

A proposito del convegno delle ACLI a Vallombrosa

I - SOCIETÀ OPULENTA E POLITICA RIVOLUZIONARIA

di FRANCO RODANO



1. VALORE E LIMITI DI UN « INCONTRO DI STUDIO »

Al di là, per il momento, di ogni nostra valutazione nel merito del Convegno tenutosi a Vallombrosa nell'agosto scorso — sul tema « Società del benessere e condizione operaia » — per iniziativa delle ACLI, non si può non constatare e sottolineare preliminarmente che esso è stato un *sintomo* del fatto che la questione della società opulenta è ormai divenuta, da noi, una questione politica attuale. È infatti accaduto che in Italia, *per la prima volta*, la tematica e le tesi generali intorno alla *affluent society* sono state poste deliberatamente sul tappeto e affrontate da una forza come le ACLI, le quali, se è vero che si definiscono, e vogliono rimanere, un'associazione di carattere e con scopi sociali, e non una formazione politica, è altrettanto vero, però, che hanno un peso tale e che esercitano una tale influenza nella vita italiana, da venir a giocare, oggettivamente, un ruolo chiaramente politico, anche se in via mediata. L'importanza principale, dunque, di questo XVI incontro di studio delle ACLI sta nel fatto che esso segna il *passaggio sul terreno politico* del problema dell'opulentismo in generale e dell'opulentismo in Italia: e la riprova di quanto diciamo sta nelle reazioni che il convegno stesso ha suscitato.

Attorno ai lavori e alle conclusioni dell'incontro aclista di Vallombrosa, si sono invero destati l'interesse e l'attenzione di numerosi uomini politici (da Flaminio Piccoli a Luigi Longo, da Ugo La Malfa a Fiorentino Sullo, da Giancarlo Pajetta e da Alessandro Natta a Luigi Preti e ad altri ancora) e si sono avuti i commenti degli organi di stampa dei partiti, oltre a quelli dei sindacati e dei grandi giornali di informazione¹.

Ciò premesso e constatato, occorre adesso notare che una pre-

¹ Si veda l'accurata raccolta di tali giudizi che l'agenzia di stampa *Acli oggi* ha pubblicato nei suoi numeri di settembre e di ottobre.

cisa esigenza nasce impellentemente dal fatto che la tematica sulla società opulenta, e sulle questioni che essa solleva, si è trasferita — grazie alle ACLI — sul terreno politico. È, questo, un terreno che, come ben si sa, esige immediatamente, per sua natura, la prosecuzione nell'attività pratica, nell'azione concreta, di qualsiasi tesi o discorso teorico; e quando allora la teoria, come oramai nel caso nostro, viene a costituire punto di riferimento diretto e base ideale per affrontare e risolvere un problema giunto finalmente a maturazione sul piano politico, la teoria stessa viene a caricarsi e ad accrescersi, *ipso facto*, di molto maggiore importanza e di nuove responsabilità.

Perciò, la impellente esigenza, che riteniamo debba essere oggi soddisfatta, è innanzitutto di accertare se hanno *sufficiente validità teorica* le impostazioni e le elaborazioni storicamente esistenti, allo stato degli atti, attorno all'opulentismo; è divenuto insomma urgente, secondo noi, compiere un massimo sforzo di rimeditazione e di riesame critico delle tesi generali, che corrono attualmente sulla società opulenta (comprese quelle sostenute dalla nostra rivista, la quale ci pare abbia dato anch'essa un contributo all'individuazione della centralità di tale tematica), per verificare se in esse siano presenti limiti o vuoti tali da indurre a commettere errori sul terreno politico.

Naturalmente una esigenza siffatta non urgerebbe — e, anzi, in linea generale, neppure potrebbe sorgere — ove la forza politica e sociale, che si fa carico di un determinato problema già affrontato sul piano teorico e poi storicamente maturatosi anche sul piano politico, si dimostrasse adeguata ad affrontarlo su quest'ultimo terreno, che è quello suo proprio, se cioè sapesse muoversi in modo corretto ed efficace nella condotta pratica della sua peculiare operazione, ossia nello svolgimento della sua iniziativa politica. Ma non ci pare sia questo il caso delle ACLI, del quale ci occupiamo.

Se infatti noi, al termine dei lavori del Convegno delle ACLI, abbiamo avvertito l'esigenza di proporci una riflessione critica sulle teorie intorno all'opulentismo, a tutt'oggi disponibili, è proprio perché le conclusioni esplicite e implicite, alle quali è approdato l'incontro di Vallombrosa sulla « Società del benessere », fanno sorgere — e qui cominciamo a entrare nei giudizi di merito — delle perplessità serie e gravi: sulle scelte, precisamente, e sugli indirizzi politici che ne sono emersi. Come meglio vedremo in seguito, quelle conclusioni sono state infatti caratterizzate da continue oscillazioni e

incertezze, in una commistione di intuizioni giuste e acute e di sconcertanti immaturità, nonché, persino, di infantilismi.

Tuttavia, limitarsi a registrare e a sottolineare le insufficienze di quelle conclusioni politiche, senza proporsi, essenzialmente e soprattutto, di andare a esaminare se esse non abbiano radici nelle insufficienze del patrimonio teorico esistente sull'opulentismo, non solo apparirebbe ingiusto *verso le ACLI* (verso la buona volontà, la schiettezza di propositi e, in definitiva, anche verso l'acuta sensibilità politica, che esse hanno dimostrato nel decidere di affrontare lo scottante problema della società opulenta); ma sarebbe altresì — ne siamo assolutamente convinti — un atto arbitrario e del tutto sterile in *linea generale*, un inutile lusso, come è sempre la « polemica »: qualcosa, in una parola, di sommamente improduttivo da ogni punto di vista e in ogni senso.

In realtà, i pregi e i difetti, le verità e gli errori, che sono riscontrabili nella posizione assunta dalle ACLI a Vallombrosa, scaturiscono in misura decisiva dal precario grado di maturazione cui è attualmente pervenuta la complessiva elaborazione teorica sulla società opulenta: è questa, per ora, naturalmente, un'affermazione apodittica, ma tutto questo nostro articolo sarà proprio dedicato alla dimostrazione di essa. Comunque, è da una simile tesi — di cui, lo ripetiamo, siamo sicuri di poter comprovare la validità — che discende non solo l'esigenza nostra, soggettiva, ma ormai anche la necessità oggettiva, posta appunto dal Convegno aclista e che noi raccogliamo, di andare a rivedere la consistenza delle tesi teoriche — elaborate intorno all'opulentismo — dal punto di vista della loro capacità di trovare un prolungamento sul terreno dell'azione politica concreta: la necessità, in altri termini, di *riesaminare la teoria in funzione della pratica*.

Due meriti, allora, due positività ha avuto questo XVI incontro di studio delle ACLI: *in primo luogo*, di sospingere, attraverso l'impegno sincero dei suoi promotori, a compiere una ricognizione critica del quadro teorico esistente sull'opulentismo; *in secondo luogo*, di aiutare in una simile ricerca, offrendo il terreno migliore e la strada più proficua in ordine a tale fine, giacché l'individuazione e l'analisi dei limiti e degli errori *politici* degli aclisti costituiscono, ci sembra, il metodo più sicuro, e comunque meno infido, per arrivare a scoprire l'esistenza dei corrispondenti limiti ed errori di teoria generale, che sono la causa o l'origine di quelli politici. La proprietà essenziale del momento politico è, infatti, di appartenere eminentemente alla dimensione della pratica; sicché, per fare un esempio analogico, potremmo dire che quella funzione che viene assolta, nell'ambito delle scienze fisiche, dalla prova empirica, dall'esperimento

di laboratorio, nei confronti di una determinata ipotesi teorica — la funzione, cioè, di operarne la verifica pratica, di esserne il banco di prova concreto e, quindi, di fornire gli elementi di fatto per la correzione e la precisazione di quella medesima ipotesi teorica —, viene a essere la stessa funzione cui la politica assolve nei confronti delle teorie, che si riferiscono a quelle che una volta erano chiamate le « scienze morali ».

Certo, sarebbe possibile obiettare, a quanto abbiamo qui detto, che se le ACLI hanno assunto una linea politica insufficiente e criticabile, ciò potrebbe dipendere da loro *manchevolezze intrinseche*, da una loro *soggettiva incapacità* di bene interpretare e utilizzare il patrimonio culturale e teorico sinora accumulato attorno alle questioni della società opulenta; non dunque dalle deficienze che tale patrimonio avrebbe in sé. Allo stadio cui è giunto il nostro discorso, non possiamo davvero escludere che una obiezione di tal genere possa avere un fondamento; ma nessuno può stabilire *a priori* se le cose stanno così o stanno invece nei termini prima sostenuti. Si ritorna in tal modo al punto di partenza da noi scelto. La risposta insomma a questa obiezione si può trovarla in una maniera soltanto: analizzando, appunto, in quale forma e in quale misura le ACLI sono rimaste entro il quadro teorico sull'opulentismo (disponibile allo stato degli atti), allorché al convegno di Vallombrosa hanno preso le loro decisioni e hanno assunto i loro orientamenti politici.

Su di un punto — del resto quanto mai importante — le ACLI, muovendosi nell'ambito della problematica relativa alla società opulenta, hanno colto esattamente, a nostro avviso, la situazione italiana e « occidentale ». Attraverso cioè l'analisi che ne hanno condotto, gli aclisti hanno visto giusto quando hanno affermato che nei paesi capitalistici avanzati, o meglio nei paesi dove c'è stato sviluppo capitalistico in senso proprio — e dove dunque la borghesia ha assunto e svolto per un lungo periodo, e in misura cospicua, la funzione di classe dirigente —, il modo secondo cui l'uomo produce e consuma, ossia il sistema economico (che costituisce la base materiale e che, in tal senso, è condizionante dell'intero sistema sociale di tali paesi), ha raggiunto le *forme dell'opulenza*².

² Vogliamo qui soltanto annotare — anticipando una considerazione, sulla quale ci dovremo soffermare in modo specifico e diffuso più avanti — che, dato quel rapporto di interdipendenza che, anche in tema di società opulenta, ci è parso

In realtà, per *stadio opulentistico* si deve intendere quello nel quale in tanto si produce e si può produrre *economicamente*, in quanto ci si garantisce e si promuove in misura sempre più larga (e ormai nel senso di un processo di pratica universalizzazione) un *consumo improduttivo*, nella permanenza, naturalmente, della forma individualistica del consumo. Ora sulla base di una simile definizione, è senza dubbio più che esatto il giudizio generale delle ACLI, per le quali appunto la forma economica dominante in Italia e nell'« occidente » è l'opulenza³. Sono allora realmente da trascurare, come del tutto incongrue e non pertinenti, le obiezioni di taluni uomini politici, secondo cui gli aclisti, definendo opulenta la situazione italiana e « occidentale », sarebbero incorsi a Vallombrosa in un vero e proprio abbaglio, giacché essi, così giudicando, avrebbero completamente trascurato il fatto che tutt'ora sussistono parti e zone cospicue, le quali si trovano in stato di arretratezza economica e di bassi consumi. Anzi — si dice —, come indulgere in simili giudizi, proprio quando nel nostro paese, in particolare, l'area del sottosviluppo copre addirittura regioni interiere?

In verità, tali obiezioni sono così inconsistenti che, senza per questo minimamente rafforzarle, si può persino sottolineare *ad abundantiam* come in tali zone arretrate non solo manchino le forme del-

necessario stabilire tra teoria e prassi, l'indagine teorica dell'opulentismo, su questo medesimo punto chiaramente affermato a Vallombrosa, ha raggiunto uno stabile approdo.

