 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 proprio come mia 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 in restituzione 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: 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. È il mistero dell'uomo, il quale è tanto più sé quanto più è capace di cercarsi 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 ri-

bile. Si è seduto. Il vero immanentismo è questo. E anche qui la Chiesa pecca (...) dovrebbe distinguere tra chi crede nell'uomo come inventore del possibile e chi no».

sposte, che mentre definiscono si aprono in un'ulteriore intensità di domande e di risposte.

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 del singolo, se vissuta nella comunione, rivela il sociale a se stesso proprio come utopia: senza negarlo, ma aprendolo ad un'ulteriore e definitiva attuazione, sempre come *sociale*⁵. La socialità, proprio perché continua 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 un *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*. È questo, ci sembra, *l'ambito*

⁵ 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 a 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?

del politico, dell'attuazione temporale di una possibilità umana, a condizione che ciò non significhi un blocco verso ulteriori possibilità che dicono la dimensione "storica" dell'uomo.

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.

In questo senso, la politica è il mondo come il riconoscimento e il possesso qui e ora delle "cose", del diverso dall'uomo, ma *all'interno* della libera comunione in atto fra gli uomini: e la comunione lascia "libere" le "cose", restituendole al loro "segreto", impedendone quel possesso *privato* di esse che le consuma e le distrugge.

Diremmo, ancora, che la politica è la volontà in atto dell'uomo in quanto tensione all'essere, tensione 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, ancora, la memoria in quanto presenza viva del concreto di ieri – purché questo concreto sia conservato nella sua apertura all'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 rettamente utopia e reale temporale – intelligenza 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'uno nell'altra e viceversa senza confondere e senza separare.

In sintesi, politica è lo strutturarsi, *qui e ora*, dei rapporti tra 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.

Per tutto questo, è dalla confusione o dalla separazione 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 impossibili a 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, allora, da umiltà che riconosce ciò che ora e adesso *può* essere fatto concretamente (*perché questo è, prima di tutto, il potere temporale*), diventa 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 ridotta 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 del diverso còlto nell'identico e dell'identico còlto 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!*

L'utopia non si rassegna alla limitatezza del politico. Per questo, *senza negarlo*, in una visione di saggezza deve superarlo superando se stessa 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 senza che ciò significhi la sua negazione. Compiuta, dunque, senza essere esaurita⁶.

⁶ Compiuta come *una*: la molteplicità del sociale domanda infatti un'attuazione *una*, perché solo così può essere *tutta* compiuta. Ma questo 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, al di là della diversità che è la storia, è l'uno che sia tutto il molteplice attuato nella sua contemporanea molteplicità.

Quello che chiamiamo il reale maggiore non può essere allora che l'Assoluto. E il confronto con l'Assoluto è il grande travaglio della cultura. Travaglio così grande che non sono mancati, né mancano, tentativi di risolverlo eliminando semplicemente il problema: chiudendo il sociale all'Assoluto. Tentativi pagati tutti tragicamente. Perché essi significano di fatto la negazione dell'utopia come tale, ridotta all'impossibilità proprio per la negazione dell'Assoluto che rende possibile un'attuazione di una possibilità senza che ciò significhi estinzione della possibilità come tale. Una possibilità all'Assoluto significa possibilità salvata a se stessa in assoluto. 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* un'attualità qui e ora, diventa il Potere assoluto. Il politico diventa lo strumento di morte del sociale⁷.

Non rimane che affrontare, con semplicità e coraggio, il travaglio del rapporto cultura-Assoluto. Certo, guardare in volto l'Assoluto non è cosa da poco, perché la sua diversità dall'uomo lo circonda di tenebra. Ma è proprio 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?) è la ragione umile che convince l'utopia a realizzare ciò che può di se stessa qui e ora, ma nello stesso tempo la spinge verso

⁷ 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, allora io sono assolutamente dato a me stesso! Se la molteplicità, la diversità, non ha il suo senso nell'Assoluto, nella ricerca di esso, questa ricerca, negata logicamente, conduce 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* un'attualità qui e ora diventa il Potere in assoluto. Il politico è fatto, da questa cultura, lo strumento di morte del sociale.

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, sì, la *fine* dell'utopia, un suo venir meno, ma perché entra nello spazio dell'attualità compiuta, ove è se stessa *assolutamente e proprio per questo 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 comunione con gli altri. L'angoscia della ragione del singolo è il segno di un'avvenuta frattura del sociale, è il segno dell'utopia negata. La ragione, allora, non è angosciata dalla tenebra dell'Assoluto, ma dalla sua propria tenebra.

