

# IL PROCESSO DI FORMAZIONE DELLA

## “SOCIETÀ OPULENTA,,

di FRANCO RODANO

### I

Ormai da qualche anno si è cominciato a parlare di « società opulenta » anche in Europa; anzi, persino in Italia. E non se ne parla soltanto; se ne discute, se ne disserta: è, per così dire, l'argomento del giorno, cui non si interessano più unicamente le schiere esigue degli « esperti » e degli « addottrinati », ma le anonime falangi dei lettori della grande stampa d'informazione.

Vi è ancora, tuttavia, chi non prende sul serio simili discorsi, ed è propenso a considerarli come la semplice manifestazione di una di quelle tante « voghe intellettuali », che vengono, di volta in volta, a incresparsi superficialmente le acque di una pubblicistica stagnante, pronta sempre a nascondere la povertà delle proprie idee dietro i fuochi fatui di una qualsiasi novità suggestiva. Insomma — così affermano ostinatamente taluni — si tratterebbe di qualcosa di effimero, di un fenomeno destinato a non lasciare alcuna traccia: nè nella società nè nella cultura. Ma si è poi nel giusto, ragionando a questo modo?

Certo, il concetto e l'espressione stessa di « società opulenta » risentono di un'atmosfera ideologica e, prima ancora, di esperienze sociali ed economiche, di cui non si può davvero negare la profonda diversità da quelle europee. L'America, la sua breve e semplice storia (libera dal peso e dalla complessità di un millenario passato), la sua impetuosa espansione produttiva, la sua soddisfatta e matura ricchezza stanno appunto dietro quel concetto e quella espressione. Nè, d'altra parte, è lecito dimenticare che è del '59 la traduzione italiana del libro del Galbraith (*The affluent society*) e che proprio e soltanto da quel momento è divenuto « di moda », da noi, il tema della « società opulenta ». Come non riconoscere, allora, che il sospetto di trovarsi di fronte a un'esotica merce d'importazione è, quanto meno, legittimo? E perchè la si dovrebbe accettare con frettoloso entusiasmo, perchè non la si dovrebbe sottoporre ai debiti accertamenti della dogana?

E però, non appena ci si accinge a questo indispensabile vaglio critico, ecco che ci si accorge subito del come l'invadente fortuna delle concezioni alla Galbraith possa trovare una sua prima, ma già sostanziale spiegazione in qualcosa che ha ben poco, se non nulla a che spartire con le capricciose e passeggero vicende del successo mondano e dell'attualità quotidiana. Di fatto, non si può forse dire che,

in questi ultimi anni, l'intero ambiente sociale è divenuto sempre più omogeneo a quel tipo di idee, e che insomma si è reso obiettivamente disponibile e pronto ad accoglierle, a comprenderle, ad assimilarle? Come negare, in altre parole, che si è verificato un mutamento profondo nelle cose e negli animi, che i rapporti e le forme della vita associata hanno subito una radicale trasformazione, e che infine, preso nel suo insieme, tutto questo processo evolutivo sembra poter trovare la propria giustificazione ideologica e una propria consapevolezza (per quanto appena iniziale e ancora approssimativa) solo nelle immagini e nelle categorie, di cui ci si è avvalsi e ci si avvale per definire la « società opulenta »?

Anche a questo proposito — è vero — molti continuano a sollevare obiezioni e ad avanzare riserve. Vi è il rischio, il grave rischio — si sostiene — di ingigantire, generalizzandoli, alcuni fenomeni, che interessano, invece, soltanto gruppi e strati ancora molto ristretti e, in definitiva, una semplice parte del sistema: una parte, oltretutto, esigua e superficiale. La « vera Italia » — così appunto si afferma — non conosce nulla, non può nulla sapere della cosiddetta « abbondanza » e dei suoi vantaggi, come dei suoi nuovi e inusitati problemi. Ora è questa l'Italia umile e scabra, affaticata e parsimoniosa, delle campagne e del piccolo popolo delle città; quella, anche, del proletariato, o almeno (poichè il fatto delle « aristocrazie operaie » non può più essere misconosciuto da nessuno) di una larga maggioranza di esso. E poichè rappresenta tuttora una realtà decisiva, poichè costituisce, anzi, la sostanza medesima, l'*effettualità* del paese, è proprio con questa Italia — lo si sottolinea spesso e con forza — che la politica e la cultura debbono seguitare a fare i loro conti: agire altrimenti significherebbe condannarsi all'astrattezza.

Il discorso ha senza dubbio un suo mordente e un suo peso, come l'han sempre quelli con cui ci si adopera a mettere in rilievo la complessità, la sostanza varia e molteplice, l'intreccio contraddittorio, in cui si risolve di regola ogni situazione sociale storicamente determinata. Ma c'è ancora di più: quanti si industrialiano e addirittura si ostinano a porre l'accento sugli « squilibri » *tradizionali*, sulle « sproporzioni » *classiche*, che contraddistinguono, o meglio affliggono anche oggi il sistema (e dunque sull'importanza determinante della parte oppressa, sulla *decisività politica* di tutte le forze escluse dai benefici dell'« opulenza »), sono mossi — sebbene, alla prima, non sia facile rendersene conto — da una preoccupazione fondamentale: quella, cioè, di ribadire, come qualcosa d'indispensabile, il rifiuto rigido e massiccio dell'intero assetto della vita associata, dal momento che alla base di questo si identifica e si denuncia — cogliendo a pieno nel segno — quell'operante negazione dell'uomo che è lo *sfruttamento* <sup>(1)</sup>. In altri termini, quando si insiste sull'ancor scarsa

(1) Il significato e la portata che ha per noi questo termine, verranno precisati nella seconda parte di questo scritto, quando cioè passeremo a esaminare la « società opulenta » nella sostanza del suo processo storico.

rilevanza della « società del benessere » e delle questioni che le sono inerenti, al fondo — così ci sembra di poter sostenere — si mira soprattutto a mantener vivo e attuale il problema della *necessità della soluzione rivoluzionaria*.

