

# IL PENSIERO CATTOLICO DI FRONTE ALLA "SOCIETÀ OPULENTA,,

di FRANCO RODANO

La "società opulenta" — si è cercato di dimostrarlo nel precedente numero di questa rivista — è la forma ultima di quell'assetto del sistema sociale, che è basato sullo sfruttamento (1). Ma una simile e ben definita configurazione della vita associata (per conclusiva che sia nella dimensione e nell'ambito or ora precisati e ribaditi) può, comunque, essere sottoposta a una critica radicale e compiuta, e può quindi essere superata storicamente, dalle forze e dagli indirizzi politici, che oggi tengono il campo?

La questione è di fondamentale importanza. E di fatto, ove le posizioni politiche esistenti si rivelassero impari al compito di cui adesso si è detto, la "società opulenta", mentre continuerebbe a rimanere lo sbocco estremo e definitivo di quel processo di sviluppo della *struttura* sociale, che è assommato e si è riassunto, via via, nelle grandi figure del *signore* e del *servo*, del *borghese* e del *proletario*, verrebbe a configurarsi altresì — e tenteremo di provarlo — come il vero e proprio *momento terminale* di tutta una fase, di tutta un'*epoca storica*.

In realtà, in quale caso la "società opulenta" (che è — giova ripeterlo — lo stadio non solo più maturo, ma conclusivo, di un determinato assetto del sistema sociale, costruito entro i limiti e sulle fondamenta di una ben precisa *forma di base*) può effettivamente costituire un *traguardo insuperabile* per tutti gli indirizzi e le sfumature, concretamente in atto, del pensiero politico? Evidentemente, proprio e soltanto nel caso in cui quest'ultimo, preso nel suo complesso, sia tale da dover accogliere e riconoscere quella stessa *forma di base* — ossia, nella fattispecie, lo sfruttamento — non solo e non tanto come l'unica storicamente data, come l'unica storicamente esistita ed esistente, ma anche e soprattutto, e poco importa se in maniera aperta o implicita, come la *sola possibile in assoluto*.

In un simile caso, infatti, quell'esaurimento di ogni possibilità di sviluppo sociale, che caratterizza appunto la "società opulenta", non può non provocare indirettamente, e insomma, per meglio dire, non può non *rivelare*, la fine di ogni ulteriore possibilità di critica da parte di tutte le categorie politiche, di tutte le formule programmatiche pre-

(1) Si veda: « Il processo di formazione della "società opulenta" », *La Rivista Trimestrale*, n. 2, giugno 1962.

senti sulla scena. Ma allora, poiché, nel caso ipotizzato, le diverse posizioni e correnti politiche si palesano ormai, alla loro volta, come dei meri riflessi ideologici, come delle semplici espressioni subalterne, strettamente determinate dalla logica del sistema in atto; e poiché dunque, sempre nel caso in questione, si è pervenuti, almeno da un punto di vista di sostanza, alla più completa immobilità sul piano della *struttura* e su quello *sovrastrutturale*, ci si può forse rifiutare di riconoscere che, nelle condizioni adesso precisate, la "società del benessere" viene davvero a costituire l'ultimo termine, la conclusione materialmente definitiva, di tutto un periodo storico?

E' questa dunque la conseguenza immediata e inevitabile dell'eventuale incapacità delle forze politiche attuali a criticare la "società opulenta" e a superarla praticamente, per cominciare a dar vita a un nuovo e organico assetto dell'umanità associata. Ma v'è di più. Si deve infatti ammettere, e per dei motivi, come vedremo, sufficienti e precisi, che l'ipotesi di una generale *impotenza politica* di fronte al problema della liquidazione e del trascendimento positivo della "società del benessere", viene a porre apertamente in causa la nostra stessa civiltà, l'intero edificio delle sue categorie e ragioni ideali, o meglio l'ordine e la gerarchia in cui ha disposto e secondo cui ha vissuto e vive i suoi essenziali valori.

Per cominciare a rendersene conto, basterà porre nel dovuto rilievo il fatto che la "società opulenta", ben lungi dal costituire una forma armonica e compiuta di assetto del sistema sociale, segna anzi e garantisce il trionfo incondizionato e definitivo di un determinato rapporto della vita associata, quello appunto dello sfruttamento, che nega e distrugge in radice ogni possibile estrinsecazione storica della natura dell'uomo, considerata e assunta nella pienezza delle sue prerogative e della sua dignità. Sotto questo aspetto, senza dubbio decisivo, la "società del benessere" si rivela, pertanto, assolutamente disumana; e però il suo *carattere terminale* non solo non comporta minimamente la prospettiva di un "normale" proseguimento evolutivo (e tanto meno di uno sviluppo omogeneo), ma implica e definisce una situazione di massima e culminante crisi, iscrivendosi nel quadro di una catastrofe pressoché totale.

Ora, una conseguenza discende senza dubbio, e in linea immediata, da tutto questo: la *necessità*, appunto, di una *soluzione rivoluzionaria*. E invero, dopo quanto si è ricordato sul destino di crisi e sull'esito di natura catastrofica, cui inevitabilmente conclude la "società opulenta" (2), diviene anche troppo chiaro che ogni fuoruscita reale da un ordinamento siffatto non può, in primo luogo, non presupporre e non pretendere un intervento, per così esprimerci, chirurgico,

(2) Per una più ampia trattazione di questo punto, si veda ancora l'articolo già citato.

e insomma un'azione di forza, inflessibilmente diretta a svellere dalle radici e a distruggere una negativa e maligna insufficienza *di base*.

Ma quello che qui ci importa di mettere soprattutto in rilievo, è un altro aspetto, di interesse almeno eguale, se non, addirittura, ancor più decisivo. Intendiamo porre l'accento, in altre parole, sul fatto che il *carattere terminale* della "società del benessere" — dato quel suo contenuto specifico di cui ora si è detto — finisce per imprimere all'indispensabilità dello sbocco rivoluzionario un particolarissimo significato. E in effetti l'intero processo storico-sociale, che ha condotto, secondo una sua rigorosa logica interna, all'affermazione e al trionfo di una società di "abbondanza", può essere concepito e interpretato *in termini di valore*, e dunque come lo sviluppo sia pur faticoso e contraddittorio di una *civiltà vera e propria*, *solo* nell'ipotesi di una *riuscita* della rivoluzione. Fuori da questa prospettiva, infatti, il suo punto di arrivo verrebbe a essere quello medesimo del suo più completo e più irrimediabile *scacco*, ed esso pertanto non potrebbe assolutamente avere più alcun senso di compiuta e organica *validità*, venendo a perdere così, nell'ormai aperta denuncia di una sua propria carenza di fondo, ogni portata universalmente civile.

Certo, nell'ambito almeno del pensiero moderno, si è cercato di battere una strada, che potesse condurre a giustificare e "redimere" il momento stesso della negatività, e quindi anche, almeno in modo implicito, quella medesima distorsione che sta alla base dell'ordinamento della vita associata: si è cercato insomma di battere una strada che, elevando ad assoluto l'intero processo storico e fondandone quindi l'autosufficienza, consentisse di attribuirgli universalità e pienezza sul piano dei valori e permettesse di valutarlo positivamente sotto il profilo del suo contenuto di civiltà. La massima affermazione della filosofia moderna, quella della necessaria e intima sostanza dialettica della storia del mondo, rende appunto raggiungibili, se non altro in linea logica e di principio, dei risultati di tal fatta. E in realtà una simile tesi permette di ritenere e di asserire che quell'insufficienza radicale, da cui sono senza dubbio contraddistinti il nostro sistema e il suo corso storico, possa essere sempre, in ultima analisi, ricompresa e assolta, e possa insomma trovare il suo auspicato riscatto. Nel quadro dello schema dialettico, non viene essa forse a ricoprire una funzione indispensabile, e non viene in questo modo a inserirsi entro un processo razionalmente definibile e positivamente definito?

A veder bene, però, anche la dialettica, e per la sua stessa natura, comporta inevitabilmente, quale suo termine estremo, quale suo unico sbocco possibile, e anzi quale sola garanzia di una sua validità *pratica* e di un suo significato *concreto*, quel "rovesciamento della prassi", in cui precisamente si riassume e si risolve la figura moderna della rivoluzione. Lo sviluppo dialettico, infatti, viene altrimenti a perdere ogni sua effettualità storica: viene a patire cioè, nell'atto appunto in cui si chiude alla possibilità dell'evento rivoluzionario, quel limite

idealistico, per cui sempre la riconquista del razionale finisce irrimediabilmente per capovolgersi in una vera e propria condanna a non attingere mai la corposità del reale. Sta in tutto questo, d'altra parte, il valore profondo della vittoriosa critica marxiana all'impostazione, insuperabilmente platonica e contemplativa, data da Hegel al problema della dialettica; ed è proprio in tal senso — un senso, come è ovvio, decisivo — che il marxismo si rivela ultimo e finale "erede della filosofia classica tedesca", ossia di tutto il pensiero laicistico moderno <sup>(3)</sup>, se non addirittura di tutto il nostro presente patrimonio di idee.

Ma allora, non diviene legittimo concludere che un'eventuale impossibilità del *salto rivoluzionario* porterebbe inevitabilmente a vanificare e a dissolvere la consistenza interna e la validità della stessa ipotesi dialettica, di questo tentativo supremo di accettare nel suo insieme, senza beneficio d'inventario, il processo storico dell'umanità associata, così come si è svolto fino adesso? Anche l'ultimo modo, anche il mezzo estremo, con cui si è cercato d'attribuire un compiuto valore di civiltà alla grande epoca storica che termina nella "società del benessere", viene pertanto a cadere di fronte all'incapacità di realizzare la rivoluzione.

Si è potuto chiarire così, ci sembra, di quale portata sia l'interrogativo che ci siamo posti all'inizio. Abbiamo potuto constatare, infatti, che domandarsi se le forze politiche attuali siano o no in grado di criticare e di trascendere la "società opulenta", vuol dire innanzitutto porre sul tappeto la questione della *possibile* fine di un'intera fase storica, nel senso di un suo esaurimento all'infinito nel ristagno di una torpida crisi. Ma abbiamo potuto verificare, altresì, che tutto ciò in concreto significa aprire il problema stesso della possibilità o meno

<sup>(3)</sup> Questo punto è stato colto e riaffermato perspicuamente da un singolare e acuto studioso di formazione e impostazione cattolica, Augusto Del Noce, nei cui saggi, sparsi in varie riviste e oggi ancora non sufficientemente conosciuti, sostanzialmente si riconfermano la centralità e la validità conclusive, nel quadro del pensiero moderno, della posizione marxiana e dei suoi sviluppi «ortodossi», attraverso appunto Engels, Lenin e Stalin. Una simile conferma è tanto più importante in quanto si presenta altresì come rilevazione del limite e della intrinseca debolezza delle conclusioni cui perviene il neo-idealismo italiano, sia in Croce che in Gentile, nel suo tentativo di critica del marxismo; tentativo, invece, che gran parte del nostro pensiero laicistico ha considerato e considera, alquanto provincialmente, come sufficiente o addirittura definitivo. Si veda in particolare, di Augusto Del Noce, il saggio su «La "non filosofia" di Marx e il comunismo come realtà politica», in *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. I, Castellani e C. editori, Milano, 1947. E si vedano anche, tra gli altri, i due ultimi scritti del Del Noce: «Per una interpretazione del Risorgimento» e «Interpretazioni revisionistiche e interpretazione "storica" del Risorgimento», rispettivamente in *Humanitas* (gennaio '62) e in *Civitas*, novembre-dicembre '61.

della rivoluzione in questa seconda metà del secolo XX, e dunque anche quello del valore della civiltà in cui ci troviamo a vivere, e della necessità *eventuale* di una sua completa autocritica. In altre parole, si è toccato con mano che, al livello della "società del benessere", il problema politico e quello ideale e civile finiscono praticamente per fare tutt'uno.

Rispondere a quell'interrogativo è pertanto di una massima e decisiva importanza. E però — occorre chiedersi adesso — come impostare l'indagine, senza dubbio complessa e difficile, sulla *capacità rivoluzionaria* delle forze politiche esistenti?

Per procedere a una simile analisi, converrà partire — e ne vedremo presto il perché — da un concetto su cui, sempre nel saggio pubblicato nel secondo numero di questa rivista, si è insistito più volte: il concetto, appunto, della *ambiguità* della "società opulenta". Ora una tale *ambiguità* è stata definita e descritta, nello studio citato, sotto degli angoli visuali diversi, e perciò in varie maniere, anche se tutte, del resto, fra loro convergenti e analoghe. Essa comunque, almeno in linea essenziale, si esprime, si configura, nei termini di una singolare contraddizione, che caratterizza in modo determinante la "società del benessere".

Da un lato infatti, entro il quadro della "società opulenta", il lavoro umano ha ormai *sovrabbondantemente* raggiunto tutti quei possibili fini, cui viene *univocamente e forzosamente* strumentalizzato dalla forma sociale dello sfruttamento; e ciò per definizione, poiché in realtà quei fini, nel loro insieme, si riassumono e si esauriscono per intero nella soddisfazione dei bisogni della vita animale, fisica, dell'uomo. Esso quindi, il lavoro, se pur vuol continuare ad avere una sua ragion d'essere e una sua sensatezza, *deve* finalmente ordinarsi a degli *altri* obiettivi; ma dunque, come è ovvio, a degli scopi sempre nuovi, via via, e diversi e più alti: a tutti quei molteplici fini, cioè, che possono a mano a mano esprimersi lungo la scala, per principio *indefinita*, dei bisogni di un'umanità, la quale si dispieghi nella prospettiva di una realizzazione piena della sua effettiva natura. Proprio perché, insomma, si è pervenuti allo stadio della "società del benessere", si è anche pienamente maturata l'*assoluta necessità materiale* di emancipare il lavoro dall'unicità coatta ed esclusiva di quello scopo, cui, in modo ferreo, lo destina lo sfruttamento; di restituirlo, in altre parole, alla sua perduta figura originaria di strumento *generico* per ogni possibile fine, e di ricondurlo, per ciò stesso, a quello che realmente è: ad aspetto intrinseco, a dimensione indispensabile dell'operazione umana in quanto tale, e pertanto di *ogni* operazione dell'uomo.