³ Per dire il vero, al convegno di Vallombrosa il concetto di opulenza non è stato esattamente individuato. Nel corso della discussione, e delle stesse relazioni, si sono adottate acriticamente definizioni improprie e concezioni devianti dell'opulentismo, non a caso parlando indifferentemente di « società del benessere », « società ricche », « società opulente », « società dei consumi di massa », e dando così l'impressione che, usando l'uno o l'altro di questi termini, si possa intendere la medesima cosa. Gli aclisti, cioè, hanno colto della società opulenta solo quell'elemento generico, costituito dalla diffusione crescente di consumi privati sempre più complessi, artificiali e artificiosi, ma è sfuggito loro il carattere fondamentale e qualificante della società opulenta, ossia la *necessaria centralità* che ha in essa il consumo improduttivo nella forma individualistica. Le ACLI, insomma, non intendendo nei termini esatti il connotato essenziale dell'opulentismo, si sono lasciate sfuggire la questione vera: se un sistema economico, cioè, debba necessariamente funzionare e svilupparsi sulla base dell'estensione all'infinito di un consumo improduttivo nella forma individualistica, o se è possibile, invece, costruire un sistema economico che possa, fuori da un simile meccanismo, funzionare e *svilupparsi*, garantendo, per ciò stesso, più alti e più umani livelli di vita per tutti. Proprio per questo, in definitiva, a Vallombrosa ci si è intricati nella polemica contro il « malessere », ci si è preoccupati, cioè, di chiarire il punto — in realtà fin troppo ovvio — che le ACLI sono per un aumento del benessere, nel senso che i lavoratori italiani hanno tutto il diritto di aspirare a sempre migliori e più alte condizioni di esistenza.

l'opulentismo, ma sia di là da venire persino un modo di produzione capitalistico pre-opulento. Tutto ciò ammesso, infatti, si può sempre vittoriosamente controbattere osservando che « sacche » di povertà, di arretratezza, e di bassi consumi non esistono soltanto in Italia, bensì anche, e tutt'ora rilevanti, negli Stati Uniti d'America; ma che, d'altra parte, nessuno oserebbe sostenere che il sistema economico e sociale statunitense nel suo complesso, e comunque le forme trainanti da cui è contraddistinto, non siano sotto il segno dell'opulenza. In effetti, asserire il contrario, come sembrerebbe che voglion fare quanti obiettano alle posizioni delle ACLI, equivarrebbe a dire che la realtà economica dell'Europa di un secolo fa, poiché annoverava ancora, e in misura massiccia e diffusa, forme economiche pre-borghesi, appartenenti cioè al precedente mondo signorile e medioevale, non aveva come forma economica dominante il modo di produzione capitalistico, e non aveva come classe egemonica, dirigente, la borghesia.

Ma obiezioni come quelle qui or ora esaminate rivelano tutta la loro incongruenza (e, in definitiva, la loro sostanza mistificatrice) ove si consideri che, seguitando coerentemente il discorso che in esse è implicito, e portandolo alle sue logiche conclusioni, si dovrebbe arrivare a sostenere che, per poter affermare — come affermano le ACLI — che in Italia e in « occidente » si è giunti allo stadio della società opulenta, occorrerebbe aver *prima* eliminato tutte quelle sacche di povertà e di sottosviluppo ivi ancora esistenti, e che, per poter raggiungere tale obiettivo, ossia per portare a efficienza produttiva, a floridezza economica e a dignità civile tutte quelle zone, l'unica strada da percorrere sarebbe quella di proseguire, di accentuare e di perfezionare il processo opulentistico.

Ora, a deduzioni siffatte si può pervenire, evidentemente, solo ragionando in base a una ben determinata tesi di partenza, precisamente quella secondo cui lo stadio opulento sarebbe l'unico *optimum maximum* oggi storicamente possibile e normale, l'unico modello e l'unica regola della vita associata e produttiva, cui deve esser portata a conformarsi l'intera umanità; in ogni caso, lo stadio opulento sarebbe, se non altro, il traguardo obbligato, in quanto l'unico noto e disponibile allo stato degli atti, per il quale tutti si deve passare. Sicché, nel quadro di tale tesi, e delle linee politiche che ne discendono per conseguenza diretta, una critica nei confronti dell'opulentismo potrebbe divenire ammissibile (e potrebbe allora divenire legittimo e fondato persino porsi il problema di come superarlo e andare oltre) tutt'al più e *soltanto dopo* che esso sia stato generalizzato al mondo intero, ossia, in concreto, quando esso sia stato raggiunto *anche* da quelle zone che oggi sono ancora arretrate: per le

quali, dunque, lo *status* dell'opulenza verrebbe a costituire il normale, l'obbligatorio e, anzi, il supremo obiettivo.

Questa tesi, però, non è per nulla pacifica e scontata: anzi, nei suoi confronti si affacciano subito grossi e seri dubbi non appena si guarda ai risultati complessivi che, oggettivamente accettandola e seguendola, sono stati ottenuti nell'ultimo decennio non solo nel nostro paese ma anche su scala mondiale. Non è forse un fatto sotto gli occhi di tutti che il procedere dei paesi delle « aree ricche » verso livelli di opulenza sempre più avanzati, non ha comportato né promuove, parallelamente, proporzionati progressi nelle condizioni che affliggono gli uomini e i paesi delle « aree della fame »? Anzi, e ben all'opposto, il divario già enorme tra le zone del sottosviluppo e quelle soprasviluppate si è accentuato e via via si accresce, in una prospettiva inevitabile — *rebus sic stantibus* — di incolmabilità e di irrecuperabilità. E infatti, *perché* avviene tutto ciò? Quali sono, insomma, *le ragioni e le cause* di un simile processo, al di là della constatazione e della descrizione di esso?

È chiaro innanzitutto che, per il loro stesso meccanismo intrinseco, la società e il processo produttivo dell'opulenza mantengono e, per così dire, *requisiscono al proprio interno* — e dunque all'interno di quei paesi che hanno raggiunto lo stadio opulento — tutte le risorse investibili, tutto il risparmio (nel senso più ampio della parola) che si viene formando nell'ambito di tali paesi capitalisticamente « maturi », disperdendolo e, ci si lasci dire, umanamente spreandolo in funzione del conseguimento di obiettivi — i cosiddetti « consumi opulenti » —, che appunto sono umanamente sempre più irrilevanti e superflui, mistificatorii e alienanti. In altri termini, sul terreno economico produttivo il processo opulentistico è, per sua natura, tale che, lungi dal poter ordinare l'impiego delle risorse investibili verso il conseguimento di uno sviluppo *di tipo estensivo*, su scala nazionale e mondiale, di questo è la negazione, l'antitesi semplice, dato che la logica dell'opulentismo di necessità convoglia e *concentra* in uno sviluppo *di tipo intensivo* il complesso delle risorse di un dato paese.

Non per un caso, infatti, la politica di « sollevamento delle aree depresse » si è rivelata, ed è, un'operazione, tutto sommato, risibile dal punto di vista economico: quegli aiuti invero, che da parte dei paesi industrialmente sviluppati vengono diretti verso le zone arretrate, sono sempre rimasti — e, nel quadro dell'opulentismo, sempre rimarranno — entro dimensioni estremamente esigue e ben al di qua dei conclamati scopi cui dovrebbero far fronte. In sostanza, quegli aiuti si sono ridotti a una sorta di *beau geste*, compiuto dai paesi ricchi per costituirsi, a copertura della propria opulenza, un alibi mo-

rale; sono stati un modo attraverso cui questi paesi han voluto mistificatamente garantirsi una buona coscienza e salvaguardarsi, paternalisticamente, l'« onorato nome » di potenze. E la ragione di tutto ciò è fin troppo evidente, anche se spesso viene dimenticata: *sotto il profilo economico*, quegli aiuti non sono per nulla necessari a conservare in buona salute le economie dei paesi capitalisticamente maturi, dato che il sistema opulento raggiunge e può mantenere perfettamente il *suo* equilibrio, la *sua* efficienza e un *dato* tasso di sviluppo, sulla base dei propri meccanismi *interni* (sia pur nel quadro di determinati interventi politici, ridotti però ai minimi termini, alla funzione cioè di mera composizione anticiclica).

Le zone arretrate, dal canto loro, sono appunto tali in quanto caratterizzate non solo né tanto da una pesante insufficienza di risorse e di risparmio in relazione agli obiettivi che esse potrebbero proporsi di conseguire, ossia da una *inadeguatezza relativa*, bensì addirittura, e soprattutto, da una non formazione di risparmio, ossia da una *insufficienza assoluta*. Ma allora, ciò posto, si fa del tutto chiaro che non solo non può verificarsi alcun parallelo progresso, sia pur relativo, nelle due aree in cui oggi è diviso il mondo, ma che inevitabilmente il divario fra esse si accresce continuamente, poiché nella zona opulenta aumentano sempre più le disponibilità investibili, laddove nelle zone sottosviluppate, seppur risparmio si forma, solo con estrema lentezza e con enorme fatica si viene formando. E dunque, in luogo di avvenire una qualsiasi osmosi effettiva tra il mondo della opulenza e quello del sottosviluppo, si viene a scavare tra di essi un abisso sempre più profondo. Possiamo dire, insomma, per concludere su questo punto, che i benefici, i progressi e i miglioramenti economici conseguiti attraverso lo sviluppo tecnologico, non si diffondono sull'intera area mondiale — e perciò anche nelle regioni sottosviluppate — perché non c'è né si forma un effettivo e consistente mercato tra le due grandi zone, o perché, comunque, ove un mercato esista (ma ciò interessa *soltanto alcuni* dei paesi arretrati, e anzi la infima minoranza), esso può venir facilmente condizionato e distorto a vantaggio dei paesi opulenti, attraverso il semplice ricorso alle più note e tradizionali pratiche di tipo monopolistico.

Qui giunti, ci pare di poter dire che almeno un fatto abbiamo accertato. Ogni tentativo di proseguire, e a maggior ragione di accentuare, il processo opulenzistico, invece di volgersi a sostegno di uno sviluppo dei paesi arretrati, rimane rispetto a questo obiettivo del tutto eterogeneo ed estraneo. Dunque, ci troviamo davvero di

fronte al classico caso delle « due parallele che non si incontrano mai ».

Ma, pur accettando queste nostre conclusioni, ci si potrebbe ancora obiettare che quanto detto sin qui non contesta comunque il fatto che l'opulenza debba rimanere per tutti il fine e il modello della attività economica, e l'ideale, la norma della vita associata. In altre parole, una volta ammesso che bisogna uscire realisticamente dalle « buone intenzioni » e dalla illusorietà riformistica dell'ideologia degli aiuti, perché poi non riconoscere che i popoli dell'area del sottosviluppo potrebbero e dovrebbero impegnarsi a garantire essi stessi il proprio progresso, basandosi appunto soltanto sulle loro forze e sulle loro autonome possibilità? Ma allora, non è forse chiaro che questi stessi popoli non riuscirebbero mai a muovere verso un tale traguardo di autoliberazione e di autosviluppo, se venisse *oggi* contestato l'ideale dell'opulenza, che è la sola possibile molla del meccanismo economico in atto e che perciò è l'unica valida anche per essi?

Certo, i popoli delle regioni arretrate, onde aprirsi da soli il cammino del proprio progresso, sarebbero costretti a percorrere, a loro volta, l'antica strada dell'accumulazione primitiva, senza dubbio sanguinosa e durissima, e punteggiata infatti di massacri e di eccidi. Una simile strada, però, non è forse proprio quella che è stata già percorsa, un tempo, da quei paesi che oggi possono alfine « giustamente riposarsi » nel godere i faticosi e faticati frutti del benessere? Essa dunque è stata storicamente inevitabile per le nazioni oggi ricche e opulente; e perché allora dovrebbe essere storicamente evitata da parte dei popoli del mondo in via di sviluppo?