In effetti, almeno a tutt'oggi, esiste una sola possibilità di concepire e di realizzare il *processo rivoluzionario*: quella per cui si configura non solo come lo sviluppo di una contraddizione dialettica, ma anche, ed essenzialmente, come un *rovesciamento della prassi*, e dunque, nel concreto politico e sociale, come il trionfo storico della classe sfruttata, divenuta capace, per la sua alleanza con tutte le espressioni sociali subalterne, di conquistare e gestire il potere. E il marxismo appunto, che è e rimane, allo stato degli atti, la teorizzazione più completa e più alta del fatto rivoluzionario, lungi dal criticare o semplicemente dal mettere in dubbio un simile schema, ne rappresenta invece la forma definitiva, poichè lo conduce proprio al suo peculiare perfezionamento scientifico.

Ora l'avvento di una società di « abbondanza » e la pratica risoluzione in essa di ogni altro modo e forma dell'assetto sociale non minacciano forse, in ambedue i suoi caposaldi, e fino a metterlo in crisi, questo schema del « salto rivoluzionario », che è poi — giova ripeterlo — il solo possibile, entro l'odierno quadro ideologico? Ebbene, la risposta non può essere che affermativa.

Innanzitutto, il processo genetico della « società opulenta » non è certo caratterizzato dalle drammatiche alternanze della dialettica, poichè anzi è intieramente compreso, secondo l'intima logica del suo sviluppo, sotto la legge di una graduale e meccanica espansione evolutiva. Ma d'altro canto (il che è ancora più grave), esso si adempie attraverso un'attenuazione progressiva e continua — nelle mistificazioni del « benessere » — di ogni aspetto immediato, tragico, fisicamente avvertibile dello sfruttamento. E tutto ciò mentre, nell'atto medesimo, viene emarginando e riducendo il mondo contadino, e mentre finisce per distruggere l'antica civiltà delle campagne, così come disintegra e dissolve, nella trasformazione febbrile della vita cittadina, la vecchia struttura, onestamente e onoratamente popolare, dei mestieri, delle tradizionali attività manifatturiere, del piccolo commercio, dei laboratori artigiani, e di quelle stesse « libere professioni », che, sorrette e disciplinate sino a ieri da un impegno umano e umanistico, hanno invece oggi, come unica regola loro, quella di un attivismo faccendiero, ordinato esclusivamente al guadagno.

Tutte le *classiche* « alleanze » del proletariato rivoluzionario si troverebbero dunque compromesse, o indebolite, o spente, o travolte, nell'ipotesi e nell'ambito di una trionfale avanzata della « società dell'abbondanza ». E del resto, la classe operaia stessa verrebbe a perdere in compattezza e vigore, e diventerebbe sempre meno capace di esercitar sino in fondo la propria egemonia, poichè andrebbe a mano a mano smarrendo il *sentimento cocente* della sua condizione di sfruttata. Giorno dopo giorno scivolerebbe così (soprattutto nelle

sue « aristocrazie » privilegiate) lungo la china della passività riformistica; nè sarebbe dato di prevedere come e dove poter arrestare e capovolgere un simile moto di decadenza, dal momento che l'obiettivo venir meno della dialettica e il sempre più ampio affermarsi di un corso evolucionistico favorirebbero evidentemente l'approdo dell'intero movimento proletario al comodo porto dell'*opportunismo*, se pure, in pratica, non lo renderebbero inevitabile.

Quanti pertanto si rifiutano alla prospettiva di un'evoluzione metodica e tranquilla verso le forme della « società del benessere », e di conseguenza propendono a sottovalutarne i progressi, sono senza dubbio animati da una passione rivoluzionaria, che non è soltanto accesa e profonda, ma che è anche criticamente avvertita. Solo degli inconsapevoli, infatti, potrebbero trascurare o misconoscere la minaccia gravissima, per non dire definitiva, rappresentata nelle condizioni ideologiche attuali — rispetto alla possibilità stessa della rivoluzione — dalla « società opulenta ».

E tuttavia, una volta ammesse e sottolineate le ragioni di questi estremi difensori della tradizione rivoluzionaria; una volta riconosciuta, cioè, la validità *storica* di un atteggiamento teso a garantire l'unico patrimonio di idee, cui è dato oggi richiamarsi per respingere sino in fondo — nelle sue radici medesime — l'assetto sociale esistente, non ci si può sottrarre, comunque, a un senso di disagio e di insoddisfazione. In realtà, come non accorgersi del limite conservatore e anzi del pesante *apriorismo* di una posizione siffatta? Non si basa essa forse, in ultima istanza, su di una esclusione pregiudiziale, e insomma sul rifiuto di prender coscienza, in misura adeguata, di aspetti, pur decisivi, del concreto sviluppo del sistema?