Ma se oramai, da un lato, sul terreno strutturale-oggettivo sussistono finalmente delle condizioni che *impongono* di rendere il lavoro propriamente libero e umano, dall'altro lato, e nel tempo medesimo, si deve riconoscere che la "società opulenta" si fonda necessariamente, o meglio continua a fondarsi, su una concezione del lavoro stesso, dalla quale si è condotti a identificarlo con la sua *espressione servile*,

ossia con la figura che assume entro la forma sociale dello sfruttamento. E allora, nel concreto, non soltanto diviene impossibile ordinare il lavoro, sia pur parzialmente, a quei nuovi scopi di cui sopra si è detto, ma sta di fatto, altresì, che questi fini medesimi — per quel tanto che ancora sussistono in una società soddisfatta materialisticamente del "benessere" — possono venir concepiti solo come *metaeconomici*, e dunque, in misura decisiva, come *asociali*, come *necessariamente e chiusamente individualistici*.

A veder bene, è proprio per tutto ciò che la "società opulenta" si caratterizza e si definisce economicamente per una ricerca sempre più esasperata del superfluo, del capriccioso, del lussuosamente complicato, e infine dell'inutile, sul terreno della produzione dei beni destinati ai consumi della vita fisica; ed è proprio per questo che contemporaneamente vengono meno, o si deformano, tutti gli altri obiettivi, tutte le altre possibili mete dell'operazione umana. Né si debbono addurre, in sostanza, delle ragioni diverse per spiegarsi come e perché la possibile liberazione del lavoro si risolva e si vanifichi sempre più largamente nel "tempo libero", fino a raggiungere il limite di quella dissoluzione anarchica, che può essere controbattuta ed evitata *solo* adottando, nel modo più rigoroso, le pratiche e i meccanismi del *piano* (4).

L'*ambiguità* della "società del benessere" si riassume dunque per intero nel fatto, chiaramente contraddittorio, che la fine di ogni residua utilità storica dello sfruttamento viene a coesistere paradossalmente con una permanenza acritica e non criticata di questa stessa forma sociale. E però, posta una simile contraddizione, non diviene forse evidente che il problema del *salto rivoluzionario*, del superamento della "società opulenta", finisce per coincidere senza residui con quello di una risoluzione *positiva* del carattere *ambiguo*, connotato intrinsecamente a un tale assetto della vita associata? In altre parole, la *possibilità* medesima della rivoluzione non dipende forse nel modo più stretto, e anzi in maniera assoluta e univoca, dalla *capacità politica* di utilizzare le nuove condizioni materiali finalmente raggiunte, e di rispondere quindi alla *necessità*, ormai maturatasi, di liberare il lavoro da una sua specifica e contingente configurazione storica, da quella appunto che si sostanzia nella sua coatta figura servile?

E però l'*ambiguità* della "società opulenta" — come risulta chiaro proprio da quanto si è detto fin qui — può essere positivamente risolta, da parte delle forze politiche oggi sulla scena, *soltanto a una condizione*: in concreto, solo a patto che esse si dimostrino in grado di criticare effettivamente, nel suo stesso motivo di fondo, il fatto che lo sfruttamento può perdurare, e perdura, oltre il limite medesi-

(4) Per una trattazione più compiuta di tale questione, si veda ancora « Il processo di formazione della "società opulenta" ».

mo di ogni sua possibile giustificazione pragmatica: che esso cioè continua a sussistere, paradossalmente, anche quando sono venute a cadere tutte le ragioni (sia pur parziali, sia pur da sempre, fin dall'origine, disumane e distorte) di una sua convenienza materiale, di una sua utilità storica. Non basta insomma condannare lo sfruttamento, riconoscerne e respingerne, o deprecarne, l'essenza negatrice della natura e della dignità dell'uomo; e non basta neppure dimostrare e asserire l'oggettiva necessità della sua "soppressione dialettica"; bisogna invece che la critica si estenda fino a colpire quella concezione, per cui lo si *identifica* al lavoro, e che in effetti, come è veramente la motivazione ultima della sua permanenza antistorica, così pure, e non a caso, costituisce la base della generale ideologia della "società del benessere".

Una simile *capacità critica* diviene allora la vera e propria pietra di paragone, cui saggiare e commisurare le diverse forze politiche, se si vuole appunto concludere qualcosa di preciso intorno alla loro possibilità di dar vita a un processo rivoluzionario, a quel *salto qualitativo* che solo può condurre a una liquidazione superatrice della "società opulenta". La risposta alle nostre domande iniziali sul possibile carattere *anche storicamente terminale* della "società del benessere" e sul valore della civiltà in cui ci troviamo a vivere, dipende dunque intieramente, e nel modo più stretto, dal risultato, dal giudizio conclusivo, cui si potrà pervenire indagando sulle posizioni che, in merito allo sfruttamento, contraddistinguono effettivamente i grandi indirizzi politici oggi in atto. Sono essi, in altre parole, subalterni di quella concezione, che riduce senza residui il lavoro alla sua *figura servile*? In tal caso, sono degli aspetti *meramente sovrastrutturali* della "società opulenta", e la rivoluzione è per essi impossibile, con tutte quelle conseguenze che discendono, come già si è chiarito, da una siffatta impossibilità.

Arrivati a questo punto, la prima questione da affrontare diviene la seguente. Quali sono e in che maniera si caratterizzano le forze politiche, che oggi tengono il campo? Quali sono anzi — parlando più in generale — e in che cosa concretamente consistono i *termini ultimi* e *riassuntivi*, allo stato degli atti, del *discorso politico*?

Ora — ci sembra — si può convenire, e sia pure come tesi di partenza, come tesi da sottoporre ancora a verifica, sul fatto che il discorso politico attuale coincide con *due tipi* di discorso, e soltanto con questi: quello *modernamente rivoluzionario* (il quale si svolge, in linea essenziale e decisiva, nel quadro della posizione *marxiana* e *marxista*), e quello *puramente conservatore* (e questo, in linea altrettanto decisiva ed essenziale, si giustifica solo entro il quadro e sulla base del *pensiero cattolico* e delle sue elaborazioni teologiche). Cercheremo adesso di dimostrarlo.

Il concetto *moderno* di rivoluzione — quale, cioè, ci è stato consegnato ed è fissato attualmente — si configura, nella sua *ultima essenza ideale*, come, da una parte, la sottovalutazione metodica e il misconoscimento completo di tutti gli elementi e gli aspetti di convivenza, di ordine e di conservazione della vita, che esistono entro qualsivoglia assetto, strutturalmente definito, della società umana; ma dall'altra parte, e per converso, si configura altresì come la sopravvalutazione, parimenti metodica, e il riconoscimento, egualmente totale, o meglio addirittura esclusivo, di tutti gli elementi e gli aspetti di intollerabilità, di disordine e di distruzione della vita, che sono oggi e da sempre presenti — e indubbiamente presenti — nella situazione e nell'assetto storicamente dati. Così questo e quella (e insomma la vita sociale tutt'intera) vengono ridotti senza residui dal concetto *moderno* di rivoluzione a quegli elementi e aspetti, e a essi soltanto: in una parola, vengono ridotti, senza residui, a *pura negatività in atto*.

Una prima conseguenza, allora, diviene inevitabile. Si è portati, cioè, e si è anzi costretti, a concepire la realtà politico-sociale in termini puramente *dinamici*, ossia come un movimento di fuga in avanti per una radicale trasformazione, come un processo di fuoruscita dal presente e di proiezione violenta ed esasperata verso il futuro.

Ora partecipare a un simile processo, prendervi posizione, comprenderlo effettivamente nella sua direzione e nella sua sostanza, agire, infine, operare secondo il suo senso, può voler dire, ci sembra, soltanto una cosa. In realtà, poiché non vi è nulla di vero né di valido, come nel presente, così anche, e a maggior ragione, nel passato; poiché non vi è nulla di positivo né prima né durante la rivoluzione, se non la rivoluzione stessa, se non il suo complessivo divenire, il suo *farsi*; poiché quindi non esiste un principio cui fare appello, un valore da ripristinare, una legge da instaurare o da ristabilire, è evidente che prendere parte a quel processo, assumervi una posizione, comprenderlo e operare nel suo senso, può significare soltanto aderire nel modo più immediato, più fedele e più pieno, a quella forza politico-sociale che, nel suo stesso sviluppo, *rappresenta la negazione della negatività in atto*, e che è dunque la *forza rivoluzionaria*, proprio perché è la *sola* che può garantire la realizzazione effettuale, concreta, del processo medesimo. Ma un'altra conseguenza, a nostro avviso, diviene a questo punto necessaria: la concezione moderna della rivoluzione non configura la realtà politico-sociale unicamente in termini dinamici, ma anche in termini *dialettici*, e, contemporaneamente, tende a ridurre, e alla fine riduce, la comprensione all'azione, la teoria alla prassi.

Quale posizione però, se non il marxismo, ha saputo formulare con estremo e assoluto rigore, ha saputo condurre sino in fondo, una configurazione e una riduzione siffatte? E poiché oltretutto — come del resto oramai può essere ovvio — il concetto *moderno* di rivoluzione, una volta che sia in qualche modo o accettato o subito, non solo domina, ma esaurisce compiutamente in sé lo stesso discorso

politico, crediamo si possa legittimamente concludere che esiste una egemonia, e anzi una schiacciante e totale superiorità del marxismo su tutti quei tipi e sottotipi del discorso politico, che accolgono, sia pure con delle contraddizioni, delle incongruenze o delle approssimazioni parziali, l'ipotesi della rivoluzione nei suoi termini *moderni*: la ipotesi dell'esclusiva essenzialità del futuro e dell'irrelevanza o meglio della sostanziale negatività del presente e del passato.

Ma vi è anche — come è chiaro — la possibilità di rifiutare totalmente il concetto *moderno* di rivoluzione e di sottrarsi così all'egemonia del marxismo, al pratico assorbimento in esso. Sulla base cioè di una posizione radicalmente antitetica, e anzi esattamente antipodica a quella che è peculiare al discorso politico *modernamente* rivoluzionario, vi è la possibilità di prendere in considerazione, di riconoscere e di esaltare *unicamente* la decisività degli elementi e degli aspetti di convivenza, di ordine e di conservazione della vita, che sono sempre presenti in ogni assetto del sistema sociale; e per converso, vi è la possibilità di trascurare e misconoscere l'attiva presenza di quegli elementi e di quegli aspetti di intollerabilità, di disordine e di distruzione della vita, che sollecitano appunto a tutte le trasformazioni radicali.

Non impropriamente, quindi, abbiamo definito una posizione siffatta sotto il termine della *conservazione pura*: di fatto, nel suo ambito, le varie e determinate componenti di negatività, che si manifestano in una situazione *data*, quando non rimangono addirittura ignorate, possono comunque essere valutate soltanto come non rilevanti e pressoché trascurabili, come estranee al vero oggetto dell'azione politica o a essa marginali; e, in definitiva, come assolutamente refrattarie a ogni processo di effettivo emendamento, di riforma sostanziale e, a maggior motivo, di liquidazione concreta.

E' caratteristica insomma della posizione conservatrice *pura* l'indistinzione più completa del problema del male *in sé* da quello delle sue manifestazioni storicamente determinate e definite. E queste ultime allora, perduta ogni loro concretezza e peculiarità, divengono genericamente un doloroso e stabile retaggio del vivere umano. Divengono cioè l'ombra che necessariamente accompagna le operazioni di una natura, *essenzialmente* « non corrotta », e tuttavia, in ogni singolo uomo, « soggetta al peccato » e *concretamente* « peccatrice »: capace perciò di una crescita ordinata, e che deve essere garantita e sostenuta secondo giustizia; ma capace anche di continui e metodici decadimenti, in un contrappunto inevitabile, e tuttavia non mai prevaricatore e schiacciante, di « cadute » e di tenebrose « perdizioni ». Divengono dunque, quelle negatività determinate, qualcosa che può e deve essere contenuto, ma che va staticamente sopportato e sofferto; che deve essere condannato, e che può essere anche combattuto, e però piuttosto sul piano privato che non su quello pubblico. Sono insomma, poiché si confondono *in modo semplice* con il fenomeno *generale* del male e vi si risolvono senza residui, qualcosa da cui non

ci si può liberare una volta per tutte; e dunque qualcosa che, in ogni modo, proprio perché è un aspetto contingente e non essenziale della natura umana, proprio perché è *l'ombra di una indistruttibile positività*, non può mai persuadere a una totale rivolta. Difatti, come non sospinge alla disperazione, così non può indurre alla trasmodante ed esasperata impazienza di una « redenzione » rivoluzionaria che sia fuoruscita dai limiti stessi della natura, né può assolutamente comportare l'estrema esigenza anarchica di una libertà *assoluta*.

Non a caso, nel corso di quest'ultime proposizioni, è stato spontaneo e inevitabile scivolare, per così esprimerci, in espressioni e locuzioni tipiche del *discorso religioso* e tipiche anzi, specificamente, della sua *forma cattolica*. In realtà, nel quadro della concezione *puramente* conservatrice, mentre la politica tende sempre più a ridursi ad amministrazione, e alla fine vi si risolve; e mentre, al tempo stesso, si configura come la ricerca prudente, avveduta e paternalistica di quel « minor male » e di quel massimo di immutabilità e di staticità, che possano meglio consentire e sostenere l'esplicarsi normale delle operazioni della *non corrotta* natura umana, è poi possibile richiamarsi, in ultima analisi, a una sola giustificazione suprema e di fondo, a una sola, definitiva *ragione ideale*. La posizione *puramente* conservatrice cioè, se vissuta in tutto il suo rigore e la sua coerenza, è sempre espressione, o meglio riflesso, di una linea concettuale *cattolica* e anzi di un pensiero che si è mantenuto e che è stato strenuamente difeso nell'ambito di una tradizione propriamente ecclesiastica.

Per quella posizione è determinante, insomma, l'ipotesi di una natura *non corrotta*; le è decisivo il rifiuto di identificare il finito, la « creatura », con il male. In altre parole, essa è una possibile derivazione, un riverbero, sul terreno politico, proprio di quella concezione che è stata sempre — ed è — peculiare e distintiva del cattolicesimo, sulla quale si fissò, una volta per tutte, lo spartiacque tra il cristianesimo romano e ogni specie di gnosi orientale, e che ha rappresentato il vero valore, il titolo storico, contrapposti dalla Controriforma al convincimento fondamentale della Protesta, ossia alla idea di una natura irrimediabilmente guasta e « dannata », antitetica, in ogni caso, al sovrumano destino dell'uomo, e tale pertanto da pretendere assolutamente la fuga in avanti, il rovesciamento, la catarsi di un *salto rivoluzionario*, inteso come conquista di una libertà metastorica e assoluta.