La tesi essenziale dell'obiezione che stiamo esaminando, viene pertanto a essere la seguente: il processo di formazione del risparmio ha comportato *sempre* uccisione di uomini: ed è appunto la pretesa di sottrarsi a questo generale destino che conduce alle illusioni, alle velleità del riformismo, e ingenera anzi, o ribadisce, nelle regioni arretrate una mentalità parassitaria e attendista, che isterilisce *in radice* ogni seria volontà di progresso. Si abbandoni quindi senz'altro l'ideologia degli aiuti — così potrebbero concludere i nostri obiettori —, ma ci si guardi bene, ancora, dal criticare l'ideale dell'opulenza.

Solo che, un ragionamento siffatto è specioso, oltre che superficiale, perché, parlando dei « giustificati riposi » cui avrebbero diritto i paesi opulenti, esso tende a far dimenticare che oggi si dà una circostanza nuova e decisiva, qualitativamente diversa rispetto alle condizioni del passato. *Per la prima volta nella storia del mondo*, ha luogo ormai una tale formazione di risparmio, esiste insomma una tale disponibilità di risorse, da consentire possibilità di investimento

in dimensioni prima sconosciute. Tutti questi enormi mezzi materiali però, immessi nel meccanismo dell'opulenza, vengono attualmente dispersi e *umanamente* sprecati (come più sopra ci si è espressi) poiché li si impiega per raggiungere obiettivi non primari, artificiosi e superflui, non rivolti insomma né collegati allo scopo di garantire l'esistenza, la crescita e il lavoro del maggior numero possibile di esseri umani, mentre rimangono connessi solo indirettamente e inconsapevolmente al fine di uno sviluppo intensivo del progresso tecnologico.

Da parte degli acritici fautori della irrecusabilità storica dell'opulenzismo, come *modello* di progresso e come *fine* attualmente supremo di tutta l'umanità associata, si ignora perciò, o si vuole misconoscere, il fatto che gli eccidi e le stragi, da cui è rimasto tragicamente segnato il processo accumulativo sotto direzione signorile e borghese, non sono più storicamente inevitabili. Oggi, al contrario, *si può effettivamente evitarli*, si può impedire cioè che venga « ineluttabilmente » a passare attraverso di essi anche lo sviluppo economico e produttivo dei popoli delle aree arretrate. In ogni caso, e quanto meno, quei massacri possono essere ridotti enormemente, sicché oggi per la prima volta nella storia del mondo — lo ripetiamo — *può materialmente cessare*, o per meglio dire può essere resa di gran lunga meno spietata e meccanica, la biblica legge (del Vecchio, però, non del Nuovo Testamento) per cui tocca ai figli di pagare le colpe dei padri. Di fatto, si dà oggi la concreta *possibilità* di non rimanere più condannati e incatenati al rigore automatico del processo storico *dato*, ossia alle leggi *normali*, spontanee del processo capitalistico.

Del resto, è proprio perché, nel quadro della società e del processo produttivo dell'opulenza, la nuova e decisiva occasione storica va improvvidamente perduta; è proprio insomma perché le immense possibilità da essa offerte vengono sciaguratamente sprecate, che si levano oggi contro i paesi ricchi la ribellione e la protesta, disperate e violente, degli uomini e dei popoli del sottosviluppo, troppo spesso sprigionandosi in forme irrazionali ed estremistiche. Né ha valore alcuno sostenere, di fronte a una tale rivolta, che in essa si esprimerebbero essenzialmente dei « complessi di inferiorità », delle invidie subalterne e servili, delle torbide e torpide ambizioni a impadronirsi dei beni altrui senza propria fatica. Tutte queste divagazioni psicanalitiche e sociologiche costituiscono infatti un tentativo anche troppo evidente di procacciarsi ancora una volta un alibi. In realtà, ai popoli del mondo della fame — ne siano essi consapevoli o meno — toccheranno sempre in sorte sacrifici tremendi anche quando i paesi opulenti riusciranno ad andar oltre l'attuale grottesca dimensione degli aiuti: anche quando, cioè, riusciranno a far uscire i propri sistemi

dal chiuso meccanismo dello sviluppo intensivo, accentratore e dissipatore, a un tempo, di risparmi e di risorse.

È vero: contro la carica di odio e di vendetta dei popoli del sottosviluppo, lo stesso progresso tecnico, intensivamente sviluppatosi e concentratosi nei paesi dell'opulenza, fornisce a questi ultimi armi nuove e terribili per una *adeguata* risposta. Sono, appunto, le armi di una catastrofica distruzione di massa e non a caso, poiché, allo stato degli atti, sono essenzialmente ordinate a mantener silenziosa quell'analoga distruzione di massa, che, mentre oggi sarebbe del tutto possibile evitarla, il meccanismo opulenzistico, nella sua indifferenza ed estraneità, lascia che *ancora* si compia nelle aree arretrate, e che pertanto — lo si può ben dire — determina.

Il sistema opulento, dunque, si è forgiato una sua sicurezza term nucleare. E allora, nelle condizioni create dall'esistenza di una simile garanzia, altre parti del mondo — non si vuol certo negarlo — potranno fuoruscire dalla situazione del sottosviluppo e potranno anche raggiungere il livello opulento. Ma relativamente a quella che è oggi, e che sarà domani, l'umanità, saranno sempre porzioni estremamente esigue: nel frattempo, poiché silenziosamente si saranno compiuti eccidi e massacri *evitabili*, poiché dunque si sarà compiuto a livello di massa, o meglio di *umanità*, un crimine senza nome, si saranno però inevitabilmente inaridite (così come appare già per molteplici segni) le fonti stesse della nostra civiltà, nelle sue tradizioni, nel suo presente, nelle sue prospettive. Cristianesimo e comunismo saranno divenuti dei vani nomi e, per vivere, avremo perduto le ragioni della vita.

La verità colta dalle ACLI, la positività del loro atteggiamento critico nei confronti della società opulenta, stanno dunque, lo ripetiamo, nel fatto che gli aclisti, quali che siano le motivazioni e gli argomenti da essi addotti, hanno categoricamente rifiutato e contestato l'opulenzismo, negandogli ogni capacità di costituire la soluzione storicamente inevitabile e umanamente adeguata dei problemi di uno sviluppo equilibrato, omogeneo e organico dell'intero mondo di oggi.

Ma ciò riconosciuto e acquisito, va detto ora che, se sotto questo riguardo le ACLI hanno indubbiamente visto giusto (e più profondamente, e più lontano, dei loro critici), quando poi sono passate a indicare gli obiettivi per i quali muoversi e agire praticamente nella direzione della loro generale prospettiva anti-opulenzistica, *quando cioè si sono poste sul terreno politico*, sono pervenute — come adesso cercheremo di dimostrare — a posizioni riformistiche o estremiste:

ossia, politicamente del tutto sterili di fronte al problema di un superamento effettivo del sistema opulento.

Torna però opportuno qui sottolineare di nuovo che l'individuazione e l'analisi dei punti negativi, o deboli, o equivoci, dell'atteggiamento politico delle ACLI verso l'opulentismo, ci permette ranno di stabilire se essi derivino — e allora in quale misura — da eventuali deficienze esistenti nell'elaborazione teorica disponibile a tutt'oggi intorno alla società opulenta. Di fatto, le giuste valutazioni, espresse dalle ACLI riguardo allo stadio in cui oggi si trovano la società italiana e quella così detta « occidentale », si sono rivelate — come abbiamo sottolineato all'inizio — conseguenza diretta di quella verità, chiaramente e fermamente acquisita in sede teorica, secondo cui il sistema economico e sociale dei paesi capitalistamente sviluppati ha senza dubbio raggiunto *in generale*, quali che siano i suoi interni squilibri, la *forma* opulenta. È chiaro perciò che, esaminando le posizioni politiche, quanto mai criticabili, cui sono approdate le ACLI a Vallombrosa, e andandone a vedere la genesi e le ragioni, potremo adesso scoprire, parallelamente, se esse nascano da *particolari limiti intrinseci alle ACLI medesime*, o se invece dipendano anche (o magari esclusivamente) da una *immaturità della elaborazione teorica generale*, da vuoti e da errori che eventualmente contraddistinguerebbero il complessivo patrimonio culturale a tutt'oggi accumulato intorno al fenomeno dell'opulentismo.

Possiamo comunque dare subito una *prima* risposta a tali questioni dicendo che, alla radice dell'atteggiamento politico degli aclisti nei confronti della società opulenta, stanno certamente dei loro limiti intrinseci, soggettivi, e che cioè appartengono alle ACLI in quanto tali. Da tutto l'andamento e dalle conclusioni del loro XVI incontro di studio, è emersa infatti, nel modo più evidente, quella che è una delle *tradizionali caratteristiche di fondo del pensiero cattolico*: precisamente la incapacità di concepire e di giudicare la realtà sociale nell'ipotesi e nel quadro di una sua dimensione processuale storica.

Ma che cosa discende da una simile condizione di fatto? In primo luogo, come è del tutto comprensibile e diremmo anzi ovvio, le ACLI, che sono appunto una forza di precisa « ispirazione cristiana », non sono neanche in grado di porsi il pur possibile problema del *perché* e del *come* si sia giunti alla fase dell'opulenza: ossia, in modo acritico e insomma tranquillamente inconsapevole, esse rimangono al di qua della questione di una possibile *inevitabilità storica determinata* della odierna forma opulentistica del sistema sociale.

In altri e più precisi termini, alle ACLI, per l'ideologia loro peculiare, resta del tutto estranea quella visione — propria invero del discorso storico — secondo cui lo stadio opulento si configura

come un risultato necessario e intrinseco di due premesse *storicamente date* e tra loro strettamente interdipendenti: innanzitutto dell'affermarsi di un *sistema sociale determinato*, quello capitalistico-borghese, e, in secondo luogo, di alcune *determinate* reazioni, verificatesi effettivamente sul terreno teoretico e su quello pratico, ed espresse, nei confronti di quel medesimo sistema, dalle forze della società civile, della società politica e della cultura: in ultima analisi, da un'umanità esplicantesi in una molteplicità di dimensioni e di discorsi.

In tal caso però — ed è questa l'altra conseguenza inevitabile di quella ideologia cattolica, che caratterizza fundamentalmente la posizione aclista — la società opulenta, proprio perché avulsa, astratta dalla dimensione del processo storico, proprio perché insomma non viene vista come una fase in cui quest'ultimo si continua, dopo esservi approdato, può essere giudicata dalle ACLI unicamente *in sé*, unicamente come una *forma assoluta*.

Solo che, la circostanza ora messa in luce — il fatto cioè che le ACLI, lo ripetiamo, giudicano la società opulenta *in sé*, fuori da ogni idea di una sua inevitabilità storica *determinata* — conduce a sua volta, necessariamente, sia a un atteggiamento meramente moralistico, sia alla liquidazione di qualsivoglia prospettiva di superamento reale del sistema oggi in atto.

Da una parte, in realtà, quando la categoria della storicità non viene, per così esprimerci, a temperare e qualificare i nostri giudizi di valore, questi non possono non configurarsi come delle valutazioni *unicamente ed esclusivamente* etiche. Così le ACLI, che per il loro stesso cattolicesimo sono intrinsecamente portate a esprimere, appunto, dei giudizi di valore, riescono a vedere la società opulenta soltanto come un *mero bene* o come un *mero male*. In ambedue i casi, tuttavia, si viene a cadere senz'altro in errore. È subito chiaro, infatti, che quando si considera la società opulenta un puro male, si misconosce la circostanza che essa è pur sempre qualcosa di accaduto e che dunque, in ogni modo, ha in sé il valore positivo di garantire una continuità della vita associata. È però chiaro altresì — benché a tutta prima risulti meno evidente — che, anche quando la si valuta come un mero bene, si finisce comunque per cadere in una pericolosa astrattezza: e in verità, poiché appunto si è prescisso e si continua a prescindere, per ipotesi pregiudiziale, da ogni considerazione delle forze storiche, non solo si è portati a concludere, per via meramente razionalistica, e cioè fuori da ogni commisurazione critica con la realtà della vita associata, che si è ormai raggiunta la pienezza dell'ordine sociale, ma soprattutto si deve anche ritenere che siano

impossibili nuove insorgenze di crisi, nuovi rischi di rottura, e dunque, concretamente, dei ritorni all'indietro.