* * *

E qui dobbiamo porci la domanda di fondo: come può l'Assoluto, che è attualità pura, che *assolutamente* 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 stia giungendo a un grado di maturazione che lo fa 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 dà il sociale nel senso spiegato da noi, ma solo il politico. Certo, un presenti-

mento del sociale è sempre presente come vena segreta: 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, alla *Umma* islamica. Ma questo sociale, presentito, non è stato vincente né poteva esserlo.

E ciò è comprensibile. Perché l'intelligenza "naturale" affascinata dall'Assoluto non può ammettere da se stessa una reale diversità tra esso e il mondo: non si dà diversità *nell'Assoluto* (così essa pensa, e non scorrettamente per gli elementi di cui dispone) – 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 occidentali chiamiamo «reale» è per quell'intelligenza solo ombra; la storia, decadenza da mitiche età dell'oro; il divenire, condanna e non-senso. Che cosa resta, allora, se non organizzare il non-reale perché possa essere, se così possiamo dire, risucchiato dall'unico vero Reale, che è l'Assoluto? Ecco, allora, l'utopia negata; ecco il politico come organizzazione dell'illusione per salvarla da se stessa.

La verità è celata, come midollo, nell'intimo di questa illusione. Fare accedere a questa verità è il compito delle organizzazioni religiose nel loro lato più profondo.

L'esterno è affidato al politico; e la crudezza, l'assolutezza del suo modo di gestire il potere, è proprio la dichiarazione della non-verità del diverso. La politica è, insomma, lo strumento *temporale* del "Sacro", inteso, questo, come la presenza simbolica dell'Assoluto nell'illusione. La politica è la custode dei diritti dell'Assoluto nell'illusione che è il mondo.

Lo ripetiamo: questa impostazione ha una sua coerenza e 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 è rivelato 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, *dicendo definitivamente all'uomo 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» (*Gv* 10, 30), è stata l'autentica dichiarazione di consistenza della storia, del divenire: è stata la nascita 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* stesso⁸.

Una conseguenza di questa rivelazione⁹ (quella che qui vogliamo evidenziare) è stata la nascita del sociale come epifania creata, “laica”, di Dio: epifania in-finita perché Dio è Infinito.

⁸ L'Uno pensato dagli antichi, per essere Uno doveva essere-tutto (o, meglio, non-essere): la diversità restava fuori dall'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: Unitrinità! Il nome proprio rivelato dall'Uno non è allora 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-essere.

⁹ Questa rivelazione è stata un'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. Rivelandolo il molteplice come voluto, in quanto molteplice, da Se stesso, Dio rivela pure che le strutture che il molteplice si era 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 come Egli realmente è. La molteplicità non era stata pensata e, prima ancora, voluta, in maniera innocente, ma di fatto come negazione del molteplice nell'Uno, negazione che diventava di fatto dell'Uno in sé. Il mistero del peccato e del male... 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 della 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

Da qui il cammino di nascita del sociale, e il rapporto nuovo che esso comincia a cercare con il politico, che deve ormai dialogare con il 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.

Ma la nascita dell'utopia sociale, "laica", suppone la nascita *anteriore* di un *altro* sociale che, in maniera anticipativa, profetica

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 dispiiegata, 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. In un clima più realistico, nella modernità si investirà l'Uno stesso della diversità sperimentata: il mondo è l'espressione dell'Uno che in essa ricerca se stesso. (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, a essere considerato come il punto culmine del divenire dello Spirito nella sua fase oggettiva. Faremmo torto, però, a questo grande pensatore se ci arrestassimo qui, 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 alla ricerca della ragione nei modi 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? Lo ripetiamo: è 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 giaceva nelle tenebre dell'Uno si apre allora nella Parola. Ma in una profonda trasformazione, perché questa Parola ora non è concetto, non è idea, è Persona. L'intelligenza 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.

e di salvezza, genera e rivela a lei stessa l'utopia come «speranza che non delude» perché *già attuata* nell'Assoluto, e diversa quindi dal sociale "laico" come *tensione* all'Assoluto.

È la Chiesa, fenomeno "religioso" unicamente cristiano, come conseguenza logica della consistenza donata alla realtà "laica" dalla Rivelazione dell'Unitrinità. Nel sociale, come tensione "laica" dell'uomo a se stesso nell'orizzonte assoluto, si fa presente l'*altro* sociale, la tensione compiuta all'Assoluto Uni-Trino che si è "immerso" nella storia, generandovi la tensione "laica": è la Chiesa, l'utopia profetica, madre del sociale, l'utopia laica¹⁰.