Si fa allora chiaro che, come per il tipo *modernamente* rivoluzionario del discorso politico la posizione marxiana e marxista è, e rimane, egemonica, assolutamente dominante e riassuntiva, così nei confronti del tipo *puramente* conservatore la posizione cattolico-ecclesiastica, se pur non assolve in egual misura a delle identiche funzioni, rivela comunque — e ci sembra di averlo dimostrato — una identica

decisività. Il discorso politico, nei suoi termini attuali, viene dunque a dipendere realmente da due determinanti *figure teoriche ultime*: quella marxiano-marxista e quella cattolico-ecclesiastica, e viene a coincidere, punto per punto, con quei due tipi di sistemazione e di svolgimento che ne sono condizionati e compresi.

Tutte le altre posizioni sono *intermedie*; tutte le altre varie speci e sottospeci di coagulazione ideologica del discorso politico sono delle mere apparenze: sono delle formulazioni residuali, e ormai perciò velleitarie, o delle approssimazioni parziali, contraddittorie e impotenti; sono, in definitiva, degli *ibridi*, dei compromessi eclettici o delle conciliazioni volenterose. E per rendersi conto di questo punto, basterà soffermarsi sul fatto che tutte le posizioni diverse da quelle rispettivamente comprese, in linea diretta, nelle figure teoriche marxista e cattolica, debbono necessariamente rimanere incluse entro il quadro di una comune concezione *evoluzionistica* del processo politico.

In realtà una simile concezione è, a veder bene, la sola su cui possa reggersi qualsivoglia indirizzo sufficientemente diverso e distinto sia dal pensiero *modernamente* rivoluzionario che da quello *puramente* conservatore, e dunque dalle due impostazioni fondamentali ed estreme dell'attuale discorso politico. Quali che siano infatti le configurazioni, le correnti e le sfumature in cui si specifica questa concezione evoluzionistica, a essa sempre rimangono estranei, almeno nella loro integralità, nel loro universale valore, tanto il giudizio *essenzialmente* positivo quanto quello *altrettanto essenzialmente* negativo, sulla natura, la società e la storia, che, come si è visto, caratterizzano rispettivamente la posizione conservatrice *pura* e quella *modernamente* rivoluzionaria.

E però, da che cosa discende, come e perché si forma la concezione evoluzionistica? Essa nasce, in ultima analisi, da una *traduzione* in termini empirici, materialistici, particolaristici e corporativi dei due giudizi, di chiaro carattere universale e di portata metafisica, che sono alla base dei due grandi indirizzi fondamentali. In altre parole, si diviene fatalmente evoluzionisti non appena si accetta, sì, l'idea della positività, ma poi la si applica e la si imputa soltanto a degli aspetti determinati, particolari, e *arbitrariamente* prescelti, della situazione storica concreta, mentre corrispettivamente si è di necessità portati a riconoscere, o per meglio dire a ipotizzare in via pregiudiziale, la negatività di tutti quegli altri aspetti, egualmente particolari ed empirici, che si contrappongono a ciò che si vuole promuovere, esaltare e difendere.

Così, da un lato, vi è l'esigenza di modificare la "realtà", ma in maniera che non ne vengano negati quegli aspetti che si intende di conservare a ogni costo e cui anzi si vuol ricondurre, in definitiva, l'intera situazione storica; e viceversa, dall'altro lato, si vuole, è vero, mantenere fermi quei punti che *arbitrariamente* (per interesse o per

ideologia o per altro) si sono scelti come positivi, e però sempre in una maniera che non venga a impedire il cambiamento di tutto il resto.

E' chiaro allora che l'unico modo di vedere il processo storico diviene quello evoluzionistico: quello appunto nel cui quadro la realtà scade a mera empiricità materialistica e lo sviluppo diviene semplice crescita quantitativa, semplice allargamento materiale di un non criticabile dato. Ma è chiaro altresì che tutte le posizioni diverse da quella *modernamente* rivoluzionaria e da quella conservatrice *pura*, in quanto necessariamente evoluzioniste, sono anche e per definizione *intermedie*. Esse di fatto, e lo si è visto, medianamente e praticisticamente partecipano di ambedue le impostazioni fondamentali ed estreme; si appoggiano necessariamente ora all'una ora all'altra, data la loro parzialità e data la loro strutturale impotenza; oscillano infine metodicamente, in questa ricerca continua di puntello e di aiuto, dalla rivoluzione alla conservazione, mentre la vita politica e il discorso politico si immiseriscono e perdono ogni universalità e ogni valore.

Simili posizioni, del resto, possono continuare a esistere, nel concreto storico, solo perché sono il sottoprodotto e il contraccolpo del contrasto formale, di principio, e insomma dell'aperta e assoluta antitesi fra le due impostazioni fondamentali. Basta infatti accogliere per un momento l'ipotesi di una vittoria completa dell'uno o dell'altro indirizzo estremo, per rendersi conto che un simile evento coinciderebbe con la fine immediata di tutte le posizioni intermedie.

Possiamo perciò concludere senz'altro che la descrizione, l'analisi e la critica delle formule e degli schemi di base, di cui si sostanzia il discorso politico attuale, si risolvono nell'indagine e nella valutazione della posizione *modernamente* rivoluzionaria e di quella conservatrice *pura*, e delle *figure teoriche* cui esse si richiamano in linea diretta.

Nel presente scritto ci si dovrà limitare all'analisi del secondo tipo di discorso politico, dell'indirizzo conservatore *puro*; ci si atterrà, cioè, unicamente all'esame dei suoi rapporti con la "società opulenta", e dunque con quel concetto, che sta alla base della generale ideologia di un simile ordinamento della società umana, e che ne costituisce la condizione di principio: l'identificazione semplice del lavoro con lo sfruttamento, con la sua *figura servile*.

Non si potrà invece allargare l'indagine all'altro tipo, a quello marxiano e marxista, del discorso politico, che pure, dato il suo carattere essenzialmente rivoluzionario, è così decisivo entro il contesto e sul piano del pensiero moderno. Ma non sono soltanto delle ragioni materiali (come ad esempio quelle, del resto imperative, dello spazio a disposizione e della difficoltà di trattare in una volta sola una te-

matica tanto complessa e tanto ricca) che consigliano e determinano a una scelta siffatta. In ogni caso, occorre pur sempre cominciare dall'esame della posizione *conservatrice pura*, e perciò del pensiero cattolico in quelli che sono i suoi riflessi e aspetti politici; e questo per un motivo di fondo, che potrà risultare — noi crediamo — già nel corso di queste stesse pagine. In realtà, come si potrà vedere in seguito, la figura rivoluzionaria *moderna* è la necessaria antitesi di quella *puramente* conservatrice, e di fatto il marxismo, nella sua genesi e nei suoi ultimi risultati ideali, si costituisce come la filiazione diretta e la contropartita dialettica del limite erroneo dell'attuale teologia cattolica. Basterà questo, ci sembra, a giustificare l'ordine di priorità che abbiamo prescelto, anche se i motivi che ne abbiamo adottato, potranno ancora apparire al lettore — allo stato degli atti — quanto meno paradossali. Sotto questo profilo, però, non ci resta che invitarlo a seguirci pazientemente nella nostra analisi.

La crisi definitiva di un indirizzo politico conservatore, di fronte alla realtà della "società opulenta", rimarrebbe sostanzialmente indimostrabile, ove si prescindesse da quanto si è stabilito nel saggio, cui già ci siamo riferiti più volte, e che è stato pubblicato nel secondo numero di questa rivista. Dando per acquisiti, invece, i risultati raggiunti in quella sede, appariranno subito, crediamo, la *possibilità*, prima, e poi la *necessità* di una simile crisi. Sono due infatti gli aspetti che tolgono ogni validità e ogni mordente all'indirizzo *puramente* conservatore; e sono proprio i due aspetti fondamentali (le due caratteristiche decisive e culminanti) della società dell'*abbondanza* e del *tempo libero*.

Innanzitutto, poiché questo tipo di assetto sociale si conclude, come si è visto, in una situazione di *necessità rivoluzionaria* <sup>(5)</sup>, qualsivoglia posizione conservatrice (ma in primo luogo, dunque, quella *puramente* tale) può perdere ogni significato umanamente positivo, così come ogni valore e ogni senso. Politicamente, anzi, può divenire *soltanto* un ostacolo: una chiusa, rigida, tenace *coagulazione ideologica*, che impedisce di prendere correttamente coscienza delle connotazioni effettive della situazione storica in atto.

E in verità, almeno *in linea spontanea* una posizione conservatrice *pura* è portata a garantire *comunque* la continuità della situazione in atto, ossia a garantirla *indipendentemente* dal suo valore, dal suo si-

(5) Che l'affermazione della "società del benessere" conduca a una situazione di *necessità rivoluzionaria* è problema già trattato, sotto un determinato profilo, all'inizio di queste pagine. Ma, nel saggio su « Il processo di formazione della "società opulenta" », si esaminano e si descrivono ben più compiutamente le diverse caratteristiche di una situazione siffatta. A quel saggio quindi dobbiamo rimandare ancora una volta il lettore, pur avvertendolo che tali caratteristiche vengono qui rapidamente richiamate e riassunte nei periodi immediatamente seguenti.

gnificato, dal suo contenuto reale. In tal caso, però, è evidente che, quando si sia pervenuti alla fase della *necessità rivoluzionaria*, conservare può voler dire *soltanto* marcire sul posto, accogliere come una positività l'assenza di qualsiasi movimento reale, ritenere che l'impossibilità di una ribellione e di una lotta contro il trionfo schiacciante del disordine coincida con l'avvento maestoso e tranquillo dell'ordine, del *bene comune*, della pace sociale, e che il moto puramente apparente, l'agitarsi surrettizio di un'umanità ridotta, in mezzo all'abbondanza, a pratica attività sensibile, siano l'espressione immediata di uno sviluppo e di un progresso finalmente strappati alle violenze irrazionali dell'accelerazione rivoluzionaria. Ecco insomma che cosa significa — *in linea spontanea* — conservare, una volta che si sia giunti alla fase suddetta: significa ribadire, sul piano soggettivo-ideale, la mistificazione dello sfruttamento, così come essa materialmente scaturisce dall'abbondanza dei beni necessari alla vita fisica e dalla estensione sempre più larga del tempo libero; e significa quindi accettare che tutto si corrompa nella ripetuta monotonia del presente, nella perdita di ogni possibile futuro.

Naturalmente, sino a che si rimane a questo livello di problemi e di indagine, si può parlare soltanto della *possibilità* della crisi. Si può sempre ipotizzare, infatti, che proprio da una impostazione conservatrice si finisca per trarre, sia pure non in modo spontaneo, l'energia e le idee per adoperarsi al ripristino di un qualche valore negato dalla "società del benessere" e per dar quindi inizio a un diverso processo di sviluppo storico-sociale. Per parlare di *necessità* della crisi, bisogna allora affrontare un terreno meno immediato e più complesso: bisogna dire *qualcosa di più*. E di fatto si può ben affermare, in secondo luogo, che nel quadro della "società opulenta" la presa dello sfruttamento non si esercita più, *in modo diretto*, soltanto sul lavoro (che si è di fatto risolto *quasi* intieramente in tempo libero), ma sull'uomo stesso e dunque, attraverso di lui, sulla posizione e le condizioni della natura umana. Ci siamo già soffermati su questo fenomeno, che è senza dubbio l'aspetto estremo, e il più mostruoso, della "società opulenta" (6). E tuttavia conviene adesso trattarne ancora, per precisarlo in maniera più adeguata e più critica.

In realtà, sino a quando lo sfruttamento investe e deforma *soltanto* il lavoro, l'uomo, sia pure in misura del tutto parziale, può continuare a esprimersi nel processo storico secondo la legge della sua natura, può storicamente svilupparsi ancora, per un qualche verso,

(6) Si veda sempre lo scritto più volte richiamato.

secondo il suo naturale destino. Il servo, ad esempio, trova il mezzo per riscattare in certo qual modo la sua umanità (e per realizzarla entro quei limiti che gli sono fissati dallo sfruttamento del suo lavoro) proprio nel *servizio del signore*: nel fatto, cioè, che egli è ordinato oggettivamente ed è materialmente necessario, per quanto solo *in linea indiretta*, alla concreta elaborazione di quei valori, sia pur deformati e distorti, di cui la libertà signorile può essere (e dovrebbe poter essere sempre) il fondamento immediato. Di tutto ciò, più o meno oscuramente, il servo ha coscienza: e in questo può riconoscersi uomo, può avvertire il riverbero, anche in se stesso, della dignità *incorrotta* della natura umana.

E non basta: persino nell'ambito, essenzialmente negativo, della *soluzione borghese*, non viene mai completamente meno una qualche omogeneità, sia pur parzialissima ed estrema, tra il processo storico, nel suo svolgersi concreto, e alcune fra le più elementari, ma più decisive esigenze della natura dell'uomo. Se anche tutto e tutti sono subordinati allo sfruttamento; se l'impiego del lavoro (e del lavoro sfruttato) è lo scopo ultimo e unico del sistema; se dunque il mezzo è divenuto fine ed è scomparsa — tranne che sul terreno politico — ogni possibilità di valori e di scelte; se infine ha potuto universalmente affermarsi la presa uniforme del totalitarismo (?), sta di fatto, tuttavia, che in un simile quadro ancora si persegue e si prepara (certo solo in linea obiettiva e in modo indiretto e inconsapevole) qualcosa che non solamente ha un senso, ma ha addirittura un *possibile* valore per l'uomo. Provvedere all'abbondanza dei beni necessari ai bisogni della vita fisica non ha infatti, preso in sé, nulla di innaturale e di disumano.

Ben al contrario, tale abbondanza, una volta che sia conseguita, mentre determina la scomparsa, per tutte le creature umane, delle carenze intollerabili della miseria materiale, e mentre anzi assicura, naturalmente entro l'area dei bisogni fisici, l'avvento — decisivo per una corretta economia — di consumi sostanzialmente identici, generalizzati e comuni, può poi significare persino la liberazione del lavoro da un determinato ordine di finalità produttive, e quindi la sua elevazione naturale e organica a mezzo per degli scopi più complessi e più alti: per i bisogni, insomma, di una forma qualitativamente superiore di vita. Ora, a veder bene, proprio per quest'ultima *possibilità* di elevazione liberatrice (più ancora, molto di più, che non per quella scomparsa e per quell'avvento di cui sopra si è detto), anche il processo storico-sociale, svoltosi nell'ambito essenzialmente negativo della *soluzione borghese*, ha potuto svilupparsi secondo un generalissimo disegno che, in quanto rimaneva *in qualche modo* omogeneo alle esigenze e alle leggi della natura umana, consentiva poi, o al-

(?) Su tutti questi punti, cfr. l'articolo citato.

meno non impediva, di avvertirla e di viverla, sul piano dell'esistenza storica, come fundamentalmente buona, o piuttosto come non pienamente corrotta.