Si conferma così che, quando si misconosce o si ignora la dimensione del discorso storico, il giudizio morale diviene *moralistico*, e pretende infatti, astrattamente, di essere esclusivo. Ma dall'altra parte, su che cosa potrebbe fondarsi, all'interno di un simile quadro ideologico, un'azione di superamento reale del sistema opulento? Se non sono state delle forze sociali concrete a produrre, a determinare la fase dell'opulentismo come una forma necessaria e razionale del processo storico dato, viene in effetti meno lo stesso punto di partenza per dar luogo a un trascendimento dell'assetto sociale in atto: solo quelle forze, invero, possono costituire la *base materiale* di un simile superamento.

Ambedue i limiti, ambedue gli errori ha appunto messo in evidenza, come era inevitabile, il convegno di Vallombrosa. In esso difatti, rispetto al problema della società opulenta, si è continuamente oscillato tra una valutazione seccamente negativa, che ha generato di necessità, insieme con un rifiuto utopistico, un ingenuo estremismo sul terreno pratico, e un giudizio di sostanziale accettazione, che naturalmente ha comportato scelte opportunistiche, mistificate riformisticamente per renderle compatibili con le opzioni ideologiche e con le buone intenzioni dei cattolici delle ACLI. Non è a caso dunque che, corrispondentemente a questi due tipi di giudizio, siano emerse a Vallombrosa due correnti, o meglio due tendenze antitetiche.

Il primo di questi due indirizzi ha cercato di costruire il proprio discorso nel modo più omogeneo e coerente possibile con quella definizione di « Movimento operaio cristiano », che, come è noto, proprio gli aclisti hanno dato di se stessi, e che vuole esprimere, da un lato, il legame, certo non occasionale né superficiale, stabilito dalle ACLI con la classe lavoratrice, e dall'altro la fedeltà dell'Associazione ai valori spirituali e morali del cattolicesimo. Di fatto, è proprio in conseguenza diretta di un richiamo insistente alla necessità per le ACLI di compiere le proprie scelte sulla base di queste due realtà (sociale l'una, ideale l'altra), che questa prima corrente si è pronunciata in maniera chiara e decisa per la condanna dell'opulentismo. Del resto tali realtà — che costituiscono, per dir così, il « corpo » e l'« anima » dell'Associazione — sono, intrinsecamente, o tra le *meno integrabili* nel sistema opulento, come è infatti la classe operaia, o addirittura tra quelle *non integrabili* in tale sistema,

come è il caso indubbiamente dei valori religiosi; e si può pertanto concludere che esse sono senz'altro le più capaci di alimentare una poderosa spinta alla negazione e al conseguente rifiuto della società dell'opulenza.

Naturalmente, però, una negazione e un rifiuto siffatti, in sé apprezzabili e giusti, non potevano non muoversi sulla base e nel quadro di quel giudizio *storico*, che abbiamo visto essere una delle caratteristiche di fondo del « pensiero cristiano », e al quale quindi le ACLI, in quanto associazione cattolica, non possono comunque sottrarsi. Ma si è giunti così a una condanna dell'opulentismo che, per essere assoluta, si è espressa necessariamente nella forma inaccettabile di una critica del tutto *indiscriminata*. Per forza di cose, insomma, si è finito con l'investire e con l'implicare nel rifiuto della *affluent society*, anche alcuni *valori* elaboratisi nel capitalismo, come la efficienza economica, il progresso tecnologico, la crescente produttività del lavoro.

In altre parole, poiché la dura critica degli aclisti era rivolta contro una società opulenta vista e giudicata come puro male, la « globale » condanna, da essi pronunciata, ha inevitabilmente compreso e travolto anche quegli aspetti e quei momenti cui adesso si è accennato, e che invece — pur se non vanno certo considerati i soli mezzi e i soli modi in cui può sussistere ed esplicarsi la dimensione dell'economia — hanno peraltro avuto e hanno tutt'ora un ruolo da svolgere: hanno cioè esercitato e continuano a esercitare una funzione che, in quanto non si vede ancora come sostituirla le forme concrete di esercizio, è *storicamente* necessaria ed è perciò — *in tal senso e in questi limiti* — positiva.

Né può esser lecito obiettare che quel medesimo sistema capitalistico, cui si debbono i valori economici sopra ricordati, ha ormai raggiunto, nel concreto storico, il livello disumano e universalmente alienante dell'opulentismo. A veder bene, un simile passaggio viene semplicemente a significare che è divenuto più indispensabile e più urgente il bisogno di superare il modo di produzione — da sempre alienato — posto in essere dalla borghesia; non vuol dire però, come è anche troppo chiaro, che lo si possa trascendere *sul serio* — oggi come ieri — senza una ricomprensione adeguata, su di un piano più alto, di quelle verità da cui in definitiva è dipesa la sua stessa affermazione storica e che continua pur sempre a conservare nella sua nuova forma opulenta.

Tutto ciò è ovviamente sfuggito a coloro che a Vallombrosa hanno voluto delineare una politica aclista di rifiuto del sistema opulento, deducendola dall'esigenza di far rimanere le ACLI fedeli alla loro natura di « Movimento operaio cristiano ». Ma è accaduto allora

che essi, nell'intento di garantire e di esaltare al massimo quei *valori dell'uomo*, che la società dell'opulenza mortifica e alla fine annichilisce, sono venuti a perdere completamente di vista, e sono quindi pervenuti di fatto a mettere da parte, i *valori economici*. In sostanza, hanno posto questi ultimi in secca contrapposizione con i primi (dei quali costituirebbero l'attiva negazione) e li hanno ridotti quindi a dei meri *disvalori*, riprendendo in tal modo e quasi rilanciando antichi temi dell'ideologia signorile, secondo una tipica tentazione di continuo ricorrente in ambiente cattolico.

A questo punto della nostra analisi, ci si può ben rendere conto del perché a Vallombrosa i sostenitori di tale indirizzo non abbiano potuto evitare di giungere a due conclusioni.

Innanzitutto, la condanna dei meccanismi del « benessere » è rimasta sempre dentro un *limite moralistico*, che si è espresso appunto in una variegata commistione di valutazioni e di giudizi, tutti di carattere immediatamente e, vorremmo dire, aggressivamente etico. Così, alcuni hanno fatto riecheggiare a Vallombrosa le disperate e pessimistiche considerazioni di Marcuse sull'uomo moderno, che nell'ideologo tedesco mantengono una indubbia dignità filosofica, ma che gli aclisti riescono semplicemente a orecchiare; altri, invece, si sono lanciati in affermazioni di fiducia, o meglio di speranza, nell'avvento di una moralità e di una spiritualità che riuscirebbero a essere nuove e più alte perché, naturalmente, alimentate da « un più vivo e sociale senso di partecipazione cristiana ». In primo luogo dunque, e cioè *sul piano propriamente culturale*, il Convegno di Vallombrosa non solo non ha prodotto nulla di apprezzabile, ma si è risolto in una incredibile confusione delle lingue (e delle idee), che ha svelato di colpo gli abissi di impreparazione e di arretratezza, in cui ancora versa, anche nelle sue forze migliori, il mondo cattolico italiano.

La mistura ideologica, che veniva a mano a mano approntata dai diversi interventi alla tribuna del Convegno, è stata davvero singolare: l'inevitabile ascetismo che si annida in ogni indiscriminata protesta di fronte all'opulenza conduceva infatti, di continuo, a una implicita rivalutazione dell'ideale artistotelico dell'*aurea mediocritas* e della tomistica virtù della *continentia*. Ma al tempo stesso, mentre così ci si arroccava, inconsapevolmente, su posizioni troppo antiche, anche se illustri, si è rimasti protesi in un attivistico impegno nella realtà del mondo di oggi, illudendosi, nonché di condizionarla, di poterla trasformare attraverso un più « fervido slancio alla

biamo dimostrato in precedenza, anche la prima corrente, espressione immediata della spinta innovatrice insita nelle ACLI, se proprio per questo ha potuto affermarsi come di gran lunga *maggioritaria*, è pervenuta a conclusioni egualmente inaccettabili, poiché estremistiche e quindi politicamente vacue e inoperanti.

Proprio avvertendo questa duplice inadeguatezza (certamente di segno diverso, ma sempre distruttiva per l'Associazione), la presidenza del Convegno, e delle ACLI, si è adoperata a tentare una sintesi, o almeno una mediazione, che valesse a superare i limiti e la passività dell'indirizzo minoritario, e a moderare le impazienze e gli « astratti furori » di quello della maggioranza. Lo stesso presidente centrale dell'Associazione, Livio Labor, si è cimentato in questo tentativo.

Da un lato, infatti, egli ha ribadito che le ACLI « non vogliono né possono alzare bandiera bianca » di fronte a un assetto della società che, senza dubbio, opprime e riduce seccamente la realtà dell'uomo, e che in ogni modo fa pagare alla classe operaia tutti i costi economici del proprio processo di formazione e di sviluppo. Dall'altro lato, però, si è anche preoccupato di avvertire che si apre ormai per le ACLI « un periodo di ripensamento e di riflessione », e che, soprattutto, le ricerche sperimentali di un convegno di studio non vanno scambiate per « modelli » o per « soluzioni ».

È chiaro tuttavia che Labor non è giunto ad alcuna sintesi mediatrice, ma semplicemente a una giustapposizione, sia pure abile, di indirizzi e di linee che restano assolutamente inconciliabili. Si può pertanto affermare senz'altro che le ACLI, pur se hanno avuto il coraggio di affrontare per prime la questione dell'opulenza, una volta poste di fronte a questo problema hanno rivelato una insufficienza culturale e politica, che, allo stato degli atti, si denuncia incolmabile.

Resta ora da vedere — ed è per noi la cosa più importante — se una carenza siffatta dipenda unicamente dai limiti tradizionali del pensiero cattolico, o anche, più in generale, da quelli eventualmente esistenti nel patrimonio teoretico accumulato sino a oggi intorno al tema dell'opulenza.

2. RIESAME CRITICO DELLA TEORIA DELL'OPULENZA: GALBRAITH E MARCUSE.

Siamo ormai pervenuti a una conclusione ben precisa. Esaminando gli opposti indirizzi, emersi al Convegno di Vallombrosa, e di conseguenza la situazione in cui oggi, di fronte al fenomeno dell'opulenzismo, si vengono a trovare le ACLI, abbiamo infatti po-

effetti, se così stessero realmente le cose al livello della teoria, potremmo senz'altro concludere che oggi, *sul terreno politico*, non è consentito di approdare a esiti diversi da quelli cui sono già pervenute le ACLI: la vana avventura estremistica e la mistificata, piatta accettazione dell'esistente, che è tipica dell'opportunismo, diverrebbero cioè, a seconda delle differenti opzioni morali o di classe, le due alternative obbligate — e le sole prospettive possibili — di un generale destino. Ma allora, mentre in questo quadro l'esperienza già consumata dall'organizzazione sociale cattolica finirebbe semplicemente per configurarsi come un mero caso particolare (anche se dotato ovviamente di una sua autonomia, in quanto appunto determinatosi nei modi, nelle forme, e per l'interna logica dell'*ideologia cristiana*), si farebbe altresì immediatamente chiaro, se pur ancora in maniera generica, che nel *patrimonio teorico dato* sussistono senza dubbio limiti o errori: e ciò perché allo stato degli atti si rimarrebbe precisamente condannati, almeno sul piano della politica, o alla sterilità o all'immobilismo.