Una questione allora — al punto cui si è arrivati — si presenta come discriminante. Occorre domandarsi, in altri termini, se i mutamenti intervenuti nella situazione siano davvero tali, oramai, da rendere il fenomeno della « società del benessere » qualcosa di massicciamente rilevante, e da consigliare e pretendere, quindi, un'analisi assolutamente non preconcepita — e perciò scevra di ogni nostalgia tradizionalistica — del contesto sociale oggi in atto. Su questo nuovo terreno deve adesso spostarsi la nostra ricerca.

Intanto (rimanendo ancora, in questa prima parte del nostro studio, sul piano di una critica semplicemente fenomenologica ed esaminando quindi solo le *manifestazioni* della « società opulenta », ma non le loro cause) si può osservare che, proprio in quest'ultimo decennio, è andata completamente in pezzi la vecchia mitologia nazionalistica della « Grande Proletaria », della « scarsità delle materie prime », delle irritanti ma ineluttabili condanne alla « povertà naturale ». E insieme con essa, è venuto meno tutto il suo necessario corteggio di lamentele e di proteste, di complessi d'inferiorità, di avventurose e sempre frustrate aspirazioni a una rivalsa politica.

Di un simile armamentario non vuole più saperne nessuno: non un solo indirizzo culturale, e neppure il più sprovveduto dei partiti politici. Lo ha abbandonato persino quell'indigesto coacervo di residui e di detriti ideologici, che è il movimento neofascista. Così, quasi inavvertitamente dapprima, alle formule irrazionali, in cui si esprimeva un imperialismo da « lacchè » e da « straccioni », si è sostituita un'ideologia affatto diversa, o meglio antitetica: un'ideologia in cui si rispecchiano il compiacimento e la soddisfazione per i traguardi produttivi raggiunti, la volontà (dissimulata e però tenacissima) di evitare ogni rischio, e in special modo il rifiuto, e addirittura il ribrezzo, di ogni novità; all'infuori di quella, del tutto fittizia, che è implicita nel processo meramente quantitativo di una evoluzione regolare e pacifica.

Ma se non si deve certo sottovalutare una trasformazione di tal genere, che è un indice senza dubbio rilevante del passaggio da un sistema di vita arretrato e retrivo a quello proprio di una società ricca, conservatrice ed economicamente avanzata, bisogna tuttavia concentrar l'attenzione, ci sembra, su dei mutamenti ancor più sostanziali. Anche i costumi si sono profondamente modificati, e quindi per conseguenza necessaria, i riflessi e gli schemi psicologici: le idee, se si vuole, o piuttosto le abitudini di pensiero. La gente, insomma, è mutata: nella sua maniera di essere, di sentire, di esprimersi, e nel modo stesso in cui prende coscienza della realtà, in cui concepisce i rapporti e le relazioni sociali.

Il *senso individuale* del risparmio — se si vuol cominciare di qui — è praticamente scomparso: e non solo nelle città, ove se ne è smarrito persino il ricordo, ma anche nelle campagne, il cui particolare assetto civile, che si reggeva appunto su di un simile pilastro, non a caso si è venuto disintegrando in questi ultimi anni, si è svuotato nell'esodo di masse sempre più numerose verso il richiamo irresistibile del « benessere » e del modo di vita moderno. Ora, che cosa significa tutto ciò, se non che si sono dissolti dei sentimenti, una disciplina, un rigore, che erano alimentati dalla paura ancestrale, dalla memoria antichissima, e fino a ieri ancor viva, delle carestie, delle crisi, dell'incertezza nel lavoro; dal terrore infine per la sempre incombente condanna a una disoccupazione definitiva e massiccia, e per quel gelido e disarmato abbandono, cui l'uomo veniva ridotto dalle malattie e dalla vecchiaia?

Tutti questi spettri, tanto dolorosamente familiari agli uomini dell'età passate (e di quella stessa che c'è immediatamente dietro alle spalle), sono, dunque, effettivamente svaniti? Si è portati a rispondere di sì, dal momento che, nella psicologia dell'uomo di oggi, non appare più, quale componente caratteristica, la preoccupazione del risparmio. Ma un tale insieme di fatti diviene allora sintomo tra i più eloquenti della peculiare *maturità* economica raggiunta dal sistema, e che è poi quella definibile precisamente col termine di « opulenza ». In realtà, il *senso individuale* del risparmio cessa di avere un qual-

siasi significato, solo a quel punto in cui quanto è *necessario* alla sussistenza fisica è *socialmente* assicurabile (e può essere assicurato a tutti, reso stabilmente *sicuro*), poichè è *abbondante*, e in cui quindi si produce oramai, in una misura via via più larga, per dei consumatori che, individualmente, sono interessati soltanto a dei beni materiali *superflui*. Ora, non è forse, questa, una delle definizioni possibili, e pertinenti, della « società del benessere »?