Si possono pertanto stringere e sottolineare, a questo punto, due conclusioni di grande importanza.

In primo luogo, è chiaro che una posizione conservatrice *pura* aveva un titolo di legittimità, ed era anzi per certi aspetti necessaria e feconda, come nel periodo signorile, così persino in quello borghese (anche se solo fino allo sbocco di quest'ultimo nella "società opulenta"). E tutto ciò, sia perché il processo storico non veniva ancora a trovarsi in un contrasto assoluto e completo con la natura dell'uomo, e dunque con la giustificazione medesima, con il solo possibile fondamento di principio della conservazione *pura*, sia perché il limite erroneo di questa, per conseguenza inevitabile, veniva a consistere semplicemente, nel corso di ambedue quei periodi, in un'eccessiva e acritica fiducia nell'intrinseca validità del sistema e quindi nelle sue capacità, per così dire, di aggiustamento *spontaneo* e di *positiva* correzione nel tempo. La quale fiducia, del resto, è appunto una caratteristica costante di qualsivoglia *ideologia conservatrice*.

Insomma (per adoperare ancora una volta un linguaggio che d'altro canto si addice all'analisi di una posizione politica qualificabile soltanto sulla base del pensiero cattolico) l'indirizzo della conservazione *pura*, nelle due fasi, la signorile e la borghese, di quel sistema che ha a proprio cardine lo sfruttamento, ha rispettivamente peccato per un abuso sulla *fede* e per un abuso sulla *speranza*. Ha cioè abusato non solo (e fino a esaurirla) della fede ingenua e sacra del servo nella dignità e nella virtù del padrone, ma persino di quella del signore stesso nella necessità insostituibile della sua propria funzione sociale e del suo rango. Ha abusato poi, e anzi ha vissuto sordidamente e staticamente a ricasco, della speranza di una liberazione e di una promozione umane: di quelle speranze (oh certo immoderate) che dopo la grande rivolta servile hanno però sollevato, sostenuto, sospinto nazioni e popoli intieri, e che hanno acceso di una nuova luce di aristocrazia, di onorevoli imprese e di capacità di sacrificio, la scena fattasi vuota per l'*uccisione del signore*.

Perciò la conservazione *pura* è senza dubbio manchevole sempre, in linea di principio; e tuttavia, storicamente, di fatto, questa sua deficienza si rivela in pieno, divora ogni positività residua e diventa catastrofica, solo a un punto ben determinato. Quale?

Per dare una risposta, si è costretti qui a passar finalmente all'altra delle due conclusioni di cui poco sopra si è detto. E in realtà, può essere ormai del tutto chiaro come non stia davvero nell'abbondanza, bensì nel tempo libero, quella finale peculiarità signifi-

cante, e cioè quella caratteristica fino in fondo distruttiva dell'uomo, che contraddistingue la " società opulenta ".

In altre parole, quando il lavoro non ha più soltanto la possibilità, ma ha addirittura (e in modo oggettivo, materiale) la necessità di trascendere quel livello di fini che gli è consentito dallo sfruttamento, e quando invece, lungi dall'affrontar vittoriosamente un simile passaggio, non può far altro che accettare la sua riduzione a disutile vanità e il suo pressoché totale congedo, ebbene, in questo caso, non viene meno soltanto — con lo svuotamento del lavoro — una connotazione decisiva e indispensabile della natura umana e un fondamento della dignità dell'uomo, ma si producono altresì alcune conseguenze di un'estrema e finale importanza.

Innanzitutto, lo stesso processo storico finisce per perdere ogni significato positivo e perfino, in generale, ogni senso. Di fatto, è stato ormai totalmente compiuto quanto di utile all'uomo poteva essere realizzato nel quadro dello sfruttamento; e questo invece, malgrado tutto, permane, come risulta appunto sia dall'incapacità del lavoro a ordinarsi organicamente a un genere diverso e superiore di fini, sia da quella sua dissoluzione nel vuoto desolato del tempo libero, che immediatamente ne deriva, e che può essere contenuta e controllata solo dalle scelte arbitrarie del potere totalitario. Ma allora, in secondo luogo, mentre nulla di *veramente* nuovo, e a un tempo di pienamente umano, può più esser tentato, e mentre pertanto la storia si riduce, in sostanza, a triturare sempre il medesimo grano, lo sfruttamento può seguitare a sussistere solo perché continua — e però come semplice esistenza fisica — la vita di una umanità che, si badi bene, ha perduto, con la vanificazione o — il che è lo stesso — l'irrazionalizzazione *efficientistica* del lavoro, un mezzo indispensabile (un mezzo assolutamente necessario anche se non sufficiente) per determinare in modo ragionevole e organico lo sviluppo del processo storico della società.

Siamo giunti così esattamente al punto in cui lo sfruttamento non si esercita più soltanto sul lavoro, bensì anche e direttamente sull'uomo stesso, sulla sua possibilità di operare, di far storia, e dunque, attraverso ogni singolo uomo, sulla posizione e sulle condizioni della natura umana. Ma come ci eravamo proposti di dimostrare, è questo il punto, altresì, in cui *la contraddizione fra storia e natura diviene massima*. Il contrasto fra i due termini, anzi, è assoluto, perfetto. L'uno si configura come la negazione dell'altro: il primo infatti, come si è visto, si è ridotto a un mero flusso di ripetizioni materiali senza né valore né legge, o di operazioni e di scelte irrazionali e arbitrarie; e il secondo è ormai una realtà del tutto ignorata, *inespressa e inesprimibile*.

Così dunque stanno le cose: la separazione è totale; la natura non ha più, in alcun modo, comunicazione con la storia; nella maniera più completa, esse sono divenute mutuamente estranee. Ora, come è chiaro, già questo è di per sé sufficiente a togliere ogni va-

lità a un'azione *puramente* conservatrice: ne viene a mancare, infatti, il fondamento medesimo, ne viene negata la giustificazione di principio.

Ma c'è di più: dal momento che nella storicità non vi è più nulla di naturale e, in senso proprio, di umano, e dato quindi che l'unica forma di essere che ormai si può cogliere è quella del mero esistente storico (ridotto oltretutto alla sua più brutta immediatezza materiale), l'uomo può rappresentarsi a se stesso solo come una incoerente e ingiustificata prepotenza di vivere, solo come una *cieca necessità vitalistica*, che non ha, dal punto di vista della legge naturale umana, né valore né senso. Egli, dunque, *si realizza storicamente come antinatura*; egli, anzi, viene a essere un'attiva, sensibile cosciente espressione antinaturale. Di fatto, egli sa di poter vivere solo *come peccato*, ovvero (si scelgano pure quelle locuzioni che ideologicamente si preferiscono) egli si sente vivere come angoscia o noia, come prevaricazione o squallore, come passività o frenesia: come qualcosa, insomma, che è intimamente e irrimediabilmente *corrotto*. Così, nella coscienza (o nella sensibilità) di ogni singola persona si determina lo *scambio* fra *dato storico* e *natura* e se ne assimila l'equivoco esiziale; e in verità la corruzione della natura umana è l'ossessione invincibile e cupa, poco importa se confessata o implicita, dell'uomo moderno.

E' anche troppo chiaro, allora, che in tali condizioni ogni sforzo *puramente* conservatore non è soltanto distrutto nella sua stessa base, né è soltanto negato nel suo principio; esso, invece, *si capovolge* addirittura *nel suo esatto opposto*: diviene cioè promozione attiva della catastrofe umana e ribadimento dell'esclusione dalla storicità di ogni aspetto naturale. Per quell'indirizzo politico, che si rifà al pensiero cattolico come alla sua propria giustificazione, tutto dunque è oramai consumato. L'avvento della "società opulenta" è l'inizio della sua fine; e il trionfo di essa non può non segnare, in quanto indirizzo teoricamente significante, la completa scomparsa, la vanificazione totale.

Che tutto questo sia già in marcia, e che anzi il fenomeno, lungi dall'essere semplicemente all'inizio, sia piuttosto a uno stadio di pronunciata maturità, non è cosa che abbia bisogno, per essere dimostrata, di molte parole. La "società opulenta", nei due Stati che dominano la scena mondiale, ha ormai raggiunto un grado di pienezza che prelude, almeno in prospettiva, a un suo trionfo incontrastato: nell'uno, anzi, è una realtà già pienamente affermata, nell'altro comincia a esserlo, e comunque rappresenta già la sostanza, lo scopo reale, se non sempre esplicito, la giustificazione effettiva del regime esistente. E' del tutto logico, allora, che la posizione conservatrice *pura* si venga sempre più decomponendo sotto i nostri occhi, e si avvii

mano a mano a smarrire, in maniera pressoché completa, sia il suo aspetto di difesa dei valori naturali, sia, come conseguenza necessaria, ogni sua connotazione *propriamente* cattolica.

Così, dalle formule irrigidite e divenute astratte della conservazione *pura*, si liberano sempre più dei tentativi o meglio dei conati apertamente retrogradi e di chiaro carattere irrazionale, i quali non possono essere definiti fascistici solo perché, data la loro originaria *partenza cattolica*, finiscono per costituire una variante del tutto peculiare e specifica di quel tipo di fenomeno politico, che può esser compreso sotto il termine generico di *autoritarismo*. Non è un caso, però, che oggi simili tentativi si palesino, subito e sempre, anche localmente velleitari; e mentre di fatto, attraverso di essi, disperatamente si cerca di riaffermare un qualche valore del passato pre-borghese, e ci si scaglia con accenti esagitati contro il mondo moderno (ed essenzialmente contro la sua faccia marxistica), si conclude poi in modo rapido e inevitabile, e dando prova della più desolante miseria culturale, nei fuochi fatui dell'avventura spicciola e dell'affarismo.

D'altro canto, nel quadro di un indirizzo *puramente* conservatore, l'unica alternativa politica a così inutili e abiette evasioni, sta, evidentemente, solo nell'accettazione incondizionata della " società opulenta ", dei suoi ideali e delle sue formule, e dunque innanzitutto di quel processo che ne prepara in maniera inevitabile l'avvento e il trionfo. Sta, insomma, in una contaminazione (sempre, in definitiva, parassitaria e mondana) di tutte le caratteristiche propriamente cattoliche del pensiero politico conservatore; contaminazione che nei paesi dell'Europa occidentale ha preso il nome di *cristianesimo democratico*, e che si risolve in un'opera di attiva garanzia, di servile puntello del divenire evolutivo moderno, e quindi, alla fin fine, in una piena aderenza — esiziale ovviamente per ogni effettiva posizione cattolica — alla *innaturalità* della realtà storica in atto.

Da un lato, pertanto, la conservazione *pura* si colorisce disgustosamente di progressismo, o meglio vi si risolve per intero, venendo a subire in tal modo, con flaccida inerzia (e speculandovi sopra), la presa e l'impulso del profondo moto democratico dei salariati e del dinamismo marxista. Ma è chiaro altresì, dall'altro lato, che con la cosiddetta *democrazia cristiana* si è venuto a consumare il *tradimento*, precisamente *in chiave modernistica*, della verità più profonda, dell'essenza stessa del cattolicesimo, la quale viene appunto aggredita e vanificata in un suo aspetto decisivo: la difesa e la promozione dei valori della natura umana, concepita e vissuta come assolutamente non corrotta. Tutto ciò, del resto, è pienamente analogo a quanto si verifica — e anzi in forme ancora peggiori, perché sul piano di una irrazionalità sciagurata — attraverso i tentativi retrogradi dell'auto-ritarismo; di maniera che si può davvero concludere che la crisi politica della conservazione *pura*, di fronte all'affermarsi della " società

opulenta", coincide con la fine di tutte le sue possibili connotazioni cattoliche.

In ultima analisi, un estremo riverbero (non deformato né fatto mostruoso) della conservazione *pura* può ormai stentatamente riflettersi solo allo *stretto interno* dell'azione temporale della Chiesa cattolica, ossia su di un piano che non è più, in senso proprio, generale e rigoroso, quello politico. In altre parole, la residua permanenza di una posizione *puramente* conservatrice può realizzarsi soltanto sotto il profilo di una ricerca e di un appoggio, freddi, prudenti e distaccati, di quello che può essere politicamente il « minor male », per la esistenza fisica e per le pratiche prospettive di libertà dell'istituto ecclesiastico. E però tutto questo, si badi bene, mentre conduce a una sorta di *scetticismo politico*, finisce poi per far pagare alla Chiesa un gravissimo prezzo anche sul piano, per essa decisivo e specifico, dell'amministrazione della vita religiosa. Cerchiamo di vedere adesso il perché di ambedue questi fatti.

In primo luogo, poiché nel quadro della "società opulenta" non esiste più, per definizione, neppure la minima possibilità di una politica fondata sul principio di una natura incorrotta, la Chiesa cattolica, da una parte, non può riconoscere come a sé omogeneo alcuno degli indirizzi ideologico-pratici che si manifestano nella situazione data; ma dall'altra, in concreto, deve poi ridursi a scegliere, ad appoggiare tacitamente, o comunque a riconoscere nella pratica, quello tra essi che via via si riveli il meno catastrofico sul piano della conservazione *fisica* della vita storico-sociale, e che contemporaneamente, e soprattutto, le garantisca un massimo di sicurezza e di libertà d'azione in quanto istituto. In altre parole, essa è ormai costretta a muoversi entro la limitata sfera della propria difesa *corporativa* e, subordinatamente, del mantenimento, sul terreno politico e sociale, delle *condizioni materiali minime* per l'esistenza della vita e per la speranza di un *possibile* sviluppo.

Una prima conseguenza, allora, si fa immediatamente chiara: la Chiesa, nelle condizioni della "società del benessere", non può più nutrire alcuna preferenza o avversione — che si prolunghi dal piano ideale o ideologico a quello propriamente politico — nei confronti di qualsivoglia indirizzo, o partito, o regime, presenti sulla scena. E anzi, a veder bene (lo vogliamo notare proprio qui, anche se, per così esprimerci, parenteticamente), lo stesso contrasto famoso, la stessa antitesi irriducibile tra cattolicesimo e comunismo possono divenire *politicamente* — e cioè sul terreno, nel senso e dentro i limiti or ora descritti — un luogo comune, vuoto di ogni significato.