Per rispondere tuttavia alla domanda cui ormai ci troviamo di fronte, e di cui non si può certo negare l'importanza decisiva, ci sembra indispensabile procedere innanzitutto a una rilevazione accurata, a una rigorosa analisi descrittiva delle categorie e delle proposizioni dominanti, egemoni, secondo cui attualmente si concreta, e in cui si esprime, la teoria dell'opulenzismo. Bisogna cioè chiedersi, adesso, quali siano quegli effettivi termini della questione, che oggi come oggi rimangono storicamente insuperati, e che di fatto vengono universalmente patiti. In verità, soltanto dopo — e ovviamente nel caso e nella misura in cui corrispondano a quelli che abbiamo sopra definito, sulla base stessa dell'esperienza aclista — si potrà concludere nel senso di riconoscerli come limitati o erronei. A veder bene, anzi, si potrà addirittura stabilire, a questo punto, se si era effettivamente costretti, e se si rimanga obbligati (ma allora per quali ragioni), a intendere e a rappresentarsi il fenomeno della società opulenta secondo modi e criteri che invece, per confermata ipotesi, sarebbero ormai venuti a palesare tutta la loro inadeguatezza.

Da un aspetto o meglio da una componente (determinante però e riassuntiva) dell'attuale *patrimonio teoretico* si resta subito colpiti. All'assetto sociale dell'opulenza, ossia al sistema in cui ci troviamo a vivere e che costituisce, su scala mondiale, la forma suprema e regolatrice dell'intera vita associata, viene radicalmente negato — nell'odierno quadro teoretico — ogni carattere di *ambiguità*: pro-

di ogni possibile configurazione *storica* dell'odierno sistema. Anzi, naturalmente ove venga assunta nella sua portata di principio, e ove dunque la si estenda a qualsivoglia altro assetto, passato o futuro, della vita associata, la tesi del carattere *ambiguo* della realtà sociale finisce per costituire, a veder bene, il vero e proprio fondamento della dimensione medesima della *storicità*.

Non è infatti difficile rendersi conto che può concepirsi sul serio l'esistenza di un *processo storico*, solo se si vedono operare già nel presente, e svolgersi in esso e tendenzialmente affermarsi, valori e forze che pretendono invece, per potersi esplicitar fino in fondo, il pieno avvento di un diverso e più umano avvenire. La storia, questa « grande improvvisatrice », è innovazione continua: si realizza, permanentemente, come passaggio di qualità. Se un tale momento vien meno, o meglio se non si manifesta in modo ininterrotto (e sia pure nei termini di un semplice inizio, ancora materiale e quasi implicito), anche la storia invero si svuota di se medesima, della sua propria essenza, e si riduce così a un nome vano. Né altra ovviamente viene a essere la sorte del discorso storico. Nella sostanza questo può solo, in un simile caso, mortificarsi e distorcersi a semplice strumento di una determinata specie di retorica, attraverso cui venir elencando, nel quadro di una astratta e morta successione temporale, gli accadimenti di una qualche realtà che non può non restar meramente fenomenica, proprio perché la si è venuta a configurare, di necessità, in forme naturalistiche. Esso, insomma, inevitabilmente si esaurisce in un discorso intorno ai *fatti*: a quei bruti fatti, appunto, che possono verificarsi soltanto tra i due limiti *assoluti* di un « sistema chiuso », ossia, precisamente, senza passato come senza futuro.

Del resto, lo stesso storicismo — questa posizione senza dubbio centrale nella filosofia moderna — viene a ribadire puntualmente che la tesi sul carattere *ambiguo* del processo di sviluppo della vita associata si trova connessa, nel modo più stretto e più decisivo, con la possibilità medesima di affermare la dimensione della storia e di discorrerne in termini propri. In effetti, l'operazione che caratterizza in maniera determinante questo grande indirizzo del pensiero umano — il solo fino a oggi, si badi bene, che abbia saputo elevarsi a un concetto di *storicità*, e che seguiti a conservarlo — consiste precisamente nell'aver innanzitutto riconosciuto l'*ambiguità* di fondo della realtà (definitasi alla fine, con Marx, essenzialmente umana, *sociale*), sia pure per assumerla poi e per fissarla entro la forma generale della dialettica, pervenendo così a risolvere la realtà stessa, senza residui,

nel movimento oggettivo e autoregolantesi di un vero e proprio processo.

Poco importa però (almeno a questo stadio della nostra ricerca) che in conformità appunto della legge e della stessa sostanza ultima della dialettica, una processualità siffatta rimanga configurata — nel quadro dello storicismo hegeliano — come un divenire che, in modo del tutto autonomo, si alimenta esclusivamente delle sue interne contraddizioni, e che quindi viene ad aver soltanto in se medesimo, al di fuori e al di sopra dell'uomo, la propria norma e la propria ragione. Così pure, non ha qui importanza alcuna che, con il marxismo, il processo di sviluppo della società veda scaturire la regola e la forma del suo svolgimento dalla propria stessa determinatezza oggettiva, e insomma dalla materialità concreta dei suoi immanenti, progressivi contrasti.

Certo, secondo ambedue queste linee, la storia (che tuttavia ci si ostina a rappresentarsi, in virtù dell'ipotesi dialettica, come una successione di crisi, come un corso continuo di passaggi e di « salti » qualitativi) resta ancora, insuperabilmente, sotto il segno di una sorta di meccanicismo. Essa, infatti, può essere formalmente descritta una volta per tutte, può essere anzi rivelata nel suo « enigma », di modo che, venendo così riassorbita di nuovo entro i limiti e le caratteristiche di un fenomeno naturale, già comincia, non appena fondata, ad alienarsi, a capovolgersi in altro da sé. Ma non è su questo, almeno per ora, che vogliamo soffermare la nostra attenzione critica. E in realtà, quanto adesso ci preme di porre in rilievo è che senza il concetto di *ambiguità* non si sarebbe avuto storicismo (né nella sua forma hegeliana né nel suo necessario prolungamento marxista) e che quindi, per come fin qui sono andate le cose, non si sarebbe ancora *propriamente* pervenuti all'idea di *storicità* e alla possibilità di un discorso sul *processo* storico.

Rimane perciò sufficientemente dimostrato, ci sembra, che quando si nega al sistema dell'opulenzismo ogni aspetto *ambiguo*, ogni connotazione di *ambivalenza*, si viene precisamente a cancellare, dall'assetto sociale in atto, il carattere del mutamento, del divenire, e dunque quella dimensione stessa della realtà, che è costituita dalla storia come innovazione continua. In altre parole, se la teoria della società opulenta, nei suoi termini oggi dominanti, è realmente arrivata a misconoscere il momento dell'*ambiguità*, essa non può non fare della mera reiterazione la legge e la forma del « processo » storico, il quale pertanto si riduce a semplice apparenza mistificatrice:

quasi che davvero l'essere pervenuti allo stadio dell'opulentismo ci avesse *insuperabilmente* fissati, *sul piano delle essenze e dei modelli della vita associata*, in una situazione di congelata immobilità; quasi che insomma — per una sorta di « eterno ritorno », ma puntualmente continuo, senza intervalli né fessure — l'oggi e il domani dovessero ormai ripetere *sempre* (anche se magari in termini, via via, materialmente allargati) solo quei contenuti medesimi e quegli stessi modi di esistenza e di attività, già realizzatisi ed esplicatisi ieri.

Dobbiamo allora domandarci — è divenuto questo, infatti, l'interrogativo cui bisogna rispondere, per poter proseguire nella nostra ricerca — se entro il patrimonio teoretico storicamente dato si è verificata *effettivamente* la perdita del concetto di ambiguità del processo sociale. Si tratta adesso, in altre parole, di passare alla dimostrazione di quanto, fin qui, si è asserito solo in maniera apodittica, e che dunque, allo stato degli atti, va ancora considerato — nel quadro almeno di un ragionamento corretto — soltanto come un'ipotesi.

Ove però — giova sottolinearlo subito — si riuscisse a giustificare pienamente la nostra asserzione, avremmo senz'altro comprovato nel medesimo istante (e appunto sulla base del rapporto da noi stabilito tra *ambiguità* e dimensione storica) che l'attuale, dominante teoria intorno al fenomeno dell'opulentismo è caratterizzata per lo meno da uno di quei due aspetti di fondo, da cui è già risultata contraddistinta la posizione delle ACLI. Anzi, in questo caso, poiché un simile aspetto (ossia la mancanza di ogni comprensione del momento della *storicità*) ha contribuito in misura determinante, come prima si è visto, al pratico scacco che ha dovuto registrare la grande organizzazione cattolica, saremo ovviamente pervenuti anche a fornire la prova che, *sul terreno politico*, l'odierna impostazione teoretica del problema dell'opulenza rischia, quanto meno, di rivelarsi gravemente inadeguata. Comunque, avremo senza dubbio dimostrato che ove si pretendesse, pur rimanendo nel suo ambito, di esprimere ancora dei giudizi di valore, ove cioè non ci si adattasse ad accettare semplicemente e passivamente la situazione oggi in atto, si finirebbe di necessità per rinchiudersi in un riformismo illusorio, o si evaderebbe, in modo altrettanto inevitabile, verso avventure estremistiche.

Sono due, a nostro paerere, le massime espressioni dell'attuale teoria dell'opulentismo: quella di Galbraith e quella di Marcuse. Elaborate sulla base delle esperienze già percorse e dei livelli di benessere raggiunti dalla società americana, esse hanno, ed evidentemente non possono non avere, dei fondamentali aspetti in comune: perciò,

parlando dell'una, si viene a trattare, sia pure in parte, dell'altra. La loro ispirazione ultima, tuttavia, non solo è diversa, ma è persino, in un certo senso, opposta; e questo proprio in virtù delle specifiche e ben distinte tradizioni culturali cui si richiamano e che le hanno condizionate sin dall'inizio. In Galbraith, appunto, si esprime nel modo più schietto il generoso e anche ingenuo progressismo dell'ideologia radicale statunitense; in Marcuse, invece, permane ancora l'estrema eco della grande filosofia europea: rivoluzionaria in Marx (ma anche nello stesso Hegel), austeramente eversiva e ad un tempo conservatrice in Freud, tragica sempre.

Senza dubbio, dunque, il discorso condotto da Galbraith è quello più semplice; ma ciò naturalmente non significa che, attraverso la propria ricerca critica, lo stesso Galbraith non colga un aspetto fondamentale e necessario dell'assetto dell'opulenza. Lo coglie, anzi, con grande chiarezza e con efficacia singolare, anche se poi finisce, per quanto in modo inconsapevole, con l'esclusivizzarlo a espressione esauriente e compiuta dell'intera realtà e quindi dell'essenza medesima del sistema.

In definitiva — è questa almeno, ci sembra, l'esposizione più sintetica della lunga analisi di Galbraith — la società opulenta si configura e si definisce, agli occhi dell'economista americano, come un ordinamento sociale ben determinato, in cui, da una parte, l'attività economica si fonda ormai, e *spontaneamente* continuerà sempre a fondarsi, su un artificioso e arbitrario processo di complicazione massima dei bisogni (e perciò dei consumi) della sussistenza fisica, e in cui pertanto, dall'altro lato, mentre è proprio perché viene meno, in maniera via via più netta e avvertibile, il carattere *necessario* degli scopi immediati (come dei fini ultimi) del processo produttivo, viene di contro a crescere incessantemente, sino a divenire totale, l'*irrilevanza umana* dell'intero sistema. Ora, vogliamo subito ribadirlo, una configurazione e un giudizio siffatti, lungi dal non riuscire a cogliere un momento essenziale e anzi una dimensione necessaria della società opulenta, sono tali invece da risultare indispensabili a *qualsivoglia* teoria che voglia effettivamente rendere conto del fenomeno dell'opulenzismo e della sua novità storica. Ma non è questo l'aspetto su cui adesso bisogna soffermarsi: preme piuttosto di individuare e di definire la deficienza specifica della concezione, pur — lo si è visto — realisticamente aderente alle cose, che è stata elaborata e proposta dall'economista americano.