La storia della crisi culturale dell'Occidente 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 aveva troppo spesso letto il sociale "storico" secondo la tradizione negativa sacrale precristiana. Da qui, da parte della Chiesa, la ricerca difensiva, 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, continuava a voler risolvere il sociale in sé nei modi però di una sacralità laica secolarizzata.

Il tentativo di cancellazione dell'utopia sociale nell'alleanza tra politico e Chiesa, tra il reale minore e il reale maggiore, ha significato, alla fine, lo scontro del politico e della Chiesa fra di lo-

¹⁰ Non posso non pensare a Maria, che *realmente* è il sociale utopico in tutta la sua magnificenza, generato dal Cristo (il sociale reale *compiuto*) e da lui condotto a essere icona del sociale utopico, fino al suo dispiegamento nel Regno e all'unità raggiunta in esso.

ro. Conosciamo la lotta per le investiture; conosciamo quello che fu chiamato il misticismo adamita di Federico II di Svevia; conosciamo l'assolutismo dei sovrani dell'Europa moderna come unico modo per custodire quel che dell'età dell'oro poteva essere vissuto nella storia¹¹.

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 po-

¹¹ 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 caduto 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 proletario marxiano non era investito del compito di fondare una nuova età dell'oro? Come, prima ancora, si prometteva di fare il 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. Il presentarsi come *società perfetta* anziché icona del Regno veniente, scioglieva il sociale come utopia clericizzandolo. Senza avvedersi che la morte del sociale era crisi profonda della Chiesa stessa.

tenza che non conosce valori al di là del meccanismo dei fatti e degli interessi; essa ha finito per realizzarsi in una società anonima e 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»¹².

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

Anche la cultura ecclesiale ha da fare la sua parte – e ne è sempre più cosciente¹³.

¹² 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 *nous*, 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 in quanto parassita 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. E in questo spazio l'economia stessa è salvata nella sua vocazione profonda diventando "economia di comunione".

¹³ 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: mentre le affida all'uomo, le orienta, le spinge, le fa rifluire in Dio, in un atto culturale-culturale che è adorazione del mistero della Trinità. Egli si terrà in dialogo profondo con il mondo, dialogo fatto di simpatia, di quell'attenzione onesta e sincera che è vera carità, e si confronterà intimamente con la cultura ecclesiale, che è la sua, nella quale le possibilità utopiche devono essere conservate, ma in una loro attuazione di fede che, senza sottrarle alla storia, le va informando dell'Assoluto. Perché nel Cristo risorto l'utopia laica è già Regno di Dio! E profezia compiuta! Tutto questo in un esercizio della ragione che è distacco, libertà spirituale, in cui Dio può continuare a dire la sua parola, il Cristo nel mondo.

* * *

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 a 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 condurre il politico alle sue vere competenze. Solo un sociale maturo può sanare il malessere della politica in una democrazia veramente partecipata perché vissuta, prima che nei luoghi ambigui del politico, negli spazi umani del sociale (le scuole, i quartieri, i posti di lavoro, ecc.). Il sociale, appropriandosi *per la sua parte* 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 nel sociale: un vero e autentico servizio!

Potrà nascere così quella cultura della città che deve sostituire, a mio avviso, sia la morta o moribonda cultura agricola, sia la forma degenerata della cultura “urbana” così come essa è stata costruita attraverso l'industrializzazione. 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'anonomo agglomerato di individualità separate, ma la sintesi articolata di spazi umani che si possono incontrare *immediatamente* nel grande spazio umano dell'utopia.

In fondo, emergendo da una cultura agricolo-pastorale quale era quella veterotestamentaria e superando la sacralità di una Gerusalemme terrena, la rivelazione del Nuovo Testamento tende a una Città nuova, alla Gerusalemme celeste della quale la Chiesa è profezia già nel reale, nella storia. 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 più i pascoli e la terra pingue, ma gli spazi vitali di una città terrena, a condizione che essa con il dispiegamento delle dimensioni dello spirito nel corpo, *le dimensioni della comunione*, sia apertura alla città spirituale, quella città che già e non ancora è prefigurata nella Chiesa, che a sua volta si comprende non come *societas perfecta* ma come Icona del Regno avveniente, dell'uomo-Cristo.

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 M. ZANGHÌ