La Chiesa cattolica infatti (proprio nella misura in cui si verrà allargando su scala mondiale il trionfo della "società opulenta") potrà e dovrà accettare, nel suo rapporto con il potere, e insomma con

l'autorità politica, le sistemazioni statuali di radice e di tradizione marxistiche, purché naturalmente ne veda riconosciuta la propria libertà d'azione. E questo perché tali sistemazioni sono perfettamente in grado di garantire quelle *condizioni materiali minime* di cui sopra si è detto. La cosa, infatti, non comincia già ad accadere? E perché, del resto, stupirsene? In fondo, che ciò le sia del tutto possibile la Chiesa l'ha già ammesso e dimostrato, nella sostanza, quando ha finito per accettare, con il necessario distacco, e allo scopo di garantire la tranquillità sociale e la propria esistenza e libertà di istituto, quei regimi e quei governi di ispirazione democratico-borghese, o addirittura cristiano-modernistica, che sul piano dei principi le sono, in definitiva, altrettanto eterogenei, e che anzi rappresentano per essa, secondo ogni probabilità, un pericolo ben più grave di corruzione misticatrice.

Si illudono pertanto anche i più saggi fra i dirigenti ecclesiastici, quando ritengono, o se ritengono, di poter revitalizzare una qualche « politica cattolica » attraverso la « carta suprema », accuratamente tenuta in riserva, delle « trattative con Mosca ». Certo, noi non vogliamo dire, con questo, che un tentativo siffatto non debba essere operato, né che esso sia cosa irrilevante o di limitato respiro: ben all'opposto, è proprio quanto i dirigenti ecclesiastici sono oggi tenuti a fare, ed è evento che può contribuire a determinare, *in linea oggettiva*, degli sviluppi fecondi, delle innovazioni positive per tutti. Vogliamo però sottolineare che essi, nella misura in cui vengono riconoscendo e accettando gli Stati a direzione proletaria, compiono semplicemente il gesto ultimo e inevitabile di una politica coerente di conservazione *pura*, e non danno luogo, *almeno immediatamente*, ad alcuna nuova affermazione ideale.

Sta dunque di fatto che l'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti del problema politico rimane tenacemente ancorato, anche nel quadro della "società opulenta", a una prospettiva di conservazione *pura*, e che questa però si risolve ormai, e si immiserisce, in una mera tattica di difesa corporativa dell'esistenza materiale dell'istituto, e in una accettazione disincantata, forzosa, e il più possibile tardiva, delle forme e delle strutture della "società del benessere". Ma quello che allora, sempre nell'ambito della "società opulenta", caratterizza come affatto peculiare il concreto atteggiamento politico della Chiesa cattolica (e che ne fa, malgrado tutto, un caso di conservazione *pura*, scevro di qualsiasi ottimismo progressistico) è *soltanto* l'assenza di ogni adesione ideologica, di ogni entusiasmo modernista per le sorti « magnifiche e progressive » riservate all'umanità dagli sviluppi del processo storico-sociale. Ora questo, come è chiaro, mentre viene appunto a coincidere, sul piano politico, con un vero e proprio *scetticismo*, conduce poi a una posizione di *resa* rispetto alla storia, e determina insomma, nella pratica, la rinuncia, troppo spesso

del tutto impotente e passiva, a ogni reale e profonda speranza in un assetto della vita associata fondato sul valore e sul principio di una natura incorrotta <sup>(8)</sup>.

Che poi tutto ciò abbia un contraccolpo pesante nell'amministrazione e nel governo della vita religiosa, ossia, se così ci si vuole esprimere, nell'*attività pastorale* della Chiesa cattolica, è cosa, ci sembra, anche troppo logica. Nella "società del benessere", il soggetto della espressione e dell'azione religiose è infatti un uomo che versa in condizioni storico-esistenziali di piena e compatta *innaturalità*, e pertanto assolutamente antitetico all'essenza stessa di quella specifica forma di vita, cui il soggetto medesimo è, per ipotesi, destinato.

Scartata allora la soluzione mistica, che non può certo essere il contenuto consuetudinario e comune, e nemmeno un aspetto rilevante della materia del *ministero pastorale*, altro non resta che cercar di rinchiudere e di separare artificialmente tutti i singoli protagonisti potenziali dell'esperienza religiosa all'interno del mondo ecclesiastico, il quale così viene concepito e considerato di fatto (nonostante ogni proclamata prudenza e ogni riserva sul terreno dei principi) come l'unico « ambiente sociale » compiutamente umano e secondo natura. Ma come è inevitabile, ne deriva, insieme con una svalutazione (non ingiustificata né ingiusta) del processo storico *in atto*, anche il rifiuto — se non integristicamente in linea di principio, certo però prudenzialmente in linea di fatto — della *dimensione stessa* della società civile e della storicità, e ne scaturisce quindi una vita religiosa da ghetto, di continuo insidiata e distorta da un esclusivismo teocratico invincibile e, contemporaneamente, da una sbalorditiva e quietistica indifferenza verso tutti i possibili compromessi mondani.

A veder bene, anzi, è proprio per un simile complesso di ragioni che l'intera realtà ecclesiastica odierna è sempre più dominata — nonostante tutte le riserve e le insofferenze, e nonostante insomma ogni appassionato contrasto — dalle forme del cosiddetto *sistema gesuitico*.

(8) Esiste sempre il rischio — come può apparire subito ovvio — che un atteggiamento simile si capovolga irrazionalisticamente in una mera e totale negazione di *principio* della storia e della società umana, in quanto opera *laica* dell'uomo. Tale è appunto la posizione *integrata*. Ma sta di fatto che i dirigenti ecclesiastici più prudenti e più seri hanno sempre reagito a questa involuzione, che è senza dubbio pericolosissima, e alla fine, dal punto di vista cattolico, addirittura ereticale. Così, ad esempio, l'attuale pontefice Giovanni XXIII si adopera sistematicamente a porre in guardia contro ogni unilaterale svalutazione pessimistica del processo storico e della stessa società moderna, continuamente sottolineando il carattere *ambiguo* di quest'ultima, e perciò anche la sua *possibile* positività. Bisogna però aggiungere subito che anche un atteggiamento siffatto, se certo esclude la deviazione *integrata* e se rimane sufficientemente lontano dalle facilonerie progressistiche, non supera comunque i limiti di una posizione prudentemente, anche se nobilmente, conservatrice.

*tico* (°): dalla teologia, cioè, dall'etica, dalla pietà, dai concetti e dalle pratiche di amministrazione spirituale, che costituiscono il patrimonio imponente di quel grande ordine religioso che è la Compagnia ignaziana. Questa, in verità, ha rappresentato, a una svolta cruciale della storia ecclesiastica, la sola posizione cattolica che abbia avuto il vigore necessario per continuar praticamente ad aderire alla vita quotidiana e immediata delle nuove forze sociali in movimento, senza restarne, per ciò stesso, travolta e assorbita.

Da una parte, infatti, essa ha convenuto di accettare *nella pratica la soluzione borghese*; ha spinto di continuo la Chiesa a stringere dei compromessi abili e tempestivi con il nuovo regime, e ha dunque ammesso, *in maniera implicita*, l'inevitabilità non solo dell'esistenza di fatto, ma anche del dominio generalizzato, del trionfo universale dello sfruttamento. In altri termini essa ha *praticamente* accettato, come qualcosa di inoppugnabile, quella condizione medesima che rende innaturale la storia e che impedisce ogni manifestazione storica della natura.

E però, appunto per questo, essa dall'altra parte ha scoperto in sé, ha dovuto trovare la forza di sostenere — con felice inconseguenza, ma in modo assoluto, fermissimo e persino temerario — il principio dell'assoluta non corruzione, dell'integrità, della natura umana: proprio quello, cioè, che lo stesso pensiero cattolico medievale non aveva mai osato di asserire con eguale esplicitezza. E questo sia perché era troppo temporalmente vicino a una realtà sociale completamente dominata dalla figura del signore e da quella dolorosa del servo (di modo che il concetto della servitù come « *poena peccati* » gli si risolveva immediatamente nell'immagine di una condizione umana di miseria e di sofferenza), sia anche, e per l'opposto, perché non ne avvertiva altrettanto acutamente il bisogno, dato il margine di naturalità che contraddistingueva ancora il processo storico-sociale nel quadro dell'ordinamento signorile.

L'esistenza *post lapsum* di una natura assolutamente incorrotta, massimo e decisivo apporto della teologia gesuitica, appare allora, però, *anche* come la necessaria contropartita della resa scettica e impotente a una *diabolicità* della storia ipotizzata, implicitamente, come

(°) Di tali insofferenze e contrasti è testimonianza, per quanto sino a oggi è dato saperne, lo stesso Concilio Vaticano II. Ma, per accese che siano le aspirazioni, per decisi che possano esser gli sforzi dei padri conciliari, è facile prevedere che si dovrà comunque ripiegare su dei sapienti compromessi. Le condizioni sociali in cui oggi vivono gli uomini, e che sono appunto quelle caratteristiche del sistema dell'« opulenza », non possono infatti consentire una pratica pastorale troppo diversa da quella gesuitica. In altre parole, sembra di poter dire che il Concilio viene esprimendo delle esigenze religiose, le quali possono *pienamente* concretarsi solo nel quadro di un processo di fuoruscita dalle strutture della « società del benessere ». Ed è ovvio che, nell'assenza di un simile processo, quelle esigenze possono trovare soltanto una realizzazione approssimata e parziale.

inevitabile; e il fondamentale concetto molinista dello « *status naturae purae* » non può mai, nel contesto gesuitico, sfuggire totalmente al sospetto di una sua *ultima* origine pratica.

In realtà, su di una simile base si delinea senza dubbio come *possibile* una vita umana fondata sulla dignità del libero arbitrio e sull'autonomia delle forze naturali dell'uomo; ma tutto questo può darsi solo, *in concreto*, nella più completa astinenza da ogni partecipazione organica e attiva allo sviluppo del processo storico, la cui materia incandescente può essere maneggiata e trattata unicamente dalle mani consacrate e ascetiche degli uomini di Chiesa. Il laico, così, viene a essere libero ma *minorenne*; il suo destino *naturale* gli appartiene, è un risultato delle sue sole energie razionali e volitive, ma può realizzarsi positivamente soltanto all'ombra e sotto le ali protettive della disciplina ecclesiastica, che gesuiticamente si impersona, si fa attiva e vivente, nella figura del « direttore spirituale ». E la conseguenza ultima, allora, è che all'interno del sistema gesuitico (mentre si perviene, nella pratica, a una sostanziale indistinzione tra il momento della *natura* e quello della *grazia*, tra il piano etico e quello religioso) l'uomo si vede bensì collocato in una prospettiva che è *formalisticamente* esatta, ma si trova poi a poter vivere solamente un'esistenza *larvale*: quella, appunto, di una condizione umana mortificata sotto ogni aspetto dall'impossibile rinuncia alla storia.

Si può trarre allora una conclusione, che è della più grande importanza ai fini del nostro ragionamento *in generale*. Si è fatto definitivamente chiaro, cioè, che la posizione conservatrice *pura* è pienamente inadeguata e palesa la sua totale impotenza di fronte alla realtà e ai problemi della "società dell'abbondanza e del tempo libero".

E' proprio questa posizione conservatrice, infatti, che, ben lungi dal saper aggredire quella realtà e dal poter risolvere quei problemi, finisce per entrare in una crisi che non ha vie d'uscita. Essa, come si è visto, si decompone e si deforma nell'avventura retrograda o nello evolucionismo progressista. E anche quando riesce a mantenere, in una certa misura, la sua forma tradizionale e la sua dignità originaria (come appunto nel caso dell'atteggiamento politico della Chiesa cattolica), ecco che comunque si ritrae e si esaurisce; si fa più meschina e più povera; fa pagare infine alla stessa Chiesa quel prezzo troppo elevato, che abbiamo potuto valutare esaminando i risultati ultimi del sistema gesuitico, e insomma mostra, per così dire, la corda, nell'incapacità manifesta di tutelare un qualche valore, un qualche aspetto della civiltà umana.

La "società opulenta" dunque, almeno rispetto a uno dei due tipi in cui si riassume e si risolve il discorso politico attuale, si dimostra veramente lo *sbocco conclusivo di tutta una fase storica*: di fronte a essa, infatti, l'indirizzo della conservazione *pura* non ha asso-

lutamente più nulla da dire. Ma un simile indirizzo non viene solo, per così esprimerci, ridotto al silenzio dall'affermazione storica della "società del benessere"; come or ora si è visto, esso ne viene addirittura decomposto, disgregato, travolto.

Non si può dunque partire, in alcun modo, da una impostazione *puramente* conservatrice per cominciare a costruire qualcosa di differente dalla "società dell'abbondanza e del tempo libero"; non ci si può arroccare sulle posizioni del conservatorismo per dare inizio a un qualche possibile assetto sociale diverso, a un qualche ordinamento fondato su uno dei tanti valori tradizionali, o comunque su quelli inerenti a una natura incorrotta. Insomma, anche quando si sia giunti alla crisi suprema, alla totale innaturalità del processo storico, non ci si può ispirare agli ideali della conservazione per operare quell'intervento chirurgico, quell'azione di forza, quell'*atto rivoluzionario*, da cui possa finalmente sprigionarsi il processo della liquidazione della "società opulenta", e da cui quindi possano venir aperte le strade verso un più umano avvenire. E in realtà, quando pur diviene massimo il bisogno di un inizio e di un rinnovamento siffatti, l'indirizzo della conservazione *pura* semplicemente non esiste più; o almeno non esiste più come organica forza operante. Così, qualora ci si attardi nostalgicamente tra le sue rovine, non si può in nessuna maniera far fronte a quella situazione di *necessità rivoluzionaria*, che, come si è già detto più volte, caratterizza decisamente la "società del benessere".

Sotto ogni aspetto, dunque, una *posizione conservatrice pura* nega la rivoluzione. La nega, innanzitutto, nel senso più diretto e più semplice: ossia perché — lo si è già accennato — in linea spontanea, e per definizione, essa è piuttosto disposta a garantire *comunque* la continuità di ciò che esiste, e cioè a garantirla, prescindendo dal valore, dal significato, dal contenuto effettivo, della realtà in atto. Ma la nega altresì, e soprattutto, proprio quando, respinta dall'innaturalità del presente, dovrebbe, appunto per conservare qualcosa, criticarlo, trascenderlo, e volgersi infine a un'opera di ricostruzione e di ripristino dei valori tradizionali, ingiustamente travolti, o soppressi in modo semplice e senza contropartita. Proprio a un simile punto infatti, proprio in questa fase estrema di disordine umano e di crisi — che coincide, in concreto, con il trionfo della "società opulenta" — la *posizione conservatrice pura* si disgrega e si vanifica in modo irrimediabile e totale. Non è forse per tutto questo che l'indirizzo conservatore, o si stempera nel progressismo, quando appunto si appiattisce a garantire come che sia la realtà data, ovvero si irrazionalizza e si disintegra nella violenza dei tentativi autoritari, quando invece si sforza di ritrovare e di far rivivere un qualche valore del passato?