Si fa chiaro invero, già a questo punto, che nel quadro dell'impostazione critica di Galbraith si trova a essere praticamente negata ogni possibile presenza, *all'interno* del sistema dell'opulenzismo, di valori opposti o diversi rispetto a quelli che certo dominano nell'ordinamento

oggi in atto, e che evidentemente esaltano, in modo esclusivo, l'efficienza economica, l'avvento ai « paradisi artificiali » del consumo improduttivo da parte delle *masse*, e dunque la fisicità dell'uomo, la sua astratta esistenza animale. Già si fa chiaro insomma — e comunque passeremo subito a cercare di dimostrarlo — che Galbraith, quando descrive, e tenta così di cogliere nella sua peculiare natura, la società opulenta, non avverte e anzi non sospetta nemmeno come questa possa (e magari debba) essere vista e compresa entro il quadro e sotto il segno di un suo fondamentale carattere *ambiguo*.

In sostanza, se si accetta senza riserve, o meglio senza qualificazioni ulteriori, l'analisi critica dell'economista americano, non solo rimane inconcepibile (e infatti non può essere neanche ipotizzata) una qualsivoglia manifestazione, sia pure iniziale, di meccanismi e di leggi, e soprattutto di indirizzi e di tendenze, attraverso cui possano cominciare ad affermarsi altri e nuovi valori, ma soprattutto — ed è questo il punto decisivo — non è dato assolutamente di vedere alcuna forza sociale in grado di assumere la guida, e di costituire quindi il fondamento, di una linea di sviluppo che contrasti in maniera concreta e positiva l'andamento normale del sistema. Lo viene a provare conclusivamente, a nostro avviso, proprio il fatto che la ragione vera e determinante del passaggio dall'assetto capitalistico tradizionale a quello opulento sta *semplicemente*, per Galbraith, nel permanere di un inveterato pregiudizio ideologico, a causa del quale ci si ostina a concepire l'attività economica secondo quelle categorie, quelle finalità e quei modelli, che erano invece e potevano essere omogenei solo a una fase di ben più arretrate condizioni tecnologiche.

E in realtà, una simile spiegazione dell'avvento dell'opulenza, poiché appunto ne individua il motivo originario esclusivamente in una sorta di *pigrizia mentale* (di cui sarebbe responsabile in modo generico, o meglio cui sarebbe « propensa » — e non si sa certo perché — un'*élite* dirigente superficialmente identificata con la « classe » degli intellettuali), finisce poi col negar per ciò stesso qualsivoglia importanza, e anzi con l'escludere implicitamente la possibilità medesima di esistere, a ogni eventuale dialettica o, quanto meno, a ogni compresenza effettiva di valori e di forze sociali contrastanti. Ci sembra davvero che non si potrebbe eliminare più recisamente dal sistema oggi in atto la dimensione dell'*ambiguità*, e quindi, con essa, ogni carattere propriamente storico del vigente assetto della vita associata.

Siamo giunti così a stabilire un primo punto fermo, nel qua-

dro di quella generale tematica su cui ci eravamo proposti di condurre una verifica accurata, al fine, precisamente, di poterne appurare la natura e la consistenza effettive. Ci sembra insomma impossibile contestare oramai il fatto che, almeno nella sua configurazione galbraithiana, l'attuale *patrimonio teoretico* intorno alla questione dell'opulentismo si presenta caratterizzato, necessariamente e nel modo più netto, da uno dei due aspetti decisivi, che abbiamo già potuto individuare nella posizione delle ACLI e che costituiscono senza dubbio la ragione stessa dei limiti politici dell'organizzazione sociale cattolica. L'analisi e le conclusioni dell'economista americano sono invero risultate intrinsecamente contraddistinte dalla più completa esclusione — per non dire dalla più candida e ingenua inavvertenza — del momento della storicità.

Solo che, nel corso medesimo del nostro sforzo di descrizione critica dell'impostazione di Galbraith, siamo anche implicitamente pervenuti, in linea secondaria, a un'altra conclusione, che è bene allora porre subito in luce, enunciandola in maniera esplicita. Di fatto, poiché il processo opulento — come si è visto — sarebbe essenzialmente il prodotto e la conseguenza, dato un certo livello della tecnologia, di un pregiudizio ideologico, dovuto a una forma ben precisa di immobilismo intellettuale, è chiaro che all'origine e al fondo di quell'impostazione (e non soltanto da essa implicato e sotteso) sta un vero e proprio *giudizio di valore*. L'economista americano — è innegabile — parte insomma da una inequivoca condanna *morale* della società dell'opulenza, la cui intrinseca negatività discende appunto, ed è misurata, dall'arretratezza e dall'anacronismo, ormai anche troppo palesi, delle categorie e delle valutazioni della scienza economica dominante.

In tal caso, però, viene a risultare con ogni evidenza che proprio quel secondo aspetto, in cui abbiamo visto consistere l'altra componente decisiva della posizione aclista sull'opulentismo (e cioè la volontà o meglio la necessità di esprimere dei giudizi di valore), costituisce anche, senza alcun dubbio, una caratteristica determinante e obbligata delle analisi, delle conclusioni e insomma di tutte le varie tesi, elaborate da Galbraith. Ora, è questa una constatazione della massima importanza. Ne consegue infatti, a stretto filo di logica, che l'intera costruzione teoretica dell'economista americano non può non patire quel medesimo limite *politico*, da cui appunto, come già si è dovuto riconoscere, rimane condannato alla più completa sterilità lo sforzo posto in essere dalle ACLI per tentar di criticare sul serio,

SOCIETÀ

e per ce
della soRes
zione ga
stesso b
viene di
tolica. A
reno del
obbligata
riformisti
mistica.Un
sto punt
dere, sul
vengono
Non ci :In
come pr
si è dette
senza du
trice e l
braith, s
secondo
prio in c
sottoline
di un co
necessità
punto ga
e soprat
non più
dere la nMa
dro dell'i
a risolver
zione di
chiaro ch
roso sfor
E in ver
risulta su
soprattut

denza, e di evitare ogni attrito, fra le forme istituzionali e la sottostante pressione (o meglio il processo inarrestabile) delle cose e dei fatti. Così per i *fabiani* — esattamente come oggi per Galbraith — il rischiaramento delle coscienze, lo sviluppo della cultura, e insomma il progresso scientifico generalizzato, venivano a essere, nonché la condizione *sufficiente*, la misura, il metro della raggiunta maturità storica e perciò dell'opportunità delle « riforme ». E queste, a loro volta, venivano ovviamente intese (con indubbio rigore) come il modo stesso di adeguar finalmente alla società civile quella politica, la quale però veniva assunta — e d'altra parte era logico — nella sua accezione più vasta: come un insieme determinato, cioè, di configurazioni giuridiche, di abitudini e di costumi, di comportamenti tradizionalistici e di situazioni cristallizzate.

Del resto, e con puntuale e necessario parallelismo, i movimenti materiali che si sprigionano e si manifestano nel profondo e nel concreto della vita associata, il gioco e il contrasto insomma (ma persino l'eventuale dialettica) degli interessi e delle forze sociali, non si riducevano forse agli occhi dei *fabiani* — come adesso a quelli di Galbraith — esclusivamente sul piano e nei limiti, quanto mai ristretti, di semplici ingranaggi, di meri meccanismi indispensabili di un complessivo automatismo (quello della « società », della « storia »), che non a caso sopportava e sopporta soltanto una descrittiva sociologica, poiché, concepito secondo i modi stessi della fenomenicità naturalistica, non può non proseguire autonomo e indisturbato il proprio corso?

Senza dubbio, dunque, l'analisi e la conseguente costruzione teorica dell'economista americano ci riportano alla figura originaria dell'indirizzo riformistico, per ciò stesso implicando, sul terreno della prassi, un opportunismo sostanziale, una posizione cioè di ottimistica fiducia, se non certo nell'intelletto degli uomini, nello spontaneo andamento, nella crescita evolutiva delle cose. Il che poi conduce necessariamente a non avvertire l'insopportabilità umana e l'erroneità di principio del rinvio e dell'attesa: o meglio del fatto che si determinino, sul piano politico, dei periodi di vuoto.

Ma si è con ciò dimostrato, ci sembra, come almeno in uno dei suoi due aspetti fondamentali il *patrimonio teoretico*, a tutt'oggi accumulato sulla questione dell'opulenza, patisca, anche se per ragioni proprie e specifiche, le medesime insufficienze già da noi riscontrate nelle ACLI: il misconoscimento innanzitutto della dimensione della storicità, la contemporanea e intrinseca propensione a giudicare in termini di valore, e infine l'approdo alla più completa impotenza politica di fronte al problema del superamento effettivo del sistema in atto. Vedremo adesso che non si giunge a risultati dissimili, quando

tutto logica — la continuità evolutiva di determinati automatismi economici viene a soppiantare la novità assoluta e radicalmente innovatrice di quel passaggio di qualità, di quel salto rivoluzionario, che erano stati ipotizzati da Marx: materialmente infatti, a veder bene, la fuoriuscita dall'economia — dai suoi vincoli e dalle sue leggi — della parte più progredita e civile del genere umano, può verificarsi sul serio, e cioè in modo pieno, solo a quel punto in cui l'uomo si sia già estraniato, sostanzialmente senza residui, nei fini stessi del processo opulento, e insomma negli inutili consumi, nella squallida corsa dietro i bisogni sempre più artificiali, che vengono ingenerati e indotti da una produzione regolata in maniera esclusiva dalla norma dell'efficienza. Quella fuoriuscita pertanto (l'unica possibile nell'effettualità degli accadimenti concreti) segna e misura semplicemente, nel suo realizzarsi graduale, le tappe successive di un processo in cui si consuma, fino a compiutezza, la perdita dell'uomo; e allora, poiché la conquista generalizzata del « tempo libero » altro non viene a essere, in sé, che la sanzione conclusiva, la verifica pratica, della fine di ogni umano valore, anche l'avvento del marxistico « regno della felicità » si rivela un'utopia, una mitica speranza, poiché *di fatto* non può non capovolgersi nel trionfo di una situazione universalmente alienata.

L'analisi critica del fenomeno dell'opulentismo conduce dunque Marcuse, innanzitutto, al rovesciamento e alla confutazione, in termini di disperata amarezza, della visione marxiana della realtà sociale e del fatto rivoluzionario. Solo che questo gli accade, *in definitiva*, perché la stessa società opulenta si configura di necessità, agli occhi dell'ideologo tedesco, come un sistema assolutamente insuperabile nel quadro di un processo propriamente storico, e cioè razionale (in quanto non può essere più trasceso per via di dialettica interna, almeno nel senso specifico di tale parola), e come un assetto intrinsecamente contraddistinto da una negatività compatta e univoca, quale appunto gli sembra dover essere pretesa da una situazione in cui si realizza la perdita o, più precisamente, l'*animalizzazione* dell'uomo. Insomma le strutture e le forme, in cui si esplica e man mano si adempie il processo dell'opulenza, gli si presentano, nel loro insieme, come un ordinamento che si trova ormai fuori da ogni possibile dimensione storica, e che infatti, risoltosi indiscriminatamente e senza residui in un mero disvalore, è privo — e non può non esserlo — di qualsivoglia carattere *ambiguo*.