Ma insieme con il *senso individuale* del risparmio sono venuti meno anche i valori, intimi e austeri, su cui si reggeva la vita della famiglia: l'ordine, l'assuefazione al sacrificio, la durevole regolarità degli affetti, la metodicità delle consuetudini, e soprattutto, tra queste, quell'umana suddivisione della giornata, che è così grata e lieta nel ricordo, scandita com'era dal ritorno, sempre uguale e sempre diverso, delle oasi, delle pause di riposo e di vita in comune. Che ne rimane oggi, in una temperie tanto affannata e affannosa, se non qualche traccia e qualche brandello? Ebbene, anche in un simile fenomeno, così vasto e drammatico, di così immediato e bruciante interesse umano, possiamo identificare, ci sembra, uno degli indici dell'avvento, dell'avanzata, della « società opulenta ».

Invero, alla base di una tale crisi, che è divenuta oramai tanto vasta da essere pressochè generale, sta senza dubbio il fatto che la famiglia, come ha cessato di essere, e da gran tempo, un'*azienda*, un istituto indispensabile all'attività produttiva, così è diventata adesso inutile e anacronistica anche sotto l'aspetto del consumo. E però, non è forse questo un chiaro effetto negativo, prodotto appunto, sulla compagine familiare, dalla « società del benessere »? Difatti, proprio perchè oggi è presa in mezzo tra la ricerca esasperatamente *individuale* del *superfluo* e la *socialità* del *necessario* (sul cui piano, d'altra parte, le cure di un'amministrazione parsimoniosa e oculata danno dei risultati irrilevanti, e si rovesciano immediatamente, piuttosto, in uno spreco di energie di lavoro, in una perdita di opportunità di guadagno), quella particolare *struttura*, che è la famiglia, ha totalmente smarrito ogni sua *ragione economica*, e perciò, nella sua vecchia sostanza materiale, non può che dissolversi lentamente e inevitabilmente.

Per quale motivo tuttavia — ci si può ancora obiettare — essa non riesce a trarre, da questa vanificazione medesima di tutti i suoi ancoraggi nel mondo della produzione e del consumo, la spinta e il suggerimento per una ricerca, per un'acquisizione stabile, e per una esaltazione, delle cause e degli scopi *spirituali* della propria esistenza? Non è forse questa una prova che la sua crisi dipende da ragioni psicologiche, etiche, ideali, e dunque affatto opposte a quelle che possono discendere dalla presenza e dalla pressione di un assetto sociale caratterizzato dall'« abbondanza »?

Certo, non è assolutamente il caso di indagare qui (il discorso si farebbe troppo complesso, e soprattutto ci condurrebbe troppo lontano) se un qualsivoglia istituto possa mai sussistere senza una sua precisa configurazione economica, e se anzi l'economia stessa non debba venir considerata, in linea di principio, come una *dimensione necessaria* della realtà e della natura dell'uomo. Ove le cose, comunque, stessero effettivamente in questi termini (ed è del tutto legittimo averne almeno il sospetto), è chiaro che ogni questione verrebbe troncata sul nascere, poichè sarebbe possibile fornire subito una risposta recisa ed esauriente ai due quesiti formulati poco sopra. In concreto, si potrebbe addurre la prova definitiva di quel rapporto strettissimo, *causale*, che senza dubbio intercorre tra la disgregazione della famiglia e l'avvento della « società del benessere »: e infatti, distruggere in un organismo determinato tutte le forme *tradizionali* della sua ragione economica, senza promuoverne e garantirne la sostituzione e il rinnovamento, può significare soltanto — nell'ambito della tesi or ora accennata — il dissolvimento semplice di quell'organismo medesimo, la sua condanna a una crisi priva di sbocchi e perciò assolutamente insuperabile.

Tuttavia, si può anche accettare, per comodità di ragionamento, l'ipotesi *spiritualistica*, che sorregge l'obiezione riportata poc'anzi: non per questo risulteranno minimamente compromesse, o peggior smentite, le conclusioni, cui si è già pervenuti, in merito all'influenza decisiva, che l'avanzata storica della « società opulenta » esercita sul processo involutivo e liquidatorio dell'istituto familiare. Tali conclusioni, piuttosto, ne riceveranno un'ulteriore conferma.

Sta di fatto che i medici più diversi si sono raccolti e si raccolgono intorno al capezzale di quel « grande ammalato », che è la famiglia. Le ricette, i suggerimenti, i consigli si intrecciano e si moltiplicano; e però è facile riscontrare, altresì, che non si riesce a curarne nulla, e che invece il morbo si inacerbisce, si allarga di giorno in giorno, assume le forme di un'epidemia inarrestabile.

Una sola spiegazione è allora possibile: è chiaro che qualsivoglia tentativo di ripresa *spirituale* della famiglia, come ogni sforzo di reinserirla, per questa via, nel contesto della società civile, viene oggi a cozzare, inevitabilmente, contro una sorda, compatta, impenetrabile ostilità del sistema. In altre parole, si deve pur ammettere che, tutto intorno, l'ordinamento della vita associata rappresenti oramai l'antitesi più netta, più cruda, di tutti i valori peculiari dell'uomo; si deve presupporre, anzi, che ne costituisca la vanificazione realizzata: solo così, infatti, può trovar giustificazione logica l'inanità totale delle diverse iniziative e propagande e *campagne* spiritualistiche per la difesa e la rinascita della famiglia, nelle quali tuttavia sono impegnate addirittura, e da gran tempo, le nostre massime istituzioni religiose e politiche.