Ma allora, poiché dalla possibilità della rivoluzione — come si è riconosciuto all'inizio di queste pagine — dipendono il senso e la validità *civile* del processo storico che conduce alla "società del be-

nessere", ecco che si viene anche a toccare con mano l'assoluta insufficienza della posizione conservatrice *pura* di fronte al problema decisivo di un estremo e sia pur dialettico salvataggio del significato e del valore della nostra civiltà. La duplice negazione del *salto rivoluzionario*, cui inevitabilmente conclude l'impostazione *puramente* conservatrice, esclude infatti ogni prospettiva in tal senso.

Non è questa, tuttavia, la sola conclusione che è possibile trarre dall'analisi fin qui condotta sul rapporto tra posizione conservatrice e "società opulenta". In realtà, è risultato altresì che quella posizione può mantenere una qualche validità politica, un margine di presa e di utilità storica, solo fino a quando l'insufficienza di base che deforma e distorce il processo storico-sociale — ossia lo sfruttamento — non ha ancora dato, per così esprimerci, tutti i suoi frutti. E di fatto, quando invece, con il trionfo appunto della "società del benessere", il dominio di quella medesima negatività di fondo è divenuto pieno e universale, ecco che la posizione conservatrice politicamente si dissolve e viene meno.

Tutto questo, però, non significa forse che l'indirizzo conservatore è subalterno *teoricamente, in linea di principio*, dell'idea stessa dello sfruttamento? Non significa insomma che, nel quadro di un'impostazione conservatrice, il lavoro viene a coincidere in modo semplice con la sua figura servile? E in effetti, non è forse risultato evidente che l'indirizzo conservatore, ben lungi dal saper risolvere in modo positivo l'*ambiguità* della "società del benessere", viene invece da questa addirittura travolto?

Una simile questione, per la sua stessa natura strettamente teorica, non può non chiamare in causa quel sistema di pensiero da cui, in ultima analisi, è sorretta e giustificata l'impostazione conservatrice; non può non chiamare in causa, cioè, quel *pensiero cattolico* il quale infatti ha sempre identificato, nell'indirizzo conservatore, la sola posizione politica che gli fosse sufficientemente omogenea. In altre parole, l'assoluta subalternità allo sfruttamento — è questo ormai quanto occorre chiedersi — contraddistingue e definisce anche un tale tipo di pensiero, o caratterizza semplicemente l'indirizzo politico in cui esso fino a oggi si è normalmente riconosciuto?

Come è chiaro, se si dovesse riscontrare esatta la prima alternativa, la subalternità allo sfruttamento di ogni e qualsiasi posizione conservatrice verrebbe definitivamente e insuperabilmente ribadita: nemmeno richiamandosi, nemmeno riportandosi, con uno sforzo supremo, alle sue ultime ragioni ideali, l'indirizzo conservatore *puro* potrebbe infatti uscire dal cerchio del suo asservimento a quella negatività di fondo su cui si sorregge l'intero edificio della "società del

benessere". Il problema è dunque della massima importanza, ed è anzi quello veramente conclusivo ai fini di questa indagine sui rapporti tra la "società del benessere" e uno dei due termini estremi e riassuntivi (quello *puramente* conservatore e a giustificazione cattolica) del discorso politico attuale.

Una prima indicazione sul modo in cui quel problema vada inteso e risolto può essere fornita dall'esame delle relazioni che intercorrono tra il pensiero cattolico e quello marxista, e dunque da un loro confronto. Senza dubbio il marxismo, appunto perché figura teorica ultima del concetto *moderno* di rivoluzione, costituisce a tutt'oggi la più esplicita condanna, il rifiuto più radicale, dell'assetto storicamente dato della società umana, e perciò anche, e soprattutto, della sua ben determinata *forma di base*, ossia dello sfruttamento. Ma sta di fatto, altresì, che il pensiero cattolico ha sempre riconosciuto nel marxismo la sua antitesi più irriducibile e più completa, il suo più recente, ma anche più diretto avversario. Non è allora arbitrario dedurre che il pensiero cattolico possa contraddistinguersi esattamente per l'opposto di quanto viene sostenuto e affermato dal marxismo, e possa quindi essere definito e descritto attraverso il rovesciamento puntuale delle tesi marxiste, e particolarmente di quella, massima e decisiva, che conchiude nella condanna dello sfruttamento.

L'ipotesi che, a questo punto, non si può non esaminare sino in fondo, diviene pertanto la seguente: il pensiero cattolico, lungi dal rifiutare lo sfruttamento, non finisce invece per accettarlo? E non lo accetta allora, non lo giustifica, in quell'unico modo che gli è possibile e che gli risulta omogeneo? Non deve accoglierlo cioè come un *aspetto naturale ineliminabile*, come una vera e propria *connotazione dello stato di natura*, la quale è certo dolorosa e può essere anzi avvertita come qualcosa d'imperfetto, ma solo nella prospettiva e nel confronto di quel *destino eterno*, di quella vita soprannaturale, cui l'uomo è stato *chiamato* misteriosamente *per grazia*?

Così posta, la questione appare in tutta la sua portata e in tutta la sua delicatezza: ne viene investito infatti, a veder bene, il concetto stesso della non corruzione della natura umana, o meglio il modo in cui storicamente la teologia ha saputo e potuto formularlo. E però, se pur si vuole affrontarla, approfondirla e condurla a chiarimento, diviene necessario porsi (non senza una certa rispettosa timidezza che conviene alla nostra posizione *esterna* di laici) sul terreno teologico: sul terreno di quella disciplina che è indubbiamente la matrice fondamentale delle formule del pensiero cattolico.

Apparirà chiaro, allora, che al pari della morte, del dolore, del *pericolo* continuo del disordine sul piano della concupiscenza, della fatica nell'espletazione dell'opera lavorativa, anche la *servitù* (e nel senso ben preciso di quella condizione sociale che comporta e determina lo sfruttamento) è, in teologia, conseguenza diretta della perdita

di quei *doni preternaturali*, che *gratuitamente* sollevavano la creatura umana sino alla possibilità di partecipare alla pienezza della *vita di gloria*, e che quindi misteriosamente venivano a potenziare e ad agguerrire la primitiva integrità naturale di fronte al rischio nuovissimo, insostenibile dalla natura, impensabile se non *in un'economia di grazia*, del *peccato*.

Limitandoci al problema specificamente politico che qui ci interessa, sta dunque di fatto che per la concezione cattolica, e proprio nel suo momento essenziale, nel suo momento teologico, la *servitù* (ossia lo sfruttamento del lavoro) si presenta come il risultato necessario di quella *colpa d'origine*, che ha violentemente escluso l'uomo dal *piano della grazia*, che perciò gli ha sottratto (e per sempre) gli stessi doni preternaturali, e che ha ridotto quindi l'uomo stesso, marcato in modo indelebile dalla *chiamata* al sovranaturale, a fondarsi su una natura ormai ricondotta — secondo quanto ha potuto precisare definitivamente la teologia gesuitica — al suo puro e semplice *status*. Anzi, a veder bene, sta proprio in questa *sproporzione*, o meglio in questo abisso incolmabile tra *fondamento naturale* e *sovranaturalità della chiamata*, tutto il mistero della *corruzione dell'uomo* (non però, dunque, della sua natura) dopo il *peccato*. In tal modo, almeno, lo si può e lo si deve definire e sintetizzare, quando si voglia tener conto, con sufficiente rigore, di tutte le posizioni e le sfumature diverse della tradizione teologica del pensiero cattolico.

Ma ancora una volta qui direttamente ci interessa soltanto il fatto che, in un simile quadro, viene confermata e ribadita, senza più scampo, la *naturalità dello sfruttamento*. La *servitù*, in ultima analisi, diviene sì, nella concezione della teologia cattolica, qualcosa di doloroso e di imperfetto a fronte dell'uomo, della sua dignità di creatura *chiamata* (e poi, a maggior ragione, di creatura *recuperata e redenta* nella *persona di Cristo*). Diviene dunque qualcosa che può persino risultar non conforme a un « diritto naturale » illuminato dalla rivelazione del comune *destino di gloria* dei figli di Dio. E tuttavia, nella cruda luce del *peccato*, che ha distrutto in modo irrecuperabile il *potenziamento preternaturale* dell'uomo, e per cui quindi lo « *status naturae purae* » ha potuto apparire nella storia, ecco che la *servitù* torna a palesare quella che per il pensiero cattolico è la sua vera sostanza: rimane cioè, come già nel mondo pagano, una connotazione naturale, resta, come già esattamente in Aristotele, *secondo natura*.

Dare un'altra interpretazione del famoso concetto della « *servitus* » come « *poena peccati* » non ci sembra assolutamente possibile: le oscillazioni drammatiche (ma insuperabili) che caratterizzano in proposito il pensiero medievale, ancora vicino alle grandi speranze della patristica, non possono trarre in errore. E ciò soprattutto da quando le formulazioni gesuitiche dei secoli XVI e XVII hanno for-

nito, sia pure con netto scapito della pregnanza religiosa, un massimo di rigore logico alla teologia cattolica, quale ha potuto essere elaborata nel quadro di una società che ha alla sua base lo sfruttamento.

Possiamo allora riassumere nei termini seguenti la situazione in cui versa il pensiero cattolico in merito al problema della servitù. Tanto questa quanto la morte, il dolore, la fatica, la possibilità di una disordinata concupiscenza, sono fra le connotazioni essenziali e necessarie della natura umana: non ne rappresentano quindi delle indebite imperfezioni o peggio dei vizi, non costituiscono il marchio della sua corruzione (del resto impossibile), ma segnano semplicemente i suoi *limiti*, ne misurano le possibilità e i confini.

Ora, eliminati per il dono assolutamente gratuito dei preternaturali, se non dalla natura, certo dalla storia dell'uomo (che, nel quadro dell'*economia della grazia*, è storia sacra, epifania del disegno e del piano della *chiamata*, processo dell'*indiamento* umano), ecco che quei limiti sono divenuti presenti di nuovo in ragione del peccato e di quel conseguente castigo, che la giustizia divina era immediatamente tenuta a stabilire. Quei limiti, insomma, hanno preso ad agire nella storia (ne sono diventati una condizione permanente e da cui non è più possibile prescindere), in ragione appunto della pena di quella colpa che è propriamente *di origine*, poiché, come è chiaro, può consistere soltanto nel tentativo prevaricatore e arbitrario di annettersi quanto è stato donato *liberamente* per grazia *come se fosse necessariamente* dovuto per legge di creazione.

In tal maniera, da una parte si viene a concludere che il peccato si sostanzia, in radice, nello scambio semplice della preternaturalità con la natura, e che esso poi, come comporta sempre l'illusione di poter vivere immediatamente il dato naturale in termini superumani, ovvero (il che però finisce per esser lo stesso) quello soprannaturale in termini naturalistici, così determina la volontà scatenata di confondere insieme i due aspetti e di viverli in una *mistica indistinzione*. Ma dall'altra parte, si viene anche a riconoscere che, sia pure fatalmente in un senso che suona condanna per il *destino eterno* dell'uomo, si ristabilisce con il castigo la realtà delle cose e si riacquista coscienza, sebbene nella disperazione e nell'angoscia, del vero rapporto fra le due diverse dimensioni della *creazione* e della *grazia*, e quindi della *natura* e della *storia*, come *storia sacra*.

L'aspetto caratteristico e il valore peculiare e profondo della teologia cattolica, quali si sono sviluppati organicamente nel processo continuo dei secoli (e che appaiono perciò con più limpido rigore nelle elaborazioni gesuitiche), consistono dunque essenzialmente nell'aver avvertito, con intuizione singolarissima, che il *peccato* si diparte da una negazione superba dei limiti naturali, e che esso pertanto si conclude anche nel misconoscimento della natura, sicché il

distacco da essa e il suo obnubilarsi nella esistenza dell'uomo diventano il segno tangibile ed esterno di una prospettiva di *dannazione*.

Di fatto, e secondo una logica impeccabile, per il teologo cattolico il nuovo piano, *post lapsum*, dell'indiamiento dell'uomo, la nuova *economia della grazia*, il disegno cioè della *redenzione*, possono realizzarsi solo perché il *Verbo di Dio*, il *Figlio*, « *oboediens factus usque ad mortem, mortem autem crucis* », assume la natura dell'uomo con tutti i suoi limiti, e li accetta, patendoli persino nella loro *configurazione di peccato*. Non sfugge, in altre parole, alla teologia cattolica che i limiti naturali sono qualcosa di imperfetto (e perciò di doloroso) relativamente a quella *chiamata* che afferra, travolge e incendia la esistenza e la storia dell'uomo con la prospettiva della partecipazione piena alla *gloria del Dio vivente*. Ma non le sfugge nemmeno che, in sé, la natura è un valore, e che quindi solo assumendola in quanto tale, e non mai certo negandola quasi fosse impurità e corruzione, è possibile all'uomo rispondere alla *chiamata*, accoglierla e quindi introdursi, rimanere e respirare nell'infuocata atmosfera della *grazia*.

Ecco perché, in definitiva, la teologia cattolica non esita a sostenere che la *via adamica*, la via della *preternaturalità* — dove, come per eccesso di ebbrezza, la creatura umana può esser sospinta a dimenticare e a misconoscere la propria natura — è chiusa e sbarrata per sempre; e che dunque il processo dell'indiamiento si svolge ormai, e può svolgersi soltanto, lungo quella che essa definisce la *via Christi*. Qui infatti tutti i limiti naturali non solo sono immediatamente presenti e tangibili; non solo vengono accolti, con serena letizia, per quello che rappresentano di sofferenza e di dolore, ma possono essere persino umilmente patiti nelle loro *configurazioni di peccato*, poiché ne vengono riscattati di continuo da quel *pentimento* che è *carità*, in quanto si assimila alla *passione* di Cristo.

Di fatto la teologia cattolica è capace di riconoscere perfettamente (alla pari, quanto meno, della psicologia moderna) come quei limiti possano tramutarsi e ritorcersi in una oppressione micidiale dell'uomo: sa anche troppo bene, insomma, come la morte divenga angoscia intollerabile e come il dolore si congeli negli abissi della disperazione; sa come la fatica si invelenisca nella spossatezza brutale o si decomponga e si capovolga nella noia dell'ozio, e come infine il potenziale disordine della concupiscenza si trasformi nella fissità cupa e subconscia dell'ossessione. Ma essa tenacemente si ostina ad affermare che tutto questo può accadere, che tutto questo si verifica, *solo quando* quei limiti stessi vengono odiati o sfuggiti o respinti per illusoria arroganza preternaturalistica o per un naturalismo che vuol essere autosufficiente e che è esclusivo.