Ma allora, secondo quanto si è già visto nel caso di Galbraith

stessa tensione e da realizzare insomma quel medesimo valore, cui per ipotesi era destinata a pervenire la rivoluzione marxiana.

Ora però, in questa sua convinzione (mutuata da Marx) della necessità di un superamento definitivo e assoluto della *condizione storica* dell'uomo, e nel suo sforzo, nella sua volontà di procedere *anche oggi*, costi quel che costi, a una siffatta liberazione totale da ogni possibile limite, l'ideologo tedesco non può non precipitare di colpo lungo la china, politicamente disastrosa, di un estremismo a netto carattere irrazionalistico. Di fatto, in maniera del tutto contraddittoria e secondo un tipico e impossibile « salto in avanti », la rivoluzione marxiana, per così dire, viene a porsi inevitabilmente, con Marcuse, al di là di se stessa: al di là, in primo luogo, di quelle forme, di quelle leggi, di quei processi *materiali e collettivi*, che la risolvevano appunto in un prodotto organico e necessario della storia (e che non a caso garantivano, nel tempo medesimo, l'interna razionalità del discorso condotto da Marx in merito allo sviluppo del mondo sociale come movimento dialettico del sistema); ma anche al di là, in secondo luogo e soprattutto, del suo classico risultato conclusivo, ossia di quell'emancipazione dell'uomo dal lavoro, che, venendosi ormai a configurare concretamente nel « tempo libero », si è rivelata e in ogni modo si rivela sempre di più come uno *stato* di mera alienazione, dovuto all'evolversi stesso, al graduale maturarsi, della situazione opulenta.

In altre parole, quella di Marcuse è una rivoluzione che, pur conservando *in forma generale* gli obiettivi marxiani, comincia paradossalmente quando per Marx dovrebbe essere finita. Solo che, una volta accettata questa prospettiva e una volta discesi su di un simile terreno, il passaggio a un discorso esplicitamente irrazionalistico, e a una prassi estremista, diventa — proprio secondo quanto si è detto poco sopra — inevitabile.

Poiché senza dubbio la fine dell'alienazione umana nella società non può essere opera — lo si è visto — della società stessa; poiché anzi quest'ultima può solo concludersi, e già si viene concludendo, nel generalizzarsi di una compatta e irreversibile situazione alienata, l'atto rivoluzionario (che pure, nella sua essenza ultima di liberazione assoluta, rimane quello marxiano) non può evidentemente esser più concepito, come in Marx, secondo i termini del *rovesciamento della prassi*: esso, cioè, finisce di essere il supremo momento negativo, e risolutore, della dialettica delle classi, in cui, sempre per Marx, *razionalmente* si adempie, fino ad autosopprimersi, la storia

del sistema sociale. Ma allora, mentre cessa di essere l'estremo e *necessario* portato di quella logica e di quelle leggi (formalmente definibili, *scientifiche*) che sono intrinseche a un simile processo, l'atto rivoluzionario può ormai, in Marcuse, configurarsi soltanto come rifiuto immediatamente umano e totale, nonché della società, della razionalità medesima. È questa infatti che — nel quadro però di uno svolgimento evolutivo e non di uno sviluppo dialettico — ha determinato e determina le forme e la stessa possibilità delle strutture della vita associata, così come ne ha regolato e ne regola il corso fino a quell'obbligato sbocco finale, in cui appunto si afferma universalmente il dominio dell'alienazione.

Proprio dunque sul punto determinante e riassuntivo della concezione dell'atto rivoluzionario, l'approdo irrazionalistico di Marcuse viene a risultare quanto mai evidente. Del resto, esso si prolunga subito, e trova quindi la sua verifica e la sua conferma, in quella prassi estremista, cui appunto — già lo si è detto — l'irrazionalismo non può non dar luogo.

Si è ormai dimostrato implicitamente, ci sembra, come conseguenza necessaria dell'impostazione dell'ideologo tedesco sia il venir meno, in quanto protagoniste della rivoluzione, di tutte le grandi forze sociali *organicamente incluse* nel sistema ed espressioni *egemoniche*, per ciò stesso, della storia della civiltà: tutte queste forze (ivi compreso pertanto il proletariato) sono invero destinate sin dall'inizio a un'integrazione alienante, e si alienano infatti e si integrano, via via, negli automatismi di quell'assetto terminale della società, che è per Marcuse l'opulenza. Solo che, a quali energie può venire allora affidata l'azione rivoluzionaria, se non a delle espressioni, a delle realtà, a degli *insiemi*, che sono rimasti da sempre *esclusi* dal sistema, o comunque ai suoi margini, e che quindi, pur essendo sociologicamente rilevabili, appaiono però riconducibili a *immediatezza naturale*, e possono così essere assunti come integralmente liberi da ogni responsabilità, come « vergini di ogni colpa », rispetto al determinarsi storico dello sviluppo civile?

D'altro canto, non mancano davvero forze e gruppi caratterizzabili in questo modo, sia pure in virtù di una precisa astrazione intellettualistica. Sono appunto i negri d'America e tutte le altre possibili minoranze razziali, a patto ovviamente che sappiano e vogliano rinchiudersi e ribadirsi nel loro particolarismo culturale ed etnico. Sono le donne, ma solo ove si rifiutino di dare inizio alla propria emancipazione, rinunciando alla lotta per uscire dalla servitù dome-

stica e per inserirsi nella storia di tutti, nel contesto della civiltà, sulla base di un ingresso massiccio nell'attività produttiva. Sono, e per antonomasia, i giovani, sino a quando, bene inteso, rimangano anagraficamente tali; sono anche gli intellettuali, allorché però si siano ridotti irrazionalisticamente a *naïfs*, o abbiano optato, in ogni caso, per la novità assoluta delle diverse « avanguardie ». Sono infine, e soprattutto, i popoli della grande area della depressione e della fame, purché naturalmente respingano qualsivoglia prospettiva e sforzo di trasformazione, in comune con i paesi civili, degli equilibri e delle strutture dell'assetto internazionale: purché, insomma, si pongano esclusivisticamente come semplice forza d'urto per una generale eversione.

Ma se il problema del salto rivoluzionario — come appunto ipotizza Marcuse — può essere risolto unicamente dalle primordiali energie della *barbarie* (da tutte quelle forze, cioè, che il meccanismo repressivo e alienante del sistema sociale, della *civiltà*, non avrebbe nemmeno sfiorato, e che sarebbero quindi rimaste incontaminate e intatte), diviene anche inevitabile, per logica conseguenza, lo sbocco diretto nell'avventura estremistica. E ciò per un duplice ordine di motivi, fra loro peraltro strettamente connessi.

È chiaro, *in primo luogo*, che la società opulenta, questa forma suprema e riassuntiva della vita associata, può giungere alla sua fine solo quando e solo nella misura in cui venga aggredita e travolta da realtà che le siano assolutamente estranee: il suo crollo, insomma, coincide senza residui con una sua distruzione *dall'esterno*. In tal modo, però, cessa di essere concepibile, nonché un suo superamento organico, persino una sua soppressione dialettica; e la violenza rivoluzionaria allora, perduto irrimediabilmente il suo marxiano carattere *maieutico* (quella virtù che sola la riscattava e la elevava a forza politica, a momento ultimo e obbligato di un processo razionale), diviene necessariamente violenza *pura*, ossia, proprio come ci si proponeva di dimostrare, l'espressione stessa — originaria, semplice e immediata — dell'estremismo.

D'altra parte, e *in secondo luogo*, le energie da cui dovrebbe sprigionarsi una tale carica di violenza assoluta, sono poi forse, come pur si vuole ipotizzarle, *realmente* barbare? Insomma, per adoperare il linguaggio e per accogliere le categorie che Marcuse deriva da Freud, si sono esse effettivamente sottratte a quella « repressione dell'immediatezza istintuale », da cui dipenderebbe il laborioso e graduale processo di crescita della civiltà? Qui, a veder bene, ci si trova

di fronte a un vero e proprio mito. È anche troppo ovvio, infatti, che quelle forze non possono non avere una *loro* storia; solo che questa si è mantenuta, per così esprimerci, a uno *stadio corporativo*, non potendo e non sapendo mai uscire da un quadro localistico e parziale. Essa, in altre parole, è rimasta irrimediabilmente al di qua e al di sotto del livello delle forme mature, e perciò dominanti ed egemoniche, raggiunte via via dal progresso civile; e in essa si riflette dunque una realtà umana e sociale, che per certo può e deve essere ricompresa nel corso universale dello sviluppo del mondo (se almeno si vuol costruire un sistema più adeguato all'uomo e più giusto), ma che è anche la diretta espressione di carenze e di limiti gravi, di evidenti strozzature, nonché, soprattutto, di una massiccia arretratezza. Non si ha pertanto a che fare con un potenziale eversivo di incondizionata barbarie, con le polveri asciutte di una carica esplosiva (da millenni accumulata al di fuori delle « repressioni » e delle alienazioni del movimento della civiltà), bensì, nel concreto, semplicemente con delle *forze subalterne*.

Ora, lasciate a loro stesse, forze siffatte possono configurarsi e possono prefiggersi, alternativamente, solo uno dei tre seguenti obiettivi.

Il primo (che poi, nella sostanza, risulta essere l'unico cui rimangono effettivamente protese, in modo spontaneo, le energie profonde del mondo subalterno) è proprio il caratteristico fine cui aspira, per adoperar le parole di Marx, la « *invidia* universale che si trasforma in forza », e che diviene così « la forma mascherata in cui si presenta l'*avidità*, e in cui questa trova la sua soddisfazione, anche se — ma soltanto — in un *altro* modo » da quello tipico, tradizionale, *civile*, della proprietà privata. È questo un obiettivo, insomma, perseguendo il quale si può solo giungere, precisamente secondo le idee, le aspirazioni e la cupidigia del « comunismo rozzo e materiale »⁵, a un rovesciamento *semplice* — dagli oppressori agli oppressi — nel possesso della ricchezza esistente, ossia nel godimento dei benefici e dei privilegi dell'opulento.

Ma allora, poiché appunto si tratta di un brutto atto di esproprio in vista di una mera riappropriazione che, malgrado ogni affermazione teorica e perfino ogni pratico livellamento in senso comunitario, resta *corporativamente esclusiva* (essenzialmente privatistica,

⁵ Tutte le citazioni sono tratte da K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.

dunque, e identica infatti, nel suo significato ultimo, a quella proprietà di cui è negazione immediata), noi ci troviamo evidentemente di fronte a un'operazione che ha tutte le caratteristiche della violenza *pura*. In realtà, nessun significato universale, nessun valore per l'uomo, né per le sorti dello sviluppo effettivo del mondo, è dato riscontrare in un evento che, per quanto ne siano immani le proporzioni, si riduce a una semplice sostituzione fisica, materiale, e gratuita, di una parte dell'umanità a un'altra nel possesso della ricchezza esistente e nella gestione degli stessi meccanismi di produzione e di consumo, da cui è sorretto il sistema dell'opulenzismo. Un simile rivolgimento « animale », per gigantesco che sia, è quindi soltanto *apparente*; e così, mentre la violenza, indispensabile a determinarlo, finisce appunto per divenire, nei fatti, scopo a se medesima, l'enorme potenziale eversivo del mondo subalterno, in quanto viene *qui* ad alimentarsi solo di furore e di arbitrio, di « invidia » e di « avidità », non può essere assolutamente rischiarato da alcuna possibile luce di ragione, e rimane per ciò stesso nel quadro e sotto il segno del più irrazionalistico estremismo.