Ma — ci si deve chiedere adesso —, a quale punto il sistema sociale finisce per raggiungere un simile grado di refrattarietà verso qualsiasi valore? Quali caratteristiche, insomma, gli occorre di possedere, per configurarsi e risolversi in una tanto massiccia negazione di ogni aspetto qualitativo, di ogni realtà propriamente umana?

Non basta, a veder bene, che entro il suo quadro non sia possibile riconoscere altri fini, diversi da quelli inerenti alla produzione e al consumo dei beni materiali; non basta, cioè, che nel suo ambito si vengano a determinare un mondo, un ambiente, un assetto civile essenzialmente e schiettamente *economicistici*. Bisogna altresì, e soprattutto, che la stessa economia abbia totalmente perduto quella rilevanza e quel significato *morali*, che manteneva invece, sebbene di riflesso, quando, pur sempre confinata e ridotta a garantire il semplice appagamento di bisogni legati alla *sussistenza fisica*, era però intieramente impegnata nei problemi aspri, urgenti, vitali, riproposti di continuo dalla richiesta, non ancora colmata, del *necessario*. Ora, a quale livello di « sviluppo » può mai verificarsi una perdita così completa, da parte dell'economia, non solo di ogni valore morale, ma persino della mera possibilità di una dimensione etica? Evidentemente, proprio e soltanto a quel punto in cui — fattosi il *necessario* « abbondante », ma permanendo l'operazione economica entro l'orizzonte limitato dei beni e dei bisogni materiali — l'attività produttiva e le stesse richieste dei consumatori possono, e anzi debbono rivolgersi, in modo via via prevalente, alla realizzazione e al godimento del *superfluo*.

Quando questo diviene il fine unico ed esclusivo dell'economia, non vi è infatti più scampo per l'uomo e per tutte le cose che gli sono care. Ogni solidarietà, intanto, si dissolve: e invero, non può avere più senso alcuno neppure quell'accettazione oscura e inespressa di un eguale destino, che, malgrado i contrasti e le prevaricazioni di classe, legava comunque tra di loro gli uomini, allorquando erano tutti impegnati, di fatto, nell'impresa realmente *comune*, perché indispensabile e obbligata, di sovvenire alle *necessità* dell'esistenza *fisica*, della sopravvivenza della *specie* umana nella sua vita *immediatamente* naturale.

Certo, che un simile tessuto connettivo — il quale, se è il più antico e diretto, è anche, però, del tutto involontario e inconsapevole — si allenti e si deteriori fino a squarciarsi definitivamente, non costituisce davvero, *in sé*, un regresso o una perdita secca, e tanto meno, quindi, può essere considerato un fenomeno deprecabile. Il fatto è che l'uomo, non appena viene liberato dall'angoscia servile, dalla preoccupazione assillante e imperiosa per la propria sussistenza *animale*, può finalmente affermarsi come un *individuo*, e cioè può scegliere sul serio, fuori da ogni imposizione eteronoma, quegli obiettivi, quegli scopi, che sono peculiari all'umanità in quanto tale. Ma se, nel momento medesimo, l'intera vita economica viene travolta e risucchiata da quella sorta di spirale indefinita, che è posta in

essere dal desiderio artificioso del *superfluo*, ecco che allora vengono immediatamente vanificate tutte le virtualità, tutte le molteplici novità potenziali, implicite in quella fuoriuscita dal *necessitato* e dal *naturalistico*. Ecco che, di colpo, la dura e faticosa conquista della libertà individuale viene dissipata e distorta nell'arbitrio del *particolarismo*, nella frivola e febbrile aridità del capriccio.

Non va dunque perduta soltanto una *determinata* solidarietà; viene meno, al contrario, ogni possibile senso di comunanza umana. E di che cosa può essere indice, pertanto, un simile accadimento, se non dell'assoluta scomparsa di ogni *universale*, e insomma di ogni dimensione qualitativa, di qualsiasi fine, o idea, o principio, che posseggano una validità riconosciuta da tutti gli uomini?

La completa dissoluzione dei valori è quindi la conseguenza provata (e anche, se si vuole, la premessa indispensabile) di un assetto del sistema sociale, in cui il processo economico sia metodicamente e strutturalmente ordinato al *superfluo*. E in effetti, pervenuta a questo stadio, l'intera società incombe addosso a ogni edificazione spirituale dell'uomo, l'assedia e ne accelera la rovina, poiché non fa altro che sollecitare gli impulsi, le esigenze incontrollate di uno scatenato individualismo, che è incessantemente proteso in una disperata fuga in avanti, e che perciò ricade di continuo, secondo il logico contrappasso della sua impossibile avventura anarchica, nella sofferenza atona e accidiosa della *noia*.

Si potrebbe, allora, dare ormai per scontato che nella *società del superfluo* non vi può essere spazio per la famiglia (e tanto meno per un suo estremo salvataggio in chiave spiritualistica), se non si affacciasse un ultimo dubbio, se non fosse possibile avanzare ancora una obiezione. Sta di fatto che, nonostante tutte le sue interne e dirompenti spinte anarchiche, un assetto del sistema sociale fondato sull'« abbondanza » mantiene comunque una sua compattezza, conserva alla vita dell'umanità associata una sua qualche unità. Ora, di fronte a questo, come non ammettere che, nel naufragio generale, si deve essere pur salvato almeno uno dei valori dell'uomo? Come non riconoscere, insomma, che continua a sussistere un residuo (se non un principio) di ordine, sul quale forse può fondarsi, per la propria difesa e il proprio rinnovamento, l'istituto stesso della famiglia?