Essa, cioè, ammette che la natura possa essere soggettivamente e liberamente *vissuta* dall'uomo come corruzione e decadimento, e che quindi il dato naturale possa *apparire*, nel concreto dell'esistenza e della storia, come qualcosa di corrotto e di malvagio. E però la teologia cattolica non rinuncia né rinunzierà mai a sottolineare e a

ribadire che un simile fenomeno può darsi soltanto entro l'economia deformatrice e mistificante del *peccato*; che dunque, in sé, la natura rimane perfettamente incorrotta, e che di fatto, una volta rotto il velo di Maya della colpa, l'uomo, riscattato e *redento* dal *peccato*, può tornare a viverla quale è realmente, può ritrovarla quale uscì dalle mani del Creatore (e quale rimane), e può così riprendere, *per viam Christi*, la grande e tremenda avventura della *chiamata* al soprannaturale.

Sotto ogni aspetto e da ogni punto di vista, l'imponente edificio della teologia cattolica si presenta pertanto, nel suo sviluppo organico attraverso il corso dei secoli, come il massimo tentativo di affermazione e di difesa della bontà incorruttibile della natura, la quale appunto viene addirittura elevata a condizione necessaria (anche se, come è chiaro, non sufficiente) per lo stesso accadimento effettivo dell'*operazione della grazia*. Si deve anzi aggiungere che, per logica contropartita, la teologia cattolica non può, nel medesimo tempo, non configurarsi come la condanna radicale di ogni esaltazione mistica al superumano, di ogni « eroico furore », di ogni religiosità avventurosa o esasperata, che partano da un superbo disprezzo per la natura e dall'identificazione di questa con la corruzione e con il male. Non a caso la falsa religione viene soprattutto misurata e definita su di un simile metro; e di fatto, mentre viene vista come l'essenza stessa del peccato, è concepita come la rovina non solo spirituale, ma anche naturale dell'uomo.

Diviene allora del tutto evidente il perché dell'avversione profonda che caratterizza il pensiero cattolico nei suoi rapporti con il mondo moderno e che lo fissa, a tale proposito, in un rigido e compatto rifiuto. In realtà, non abbiamo forse già visto che la sostanza medesima dell'odierno modo di essere (così come viene pienamente rivelato, del resto, dalla peculiare configurazione moderna della posizione rivoluzionaria) sta proprio in una esasperata fuga in avanti, in un tentativo di annientare, di distruggere i limiti dell'umano, e dunque nel convincimento angoscioso della negatività del dato naturale?

Così pure, si può adesso comprendere sino in fondo per quale ragione dai principi basilari e irrinunciabili della teologia cattolica possa e debba discendere inevitabilmente, sul piano politico, una posizione che è ben diversa da quella conservatrice *pura*, anche se si risolve sempre in un atteggiamento e in un programma di conservazione. Ma si tratta, in questo caso, di una conservazione *utile e sana*: nel senso, appunto, di una continua messa in guardia contro gli ideali utopistici e illusori del *perfettismo*, e quindi ancora nel senso di una lotta fermissima contro ogni « soluzione » dei problemi del processo storico-sociale, che presuma o compori il cosiddetto « superamento

rivoluzionario» — ossia in concreto la liquidazione mistica e violenta — dei limiti naturali.

E però, se tra questi limiti la teologia cattolica ponesse soltanto la morte, il dolore, la fatica e il rischio del disordine nella concupiscenza, non sarebbe davvero possibile rendersi conto di quei due aspetti, che sono tuttavia quanto mai vistosi e innegabili, e che — come abbiamo veduto — caratterizzano nel modo più manifesto quell'indirizzo politico che il pensiero cattolico ha sempre riconosciuto e continua a riconoscere come a sé omogeneo.

Come mai, innanzitutto, la politica di derivazione cattolica non riesce a rimanere semplicemente sul terreno di una giusta riserva di carattere conservatore, e viene invece a coincidere, senza residui, con l'esclusivismo di una posizione *puramente* conservatrice? Come mai, cioè, essa è sempre tale da misconoscere ingiustamente non solo la esistenza di fatto di insufficienze di base nella storicità concreta del sistema sociale, ma persino l'ipotesi che queste possano determinarsi, e che ne scaturisca quindi la richiesta non eludibile di mutamenti radicali, la richiesta insomma di quel *passaggio* da un assetto della società a un altro totalmente nuovo, che può essere esattamente definito soltanto con il termine di *rivoluzionario*?

E perché, in secondo luogo, questa posizione conservatrice *pura*, cui si riduce la politica a giustificazione cattolica, non può assolutamente liberarsi della sua antitesi puntuale, non può sfuggire cioè, in alcun modo, al contrappunto metodico di quella presenza marxista, che ne rivela e ne misura la parzialità, e ne circoscrive l'influenza entro confini invalicabili, proprio perché rifiuta e condanna come antiumano lo sfruttamento?

Non vi può essere, ovviamente, che una spiegazione: *la teologia cattolica ha erroneamente accolto tra i limiti naturali un aspetto — la servitù — che, invece, può essere specifico e peculiare soltanto al momento dell'esistenza, alla dimensione della storia, che rappresenta anzi la ragione decisiva del deformarsi e del corrompersi del processo storico-sociale, e che dunque, lungi dal dover essere assunto (ossia conservato in modo positivo e dinamico), può e deve essere soppresso, o comunque dissolto e respinto di continuo, se pur si vuole che il corso della storia non si affermi secondo una linea di completa rottura con le esigenze e la legge di fondo della natura umana.*

Possiamo adesso valutare quanto sia stato grave lo *sbaglio* d'aver concepito lo sfruttamento come pena del peccato. Poiché per il teologo cattolico, come si è visto, la pena del peccato è *semplicemente* la perdita della preternaturalità, ossia la restituzione della natura al suo *status* originario, è chiaro innanzitutto che lo sfruttamento non può più essere considerato come qualcosa di deteriore e di corrotto, e tanto meno poi come quella *forma di base* che vizia e distorce in radice ogni possibilità di sviluppo *normale* della vita associata. Per così dire, esso è riscattato, in linea di principio, persino dal

sospetto di rappresentare un qualche elemento di assoluta negatività; e in tal modo si finisce necessariamente per ritenere che la società umana, anche nel quadro di un assetto in cui il lavoro è sfruttato, poggi le sue fondamenta su di un *semplice* limite naturale. Ora questo è certo doloroso e difficilmente sopportabile per l'uomo *chiamato* alla gloria della *fruizione divina*, ma deve essere comunque accettato e patito; e in ogni caso non può essere respinto in linea assoluta, senza che di colpo si precipiti nell'avventura preternaturalistica del peccato.

Ci sembra allora che sia quasi inutile sottolineare come da principi siffatti discenda inevitabilmente il più puro ed esclusivo conservatorismo. Di fatto, spostando lo sfruttamento dalla dimensione della storia a quella della natura, e sostenendo in conseguenza che lo si deve accettare e patire e che non lo si può sopprimere, la teologia cattolica non soltanto lo giustifica e lo riscatta, ma lo cauziona religiosamente: in una parola, lo *consacra*.

E non basta: un'operazione che investa e trasformi il sistema sociale nella sua radice, nella sua *forma di base* (e dunque un'operazione *propriamente e giustamente rivoluzionaria*), viene a essere assolutamente esclusa in principio e in fatto. Non se ne ammette il concetto e neppure l'ipotesi; ma non certo perché si contesti la legittimità dell'uso della forza o si confonda questa con la violenza; bensì per la semplice ragione che, *sul terreno della società* (dato l'intreccio ormai inestricabile tra il momento storico e quello naturale), l'atto rivoluzionario sembra coincidere *sempre* con un attentato, « intrinsecamente perverso », a una condizione di natura.

In realtà, la teologia cattolica può concepire e permettere il *riavvolgimento politico* (essa anzi, soprattutto con alcune delle elaborazioni gesuitiche, ma già con la scolastica, ha riconosciuto il diritto alla ribellione e al tirannicidio, poiché ha sempre compreso come gli uomini possono adoperare innaturalmente il potere nel senso della più schiacciante prevaricazione dispotica); di fronte però al problema della *rivoluzione sociale* la condanna più assoluta è e rimane d'obbligo.

Così, da quando si è stabilmente affermata la *soluzione borghese*, il pensiero cattolico non ha mai potuto liberarsi dalla presa di quell'estremismo ereticale, che ha trovato nelle formulazioni maistriane la sua espressione più perspicua; non ha mai potuto intieramente sottrarsi, cioè, a quella visione angosciosa, catastrofica e impotente, per cui ogni atto rivoluzionario è *sempre e soltanto diabolico*, è *sempre e soltanto* lo scatenamento irrazionale e superbo di una violenza che calpesta i « diritti di Dio », la « legge stabilita dal Creatore », e per cui quindi tutta la storia moderna si configura come una negatività semplice, come una parentesi insensata e maligna, e insomma come quell'impossibile epifania del puro male, che — lo si voglia o meno — vanifica il concetto stesso di una Provvidenza divina.

Ma se è ormai del tutto chiaro che il riscatto dello sfruttamento a limite naturale determina un conservatorismo univoco ed esclusivo (con quelle conseguenze che or ora si sono accennate), è egualmente chiaro, altresì, che un simile riscatto è soltanto un errore. Siamo di fronte, cioè, a una mera mistificazione, che, come tale, rimane inoperante nella pratica e vi si rivela ingannevole e vuota. E non ci si può meravigliare, allora, se da quest'ultimo aspetto deriva la necessità (soprattutto nel quadro della *soluzione borghese* e della storia moderna) di una posizione che sia nettamente antitetica a quella della teologia e della politica a giustificazione cattolica, e che cioè si risolva, come quella marxista, nella denuncia radicale e nel rifiuto intransigente della naturalità dello sfruttamento.

Si vorrà forse obiettare, da parte cattolica, che questa denuncia e questo rifiuto si configurano — date le categorie del pensiero moderno — in un capovolgimento semplice dell'assunto teologico, e quindi nell'affermazione che la natura umana è corrotta (o è in ogni caso un disvalore) e che bisogna sopprimerla insieme con tutti i suoi limiti? Si vuole insomma obiettare, da parte cattolica, che la rivoluzione — quale può essere concepita e vissuta nell'ambito del soggettivismo moderno — deve inevitabilmente conchiudersi nell'avventura preternaturalistica del superuomo o della *sovrumanià*, e perciò, proprio secondo l'intuizione di De Maistre, in una *mistica demoniaca*?

Ebbene, è anche troppo facile rispondere che tutto ciò può anche essere esatto (che lo è anzi sotto un determinato profilo), ma che non è per nulla un'obiezione: la necessità della presenza di una posizione *comunque* rivoluzionaria, accanto e contro quella cattolica, non ne risulta minimamente intaccata. E che sia così, lo si può subito comprendere esaminando la cosa sotto due aspetti che ci sembrano decisivi.

In primo luogo, sul piano pratico della lotta politico-sociale, a una posizione *comunque* rivoluzionaria sono vitalmente interessati tutti gli oppressi, e anche tutti coloro che avvertono la carica catastrofica insita nella riduzione del lavoro entro la forma servile. L'antitesi all'assunto cattolico della naturalità dello sfruttamento viene in tal modo ad alimentarsi di una speranza, che è — questa sì — veramente e propriamente rivoluzionaria: la speranza, appunto, di quanti giustamente aspirano a una società nuova, non più fondata su di una *forma di base* che comporti l'erogazione coatta del lavoro come pratica attività sensibile.

E non è allora evidente che la posizione rivoluzionaria (quale che sia la figura che venga ad assumere in concreto) è portatrice di una verità assolutamente incompresa, non accolta, negata dalla politica a giustificazione cattolica e da quella stessa teologia che ne è il fondamento? Come pertanto il marxismo potrebbe esser battuto da un'impostazione che si caratterizza per l'errore opposto a quella verità di cui esso si alimenta?

Ma, in secondo luogo, è proprio sul piano ben altrimenti signifi-

cativo delle ragioni di principio, che torna a ribadirsi la necessità della presenza dell'antitesi, che, insomma, si conferma nuovamente l'impossibilità, per la politica, a carattere cattolico, di conservazione *pura*, di liquidare la propria *ombra rivoluzionaria*. Per rendersi ragione di questo secondo punto, occorre partire dal fatto che elevando la servitù a pena del peccato, e dunque a limite naturale, si viene a compromettere senza rimedio l'intero edificio della teologia cattolica, poiché se ne delude di continuo lo sforzo elaborativo, e poiché se ne isteriliscono metodicamente i risultati, così come si sono andati determinando attraverso secoli di ricerca dottrinale. E' questo un punto decisivo, che merita qualche parola di spiegazione.

Come già si è detto, al cristianesimo, apertamente rivolto contro quel disperato pessimismo in cui doveva far definitivamente naufragio tutto il mondo pagano, è essenziale l'affermazione folgorante di una *natura incorrotta*, quale momento necessario dell'*economia della grazia*, della *storia sacra* dell'uomo. E' anzi caratteristica peculiare del cattolicesimo la possibilità di presentarsi come la sola religione che, liquidando *positivamente* la *spinta preternaturalistica*, salva il momento naturale, e lo restituisce e lo conserva nella sua forma propria.

Tutto ciò — e lo abbiamo potuto vedere — si è riflesso puntualmente sul terreno della teologia, ha contribuito a regolarne e dirigerne l'evoluzione organica, ne ha costituito una delle leggi di sviluppo, e ne ha rappresentato, se non addirittura la logica più intima e più profonda, certo la verifica continua. Ma portare e mantenere lo sfruttamento sul piano dei dati naturali, significa accogliervi proprio quella *forma sociale* che distorce, impoverisce e corrompe il lavoro, e cioè un aspetto necessario, come alla dignità, così alla natura dell'uomo. Quest'ultima dunque (quale almeno risulta dall'elaborazione *complessiva* della teologia cattolica) rimane in qualche modo corrotta, e ciò malgrado ogni sforzo e ogni protesta in contrario. Di fatto, secondo il linguaggio teologico, essa, non a caso, si definisce come *vulnerata*. E poiché la ferita interessa specificamente il lavoro, ossia quella connotazione della natura umana che è decisiva al rapporto tra questa e il processo storico-sociale, è proprio sul terreno della società e della storia che si può pienamente avvertire, riconoscere e misurare tutta quella corruzione residua e invincibile che, nonostante tutto, permane in una natura cui ci si ostini ad attribuire come aspetto interno, e come limite, lo sfruttamento.