Anche quando però ci si proponga il secondo dei tre obiettivi alternativamente possibili, non si giunge certo a conclusioni diverse. È tipico di qualsivoglia forza subalterna — data la sua stessa chiusura localistica entro un « ghetto ideale » — il convincimento orgoglioso della superiorità del proprio modo di essere, e dei propri valori particolari, rispetto a quella corruzione inarrestabile, a quel processo di disfacimento e di morte, da cui si vuole supporre che le forme più mature — e perciò dominanti, egemoniche — dello sviluppo civile debbano, prima o poi, essere investite e travolte, appunto perché, considerate supreme, vengono anche patite, di necessità, come *positivamente* invalicabili.

Senza dubbio si tratta ancora di un mito, che nasce quale contraccolpo immediato di un « complesso segregazionistico »: si tratta cioè di una « idea-forza », che vale essenzialmente a sostenere la lotta per quel primo obiettivo di cui sopra si è detto, e che si sostanzia nella riappropriazione corporativa del dato. Comunque, almeno nella misura in cui venga perseguito non come tale ma per se medesimo, esso si risolve e rapidamente si consuma in un tentativo impossibile di far volgere indietro la ruota della storia, nonché in una volontà, altrettanto disperata e vana, di imporre a modello *universale* un determinato e *particolaristico* aspetto o momento della vita associata.

Così, un tempo, si cominciò col far marciar la provincia alla con-

quista della capitale, e si finì per parlare di una singola nazione — e allora poi di una razza — quale forma di un « nuovo ordine » del mondo; così oggi, anche se (giova subito sottolinearlo) ci si è sempre mostrati capaci di ricondurre responsabilmente il mito a strumento politico della ragion di Stato, si è accennato e si accenna alla prospettiva, irrazionale e illusoria, di un accerchiamento e di una messa al passo della città da parte delle campagne. Ma in ogni modo — e per concludere su questo secondo punto — è anche troppo evidente, ci sembra, come da tutto ciò si liberi e si scateni una carica di violenza *estremizzata*, e ancora una volta fine a se stessa, perché precisamente diretta verso dei fini così *reazionari* da essere, nel concreto, irraggiungibili.

Marcuse ha forse avvertito l'esito di irrimediabile impotenza politica, cui senza dubbio si perviene lungo la linea di questi due obiettivi, a cagione, rispettivamente, della chiusura corporativa del primo e della parzialità retrograda del secondo. Sta di fatto, comunque, che nei termini più espliciti egli indica, quale sbocco di quelle forze che noi abbiamo giustamente definite subalterne, un traguardo e un risultato diversi: in concreto, proprio il terzo degli obiettivi già da noi riconosciuti come i soli logicamente possibili.

Tutto lo sforzo dell'ideologo tedesco si applica invero nel cercar di sottrarre le « barbare » energie della « rivoluzione » al loro limite particolaristico (che fra l'altro, secondo quanto si è potuto stabilire, le mortifica perché le svuota di ogni effettivo mordente), e si applica dunque nel tentar di restituire loro un fine, una prospettiva, e quindi un valore, di portata universale. Ma per una simile impresa — vedremo ora di dimostrarlo — Marcuse non può non ricorrere al contributo (che diviene decisivo) della teoria freudiana: assunta però, senza riserva alcuna, nel suo aspetto ideologico, ossia come vera e propria visione del mondo.

In realtà, se l'accesso generalizzato al « tempo libero », cui inevitabilmente conduce il corso evolutivo dell'opulenza, non ha né può assumere quel significato di assoluta fuoriuscita dalla necessità, che veniva invece attribuito da Marx all'emancipazione dal lavoro; se anzi una tale conquista si capovolge e si fissa di colpo in uno stato di alienazione totale e compatta (in cui appunto l'uomo viene a perdere, insieme con il suo precedente modo di esistere, la stessa capacità di *essere umanamente* e insomma la sua propria *essenza*), la spiegazione di un simile evento può essere ritrovata in un'idea che, del tutto estranea al marxismo, è invece centrale nell'impostazione freudiana.

In altre parole, la radice originaria di ogni storica distorsione alienatrice andrebbe riconosciuta, ben prima che nello *sfruttamento del lavoro* (nella subordinazione cioè, permanente e coatta, dell'attività pratica dell'uomo ai bisogni della sussistenza fisica), in ciò che costituisce, secondo l'insegnamento di Freud, la base di partenza, la ferrea norma regolatrice e l'indispensabile garanzia dello sviluppo della civiltà: la repressione, appunto, della « immediatezza istintuale » e quindi di ogni spontanea « dialettica del sesso ».

Così — è questa in definitiva la tesi di Marcuse —, ove non si « discenda agli inferi » per liberarsi di quanto ha reso possibile il *passaggio al lavoro* (di quanto insomma ha consentito l'apparizione dell'*homo faber*, poiché ha determinato la condizione mediata, *storica*, dell'uomo stesso), anche la fine dello stato di necessità produttiva viene inevitabilmente a concretarsi, e a essere avvertita, come una mera situazione di vuoto. Ancora vincolato nella vita dell'istinto, ancora sessualmente costruito e ridotto in funzione di ciò che nega la sessualità *naturale*, l'uomo rimane infatti una figura « storica », civile (e repressa), anche quando la « storia », la civiltà (e la repressione) hanno cessato di essere indispensabili, dato che, precisamente, per sussistere non è più necessario lavorare. L'uomo, in conclusione, continua a *esistere* nella forma di ciò che ha perduto ogni valore e ogni senso proprio perché ha terminato di *essere*; e non a caso, dunque, l'alienazione si realizza e si esplica, ormai, come statica *apparenza* esistenziale, come disarmato patimento di un destino di vanità.

Ma per Marcuse, allora, l'errore ultimo e decisivo di Marx viene a essere quello di aver postulato quale essenza dell'uomo la « pratica attività sensibile ». È per questo, e non per altro, che il grande « ideologo del proletariato » è giunto, in modo inevitabile, a considerare termine della storia (e quindi, nonché porta d'ingresso, vero e proprio inizio del « regno della libertà ») la fuoriuscita dal lavoro, la quale invece, se concepita come l'unico possibile fine e come il prodotto conclusivo dell'atto rivoluzionario, non può non essere — lo rivela ormai la realtà stessa — meramente alienatrice.

Freud però, ad avviso di Marcuse, è in grado di fornire gli strumenti per sottrarsi a questa strozzatura mortale, in cui l'intero discorso marxiano finisce col trovare il proprio termine cieco. Anzi, entrando così in rapporto, in combinazione diretta, con l'esigenza e le tematiche rivoluzionarie (che costituiscono il contributo determinante di Marx allo sviluppo di una concezione sufficiente dell'uomo), la teoria freudiana, sempre secondo Marcuse, acquisisce al tempo

medesimo la possibilità di emanciparsi — o meglio può essere emancipata — dalla cupa austerità del suo pessimismo, per cui severamente conclude nell'affermazione di un'inevitabile permanenza del momento repressivo della « vita istintuale », e dunque nel ribadito riconoscimento che la libertà è semplicemente coscienza — è consapevole razionalizzazione — della necessità.

In effetti, poiché è postulato fondamentale della filosofia (quanto meno implicita) di Freud che nell'immediatezza dell'istinto, del sesso, sta l'essenza medesima dell'uomo, si fa subito chiaro, in primo luogo, che la rivoluzione, marxianamente intesa come salto nell'assoluto (e cioè come modo e mezzo attraverso cui l'umanità si riappropria in termini di esistenza della sua realtà essenziale), non può certo consistere nella mera fuoriuscita dallo sfruttamento, dal lavoro. Ben oltre si deve procedere; o piuttosto ben al di qua, dato che più profonde e sotterranee sono le radici della repressione da aggredire e da svellere.

Per contro, la stessa conquista del « tempo libero », il conseguente placarsi della lotta per sopravvivere e il venir meno della fatica per provvedere alla sussistenza fisica, il sempre più marcato distinguersi, infine, della dimensione della vita da quella della necessità materiale e del « dolore » (tutti gli obiettivi insomma che Marx poneva a scopi della prassi rivoluzionaria, e che invece l'evoluzione della società ha spontaneamente raggiunto) non garantiscono forse che il rovesciamento, temuto da Freud, di *Eros in Thanatos* — ma dunque il prevalere dell'« istinto di morte » — possa ormai, identificandosi la realtà col *Nirvana*, ritenersi scongiurato⁶? In conclusione, non sono finalmente maturati i tempi in cui è divenuto possibile spezzare e transcendere il meccanismo della repressione istintuale, vero fondamento ultimo della *servitù* dell'uomo?

Marcuse non ha dubbi in proposito. Ma a questo punto, ed è ovvio, una simile possibilità può passare all'atto, solo se esistono delle forze che siano in grado di cogliere tempestivamente il senso della nuova opportunità offerta agli uomini, e di afferrare insomma la grande occasione della liberazione definitiva.

Quali sono però, e anzi, per dire meglio, quali debbono essere queste forze? La natura stessa dell'obiettivo cui sono ordinate, consente di identificarle e di definirle.

⁶ H. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1944, p. 187.

In realtà, sino a quando si rimanga subalterni, in una qualsiasi maniera, alle idee e alle formule dell'*attuale* teoria dell'opulenza, risulta del tutto impossibile una politica effettivamente ordinata al trascendimento pratico del presente assetto del sistema sociale. Ogni prospettiva in tal senso viene bloccata di colpo, dato che l'intreccio di astoricità e di moralismo conduce subito, e necessariamente, o allo sbocco estremistico o a quello opportunistico. Le ACLI, poiché dalle loro radici proletarie e cattoliche hanno potuto e saputo trarre il temerario coraggio per lanciarsi nell'impresa (che resta, *oggi come oggi*, un'avventura) della lotta all'opulentismo; poiché insomma hanno preteso di passare, su questo terreno, alla « critica delle armi », hanno semplicemente messo in luce, a loro spese, una situazione *generale* di secca insufficienza. Ma in tal modo hanno anche esemplificato — alla scala e al livello particolarmente vistosi e significativi, e perciò probanti, di una « organizzazione di massa » — quanto sia vano proporsi, *allo stato degli atti*, un superamento effettuale e concreto della società dell'opulenza.

Si è così dato risposta ad altri due quesiti, il primo dei quali è stato esplicitamente espresso, e il secondo è rimasto invece sotteso, nelle pagine precedenti. Risulta appunto indubbio, oramai, che una vera e propria politica *rivoluzionaria* può essere concepita e può realmente dispiegarsi, solo se si riesce a spazzar via l'impedimento, l'ostacolo, costituito dall'*attuale* patrimonio teoretico, accumulatosi sul problema dell'opulentismo; e risulta allora, quale conseguenza logica e inevitabile, che trascenderne i limiti, definirne e criticarne gli errori, è divenuta oggi la questione decisiva e primaria, perché assolutamente pregiudiziale.

Ma come? Ci sembra, in ogni caso, che a questo proposito non si sia più costretti a partire da zero.

Innanzitutto, sulla base stessa dell'analisi sin qui condotta, sappiamo quali siano i due termini erronei che vanno aggrediti e liquidati. Anzi, sappiamo altresì che, nella prospettiva della rivoluzione, il vero limite negativo — e dunque il vero problema da affrontare — è quello della perdita della dimensione storica, per cui inevitabilmente il giudizio di valore viene a scadere, come si è visto, al livello del moralismo. E in effetti, mentre quest'ultimo è senza dubbio l'antitesi medesima dell'azione politica, non può d'altra parte sussistere prassi rivoluzionaria fuori da una precisa valutazione *etica* sulla realtà sociale data. Non a caso, nelle due sole posizioni — la marxista e la cattolica — che si rifiutano, se pur secondo logiche diverse, di iden-