E' questa, in definitiva, l'illusione ultima, cui si aggrappano quanti rifuggono dal prender coscienza sino in fondo della concreta natura della « società del benessere ». Quasi che, disarmati e atterriti, abbiano deciso di chiudere gli occhi, per non vedere di quale carica disumana e a carattere catastrofico sia portatrice una simile società, tutti costoro si ostinano in effetti a considerarla come una forma sostanzialmente normale e accettabile dell'assetto della vita associata. E naturalmente, per confortarsi in questa loro opinione, essi si compiacciono di sottolineare che, malgrado tutto, gli elementi

di una certa ordinata organicità continuano a prevalere su quelli della disgregazione e del disordine, anche là dove si sia raggiunto il livello dell'*abbondanza* e si sia instaurato il regno del *superfluo*.

Ma la scomparsa degli *universali*, dei valori, se implica senza dubbio la fine di ogni *legge vera e propria* (e insomma di quelle norme di *generale* significato, che, appunto perciò, sono comprensive dell'essenza peculiare dell'uomo), non determina poi affatto, nella realtà delle cose, la liquidazione di tutti, indistintamente, i *meccanismi regolatori* dell'ordinamento sociale. Anzi, proprio perché, nell'effettualità storica, l'approdo all'anarchia è puramente utopistico — ed è dunque impossibile —, quanto più si accentua e si squaderna la crisi dei principi e degli ideali, tanto più si afferma la necessità — e deve farsi massiccia la presenza — di un qualche *strumento di coazione*, che garantisca al sistema la sua indispensabile struttura unitaria.

Anche nella « società opulenta », anche in una società dominata dalla spinta alla produzione e al consumo del *superfluo* (e quindi essenzialmente economicistica, e scissa, disintegrata, per lo scatenamento dei desideri individualistici), deve pertanto esistere, ed esiste di fatto, una *regola imperativa* per tutti. In realtà gli uomini, dal canto loro, non sono soltanto obiettivamente disposti ad accettarla, ma addirittura le si sottopongono senza riserve e quasi con disperato abbandono, dal momento che costituisce l'unica possibilità di sfuggire, di sottrarsi alla prospettiva — vitalmente intollerabile — della dissoluzione anarchica.

Di quale regola può trattarsi, però, posto che, nel sistema, tutti i valori sono ormai venuti meno? Come è ovvio, ne può esistere una sola; e non può esser che quella in cui si riassumono e si esprimono — nella forma più diretta, eninente e compiuta — la logica e il senso di un'attività economica divenuta fine a se medesima, e che di fatto (in quanto appunto è disancorata da ogni scopo che abbia una qualche significanza umana) è capace, in linea normale e spontanea, di produrre solamente il *superfluo*.

In altre parole, l'unica regola che possa perdurare nella « società del benessere » è quella dell'*efficienza*. Questa, infatti, non costituisce forse la sola *ragione interna*, il solo momento effettivamente *razionalizzabile*, di un'economia che si è assolutizzata e si è chiusa nel circolo esclusivo del suo proprio processo? Poco importa allora che sia anch'essa inutile e vana, dato che non è certo più finalizzata a nulla che possa sul serio servire agli uomini. In una società, in un mondo dove — come già è stato detto — non esistono interessi o scopi diversi da quelli inerenti alla produzione e al consumo dei beni materiali, l'efficienza rimane pur sempre il solo principio ordinatore, l'unico fondamento possibile di una tal quale unità del sistema: e questo proprio perché si afferma come l'ultimo punto in cui si manifesta tuttora, in una maniera coerente e metodica, la

luce del *razionale*, e in cui quindi, sotto un simile aspetto, è concesso di avvertire ancora qualche cosa di umano.

Ma quali sono le conseguenze di una situazione siffatta? Qual'è insomma il prezzo, che si deve inevitabilmente pagare, quando l'efficienza diviene l'unica e ultima regola dell'ordinamento della vita associata?

Una prima cosa, intanto, è chiara: nella società moderna, nella « società del benessere », gli uomini vengono univocamente e intieramente ridotti alla semplice *dimensione economicistica* di meri strumenti di un'attività produttiva che è *oggettivamente* insensata, e che infatti, mentre non è diretta in alcun modo a realizzare dei valori, non è più governata nemmeno dalla preoccupazione di garantire ciò che è *necessario*. E però, entro il quadro della « società opulenta » (ecco la vera caratteristica, ecco la novità effettiva di una simile forma di assetto sociale), l'uomo ritrova *proprio* in questa alienazione di sé a strumento produttivo — ma dunque *proprio* in quella condizione che una volta era peculiare al solo lavoro proletario — la sua estrema, la sua residua possibilità di rimanere ancora, per un qualche verso, un *essere umano*.