Ma allora, e inevitabilmente, delle due l'una. O si accetta che la natura è corrotta e si affronta in conseguenza il problema della fuoriuscita da essa e da tutti i suoi limiti (e in tal caso si rompono i ponti col pensiero cattolico, si nega lo stesso cristianesimo in un suo punto essenziale, si riconosce di nuovo come propriamente umana l'*avventura preternaturalistica*, e si conclude necessariamente col concepire

la storia come liquidazione del dato naturale e quindi come il farsi di una libertà assoluta che si corona nell'anarchia). Ovvero si è costretti a svalutare la dimensione storica, il momento della produzione e della società come irrilevanti per l'uomo; si è forzatamente condotti (secondo gli schemi gesuitici) a risolvere nella vita e nella disciplina del sistema ecclesiastico ogni manifestazione dell'attività e dell'iniziativa umana. Insomma, mentre ci si affanna a costruire un ambiente sociale del tutto artificioso (poiché solo così si può neutralizzare dall'esterno quella corruzione che continua comunque a insidiare la natura), si è fatalmente portati ad abbandonare, in balia delle « forze demoniache » del preternaturalismo, le sorti dello sviluppo dell'umanità associata, ossia tutto il presente e tutto il futuro della storicità.

Ora una simile rinunzia deve avere, e ha, delle precise conseguenze sulla situazione stessa del mondo cristiano. Certo, lungo questa seconda alternativa, ci si mantiene *praticamente* fedeli, nella misura e nei modi che restano possibili, al *principio* dell'incorruttibilità della natura, e perciò si salvano i punti essenziali, l'orientamento e l'equilibrio di fondo della visione cristiana e cattolica. Ma se è indubbio che l'armatura interna dell'edificio dottrinale rimane *formalmente integra*, si deve tuttavia riconoscere che di troppi aspetti dell'originario messaggio della *rivelazione* cristiana si viene a perdere ogni comprensione *vitale* e si può conservare ormai la sola *memoria dogmatica*.

Come è logico, si tratta proprio di quegli aspetti che, per essere sul serio vissuti, hanno bisogno di una piena e omogenea corrispondenza fra la dimensione della natura e quella della società e della storia: di tutti quelli, appunto, che nel quadro della *rivelazione* cristiana, e della successiva sistemazione teologica, si collegano alla *prospettiva apocalittica*, a quella *storicità*, cioè, della *seconda pienezza dei tempi*, che è vista in modo tanto concreto e totale da essere concepita anche come *corporea*. Malgrado ogni sforzo e ogni escogitazione pratica in contrario, nella vita e nella pietà del cattolicesimo gesuitico vengono insomma a impallidire, sino a ridursi a mere formule catechistiche, tutti quei dogmi (*l'universalità del giudizio* e della *suscitatio corporum*, la realtà piena della *sanctorum communio*), in cui si esprimono il *destino comune dell'umanità come tale*, e la redenzione dell'uomo in quanto anche « *persona socialis* » e non « *simpliciter privata* ».

E in realtà, anche per concludere così la nostra analisi delle due alternative, ci sembra opportuno sottolineare ancora come sia una caratteristica essenziale della seconda il fatto che, nel suo ambito, l'uomo può vivere la prospettiva della sua *redenzione* (la sua *storia sacra*) solo in una forma strettamente individualistica e che prescinde da ogni rapporto organico con la società e con la storia: solo, appunto, come « *persona simpliciter privata* » e non anche « *socialis* »; e dunque solo secondo quegli schemi socratico-platonici sull'immor-

talità dell'anima, che se sono uno dei risultati più alti del pensiero greco, sono però tipici — ove vengano intesi o vissuti esclusivamente — soltanto di esso. Ora, non è forse vero che proprio questi schemi, mentre si configurano semplicemente come una anticipazione pallidissima, e non immediatamente omogenea della visione cristiana, hanno trovato invece in tutte le correnti religiose postmedievali, e nello stesso cattolicesimo gesuitico, una troppo indiscriminata e quasi acritica reviviscenza, conseguendo in tal modo un trionfo schiacciante?

In altre parole, e finalmente *in termini laici*, l'accettazione sostanzialmente subalterna del concetto classico e aristotelico della naturalità dello sfruttamento (per cui, in ultima istanza, si conclude con il contrapporre, e dunque con il separare il momento naturale e quello storico) ha determinato nel mondo cristiano uno squarcio e una contraddizione insanabili, poiché gli ha impedito di realizzare il pieno e totale riscatto dell'uomo — che esiste veramente solo come natura e storia insieme — dalla condanna della situazione pagana.

Di fatto, la cristianità, se la si guarda e la si giudica in base al concetto che essa ha del lavoro, risulta ancora intieramente prigioniera della vecchia e dura forma del paganesimo. E d'altra parte, sino a quando almeno si rimanga entro l'erroneo presupposto della naturalità dello sfruttamento, e cioè entro quella convinzione che fu già della filosofia greca, e che è della teologia cattolica, non si può respingere la configurazione servile del lavoro senza precipitare di colpo nell'idea, non più tipica, è vero, del pessimismo pagano (ma che finisce per essere egualmente esiziale al cristianesimo), della necessità di respingere e di negare una natura che rimane, malgrado tutto, malvagia e corrotta.

Ma allora, poiché così stanno le cose, quelle due alternative, che abbiamo poco sopra descritto, altro non sono, e non possono essere, se non le forme in cui si configura e si fissa la necessaria dicotomia del pensiero e della vita della *cristianità*, che, posta in crisi dalla permanenza irrisolta di un decisivo residuo pagano, cerca disperatamente di sfuggirvi, scindendosi e contrapponendosi in se medesima nella tensione estrema ed esasperata di un simile tentativo.

La conclusione, a questo punto, diviene evidente. Se il pensiero moderno (che, come si è detto sin dall'inizio, trova nel marxismo il suo ultimo prolungamento e la sua sintesi più alta) ha imboccato decisamente la strada della prima alternativa, la strada della fuoruscita preternaturalistica dai limiti naturali; se esso, anzi, è questa alternativa stessa, ciò deriva in linea immediata dal fatto che l'*ortodossia cattolica*, a sua volta, era di fronte a una scelta obbligata.

In altre parole, data l'accettazione acritica, da parte della teologia, dell'errore pagano sulla natura del lavoro e quindi sulla naturalità dello sfruttamento, per una posizione ortodossa rimaneva praticabile unicamente la seconda alternativa, l'alternativa gesuitica, come quella sola che poteva garantire la conservazione, almeno formale e *mnemonica*, dell'intero patrimonio della *rivelazione* e del *dogma*. E però, in

tal modo, non si rendeva forse obiettivamente necessaria anche la risposta del pensiero moderno, e perciò ancora quella, al limite anarchica, di una rivoluzione intesa come rifiuto della natura, e come concreta, materiale fuoruscita da essa? Non si determinava insomma la necessità della risposta, teorica e pratica, del marxismo?

Il marxismo dunque — per singolare che possa apparire, a tutta prima, un simile assunto — si presenta veramente come una filiazione diretta dell'errore della teologia cattolica (ossia del concetto, tipico del mondo classico e di quello cristiano intorno alla natura del lavoro) e perciò, contemporaneamente, come l'inevitabile contropartita dialettica alle conseguenze dell'accettazione, da parte dell'ortodossia cattolica, di quell'errore. Così, lungi dal rappresentare una *sfida* al cristianesimo, il marxismo è semplicemente la *rivelazione* dell'esistenza, in seno al mondo cattolico, di una stortura teorica che rimane assolutamente non criticata, e segna quindi il limite cui sino a oggi ha saputo giungere, nel suo insieme, il pensiero postclassico, e cioè, in tutte le sue successive configurazioni medievali e moderne, il *pensiero cristiano*.

Che la conservazione *pura* non possa sfuggire al contrappunto metodico di una posizione rivoluzionaria *moderna* (e cioè, in ultima istanza, marxistica), ci pare pertanto dimostrato in modo definitivo: *l'una è veramente l'ombra dell'altra*. Ma nel corso di una simile dimostrazione siamo pervenuti altresì a un risultato di ben più decisiva importanza: e anzi precisamente al risultato conclusivo di tutta questa nostra analisi. Infatti, adesso possiamo identificare, in maniera diretta e in tutta la sua portata, la *ragione ultima* della piena e originaria subalternità di ogni indirizzo politico di derivazione cattolica ai modi e alle forme di sviluppo del processo storico-sociale basato sulla condizione servile del lavoro. Ci sembra insomma che sia divenuto finalmente comprensibile — e comprensibile sino in fondo — il motivo essenziale di quella impotenza e di quella crisi senza scampo che caratterizzano necessariamente la politica conservatrice *pura* (la sola « politica cattolica » che sia possibile allo stato degli atti), una volta che sia stata posta di fronte al trionfo della " società opulenta " e ai problemi peculiari alla fase conclusiva del sistema dello sfruttamento.

In realtà, proprio perché accetta e consacra come immutabile la *forma di base* di un tale sistema, la teologia cattolica si colloca obiettivamente tra le *giustificazioni* e si dispone a *sostegno* di un ordinamento siffatto; e quindi, in modo del tutto logico e per così dire meccanico, diviene altresì uno dei possibili mezzi del potere politico istituito a garanzia di quello specifico assetto della vita sociale. Ma tutto ciò, a veder bene, che cosa può mai significare, se non che la teologia cattolica, almeno nei tuoi termini attuali, *finisce* pur sempre per *fungere da forma ideologica* del sistema dello sfruttamento? Questo, per-

tanto, non può non essere subito, in ogni sua fase e lungo tutta la sua evoluzione, da una politica che (proprio sul piano decisivo delle categorie ideali ultime e dei principi informatori) trova appunto nel discorso teologico la sua suprema e più diretta matrice.

Si ritorna così alle questioni fondamentali che ci eravamo posti all'inizio; ma siamo nella condizione, adesso, di poter rispondere, in maniera plausibile e sufficientemente persuasiva, alle domande che ne discendevano e che vi erano implicite. Il cerchio della dimostrazione si è infatti chiuso, e ne è risultata definita la reale natura della posizione *puramente* conservatrice e di quel sistema di pensiero che la sorregge e la giustifica, in ultima istanza.

Si può allora concludere, in primo luogo, che la "società opulenta", momento conclusivo, terminale, del sistema fondato sullo sfruttamento, ci si è rivelata come qualcosa di assolutamente *insuperabile* per uno, almeno, dei due termini riassuntivi ed estremi dell'attuale discorso politico: e questo precisamente perché, nel quadro dell'indirizzo conservatore *puro* e della stessa teologia cattolica, la subalternità allo sfruttamento è indiscriminata e totale, come appunto quella che deriva dall'identificazione semplice e senza residui del lavoro con la sua figura servile. Di fatto, una volta accettata questa assoluta coincidenza, la definitiva fuoruscita dallo sfruttamento può configurarsi soltanto come superamento e liquidazione della realtà stessa del lavoro: ma dunque di ogni dimensione economica vera e propria, e perciò ancora di ogni tipo di ordinamento sociale strutturalmente determinato. La rivoluzione, in altre parole, si presenta inevitabilmente nella forma-limite dell'anarchia: ossia come un evento irrealizzabile, perché, in linea di principio, impossibile; ed è ben naturale pertanto che la "società opulenta", attraverso la quale appunto si perviene a una situazione di *necessità rivoluzionaria*, affermi la propria assoluta insuperabilità di fronte a una politica e a una dottrina, per cui il lavoro e lo sfruttamento non si distinguono minimamente e anzi fanno tutt'uno.

Ma si deve anche concludere, in secondo luogo, che, proprio per tale *impossibilità* della rivoluzione (oltretutto tranquillamente e stoltamente accettata a causa della logica stessa della mentalità conservatrice), la "società del benessere" costituisce veramente la *fine* di tutta una fase storica e di ogni possibile interpretazione in termini di civiltà dell'intero processo storico-sociale che abbiamo alle nostre spalle. Così stanno infatti irrimediabilmente le cose, se pur ci si vuole ostinatamente ridurre ad aggredire i problemi dell'abbondanza e del tempo libero sulla semplice base di un indirizzo di conservazione *pura* e di quelle formule cui resta oggi consegnato il pensiero cattolico.

Abbiamo dunque concluso nel riconoscimento di un naufragio, che investe tutta una parte, e tra le più decisive, del patrimonio politico e ideale di quella civiltà, di cui andiamo ancora tanto superbi.

E tuttavia, non diviene legittimo, a questo punto, domandarsi se la posizione rivoluzionaria *moderna* non sia per avventura in grado di toccar quel traguardo che si è rivelato irraggiungibile per l'indirizzo cattolico-conservatore? Non è ormai necessario, insomma, chiedersi se essa non possa superare positivamente la "società del benessere", e se dunque l'operazione rivoluzionaria non sia appunto garantita e resa possibile dalla sua configurazione moderna? D'altra parte, può essere escluso del tutto un ultimo fatto? Se non certo dall'interno dell'impostazione conservatrice *pura*, almeno entro il quadro del pensiero cattolico, non potrà finalmente sprigionarsi un processo di autocritica e di sviluppo ideale e teorico, che conduca al trascendimento del limite attuale della sistemazione teologica, e per ciò stesso a una riformulazione completa di tutti i termini del problema?

Sono due domande, queste, di cui è facile avvertire l'importanza determinante. Rispondervi, però, comporta innanzitutto l'esame della posizione marxista, del suo valore, del suo significato, dei suoi eventuali, possibili limiti. E infatti, una ripresa autocritica dell'elaborazione concettuale cattolica è ipotizzabile solo nel caso in cui il *moderno* pensiero rivoluzionario, rivelandosi incapace di affrontare e di risolvere i problemi della "società del benessere", dimostrasse, appunto per questo, la propria *parzialità* e denunciasse quindi di non aver assorbito e superato tutto il precedente patrimonio ideale.

La complessità medesima e l'ampiezza del tema consigliano allora — il lettore ne converrà facilmente — di trattar l'argomento nel corso di una nuova e specifica ricerca, intieramente dedicata alla questione del marxismo. Basterà qui aver stabilito che, di fronte alla pietra di paragone della "società opulenta", non solo qualsivoglia indirizzo conservatore, ma lo stesso pensiero cattolico, così come si definisce attualmente, palesano una subalternità *di principio* all'idea e al fatto dello sfruttamento: quell'*assoluta* subalternità, appunto, che discende dall'identificazione del lavoro con la sua forma servile, e che conduce a ritenere quale *unico* assetto *possibile* della società umana quello fondato sulla servitù del lavoro.