Fuori del regno dell'efficienza, di quest'ultimo, ridotto dominio della *ragione* (là dove, appunto, l'economia recupera, *soggettivamente*, un suo senso razionale), si estende infatti la « terra desolata » del *superfluo*, dell'inutile, dell'arbitrario. Si apre cioè tutto un mondo fragoroso e febbrile, popolato di desideri irrazionalistici, di capricciosi e immotivati appetiti: un mondo, insomma, di esigenze che restano inappagate e inappagabili, perché, insorte da uno sfrenato individualismo, e perciò da una *domanda* inconsapevole — e sia pure esasperata — di qualcosa di *assoluto*, possono poi trovare il loro termine, il loro irrisorio corrispettivo, solo nelle *offerte* deludenti di un'« abbondanza » materialistica e generica.

In un mondo siffatto, gli uomini moderni non possono che aggirarsi all'infinito: vi si muovono senza direzione né orientamento, privi come sono della possibilità stessa di riferirsi a una qualsiasi norma. Anche l'efficienza, anche l'ultima « legge » che ancora sussiste e che viene ancora avvertita e compresa, si arresta invero ai confini di un sistema di vita, in cui dominano incontrastati l'irrazionalismo e lo spreco. E in realtà, fino a quando permane rinchiuso entro il cerchio esclusivizzato dei rapporti di produzione e di lavoro, l'uomo di oggi riesce, malgrado tutto, a mantenere, se non certo la sostanza, almeno alcune apparenze di un modo di essere, di una condotta e di un ordine sociali e civili; ma questo stesso uomo rivela invece di colpo tutta l'agghiacciante *novità* della sua alienazione veramente totale, non appena, uscito dalla regola dell'*operare*, si ritrova di fronte al problema del *vivere*.

Come può egli risolverlo, infatti, dal momento che ogni sua

residua umanità è ormai riposta sotto il segno e nel quadro dell'efficienza? Come può risolverlo, se non gli è dato di richiamarsi ad alcun valore o ideale propriamente umano, ma solo a quel chiuso e distorto razionalismo, che è implicito nella riduzione dell'individuo a strumento produttivo, che quindi si alimenta di una condizione già di per se stessa alienata, e che comunque ha un'efficacia e un significato esclusivamente sul terreno dell'economia?

L'uomo moderno, avendo assolutizzato la legge delle « opere », ha dimenticato e perduto quella dei « giorni ». Non a caso, allora, appena si lascia alle spalle il luogo del suo lavoro (il luogo della sua alienazione razionalisticamente definita e regolata), egli viene assalito dal tedio e sente di precipitare nel vuoto, nell'irrazionalità più completa. E quando finalmente, dopo aver percorso le vie sempre più affollate e più assurde di una città di volta in volta più ostile, è giunto alla soglia della sua dimora, e richiude l'uscio, e rientra in famiglia, di quale norma, ordine, principio può essere mai portatore? Di quale funzione può essere ancora investito il cosiddetto « capo della casa »? La sola *animalità* gli è rimasta. Così, nel rapporto coniugale, egli potrà affidarsi soltanto all'impulso necessariamente effimero del sesso; e nelle relazioni con i figli saprà unicamente avvertire la voce oscura ed eteronoma del sangue: una voce che persuade e trascina a tutte le longanimità colpevoli e le indulgenze obbligate, a tutte le arrendevolezza, i cedimenti, gli abbandoni.

Sotto ogni aspetto, da ogni punto di vista e lungo tutte le direzioni, la famiglia è dunque messa in crisi, e a poco a poco vanificata, dalla « società opulenta ». Quella stessa regola dell'efficienza, su cui si fonda la possibilità, per il sistema della « società del benessere », di un qualche ordine e di una materiale struttura unitaria, non fa, come si è visto, che ribadire la dissoluzione dell'istituto familiare. Dalle considerazioni sin qui svolte, anzi, un simile rapporto risulta così determinante e così stretto, da poterne senz'altro concludere che quello stesso momento in cui diviene massima e pressoché generale la disgregazione della famiglia, segna il punto, altresì, in cui il trionfo incondizionato e irreversibile della « società opulenta » si fa storicamente maturo. Ma allora, poiché oggi, nei paesi « economicamente avanzati », la crisi della compagine familiare ha raggiunto uno stadio di singolare acutezza; poiché persino in Italia (naturalmente dopo le modificazioni e gli « sviluppi » intervenuti nell'ultimo decennio) essa si presenta con tutte le caratteristiche di un fenomeno ampio e profondo, che interessa e investe, senza esclusioni di sorta, ogni classe e gruppo e strato della società moderna, ci pare sia possibile e legittimo dedurne che l'avvento — se non proprio ancora la piena vittoria — della « società del benessere » è oramai, nella sostanza, un fatto compiuto, e che un simile tipo di assetto sociale è divenuto quello dominante, sino a costituirsi come il nuovo terreno, su cui soltanto, d'ora in poi, potranno muo-

versi efficacemente, potranno misurarsi tra loro e continuare a procedere, le diverse forze della nostra vita civile.

Insieme con il quasi completo esaurimento, almeno in Europa, delle ideologie e delle retoriche nazionalistiche, incentrate sui miti della « povertà naturale »; insieme con la pratica scomparsa del senso del risparmio, anche la decadenza della famiglia reca dunque — ma con un peso ben maggiore, con degli argomenti ben più decisivi — la sua testimonianza sull'effettiva portata storica del fenomeno della « società opulenta ». E anzi — lo si è già detto, e ci sembra di poterlo ribadire — essa viene a certificare, con sufficiente persuasività, che la « società del benessere » è divenuta oggi, in tutti i paesi « produttivamente sviluppati », la nuova forma, il solo ordinamento concreto, del sistema sociale.

Ma dall'analisi sulla crisi della famiglia e sui rapporti che la legano al processo della progressiva affermazione storica della « società opulenta », non si perviene soltanto ai risultati suddetti. Quasi inavvertitamente, e in ogni caso senza che lo avessimo presupposto, la « società del benessere » si è venuta infatti configurando a poco a poco, davanti ai nostri occhi, con i caratteri e nella luce di una sconcertante *ambiguità*.

In altri termini, se la « società del superfluo » conduce da un lato — e lo si è appena finito di vedere — allo svuotamento e alla liquidazione dell'istituto familiare, non si può tuttavia disconoscere che, per il verso opposto, essa contemporaneamente intacca, aggredisce, e alla fine distrugge, tutta una serie di condizioni e di aspetti, nei quali, in ultima istanza, non è difficile ravvisare quei limiti, storicamente definiti, entro cui è rimasta tradizionalmente compresa la vita della famiglia. In proposito, sarà sufficiente soffermarsi su di un solo punto.

La scomparsa, ad esempio, di *ogni* dimensione economica è per certo alle origini e rimane alla base del disagio insuperabile e della crisi in cui versa la compagine familiare: non è davvero cosa, questa, che ci sia consentito di rimettere in forse, dopo quanto è stato detto sin qui. E però, al tempo stesso, è indubbio che in una simile estraneità *totale* della famiglia, non solo da qualsivoglia impegno produttivo, ma anche da ogni metodico intervento regolatore sul piano del consumo, è necessariamente contenuta, come il meno nel più, un'emancipazione effettiva, e del tutto giusta e umana, della famiglia stessa, da un ben *determinato* insieme di attività economiche e amministrative, che, rispetto alla natura intrinseca e alle operazioni peculiari e specifiche dell'istituto familiare, possono essere senz'altro definite di pura *supplementa*. Non a caso, infatti, esse si trasferiscono oggi — tutte, praticamente — dal chiuso ambito della vita privata e domestica nella sfera, ben più complessa e più ampia, del pubblico, del sociale: a veder bene, almeno in linea di principio, su di un

simile terreno avrebbero dovuto e potuto collocarsi da sempre. Ed è chiaro, allora, che esse hanno immiserito, mortificato e distorto sin dall'inizio la realtà familiare, per renderla infine intollerabilmente sordida, a mano a mano che, storicamente, si venivano maturando le esigenze delle autonomie individuali, e dunque, in modo implicito, quella di una concezione più spirituale e più libera della stessa famiglia.

Si pensi soltanto a come, da un processo siffatto, venga mutata in modo davvero rivoluzionario — e in un senso che è senza dubbio positivo — la situazione concreta della donna, la quale, fino a ieri, era *economicamente* legata, e quindi condannata *necessariamente*, alla fatica servile delle mansioni casalinghe, invano mistificate e illeggiadrite dalle varie retoriche sentimentali o moralistiche. Oggi, infatti, non ha più ragione di esistere quella « divisione del lavoro », che si è costituita ancestralmente (a causa della stessa *supplenza* esercitata, sul terreno della produzione e soprattutto sul piano del consumo, dalla famiglia), e che ha ridotto da sempre la « donna di casa » a *strumento*, o meglio a *figura economica* affatto particolare, poiché non è valutata né è valutabile in termini di mercato, ed è perciò sostanzialmente estromessa dalla libera e aperta dialettica delle diverse forze della vita associata.

In realtà, perduta dalla famiglia ogni *dimensione aziendale* di tipo tradizionalistico (e questo senza che ne abbia potuto acquisire alcun'altra superiore o comunque differente), l'attività della donna entro le mura domestiche è diventata un'inutile sopravvivenza, a un tempo antieconomica e psicologicamente malsana. E se, particolarmente negli strati popolari, l'operosità della « casalinga », umile e monotona, schiva e non riconosciuta, risulta ancora, nella pratica, indispensabile, ciò non deriva certo — si badi bene — da un qualche suo presunto carattere di insostituibilità in assoluto, o addirittura di perennità naturale. Discende, invece, semplicemente dal fatto che la « società del benessere » — per l'essenza sua stessa, perché insomma è così compiutamente ordinata e tesa al perseguimento del *superfluo* — trascura di ammodernare e razionalizzare determinati settori e zone della struttura civile, e continua perciò ad affidar neglentemente al lavoro della donna, o piuttosto alla sua servitù domestica, tutte quelle operazioni, brute e meschine, che sono dirette all'amministrazione e all'apparecchio di quanto è più immediatamente *necessario* ai consumi quotidiani, alla sussistenza consueta della vita fisica.

Nessuna ragione dunque — nessuna, almeno, che possa pretendere di essere, per un qualche verso, positiva — sostiene ancora e giustifica la sopravvivenza, su scala sociale, della figura della « casalinga ». E invero, se permane tuttavia una condizione siffatta (in una misura, per di più, e con delle proporzioni senza dubbio considerevoli), ciò è dovuto unicamente al disordine e allo *spontaneismo* che dominano tuttora incontrastati sui rapporti e sui meccanismi della

vita associata, e insomma alla trascuratezza generale, all'inveterata indifferenza, per la fatica, le aspirazioni e i valori — così specifici e preziosi, così fragili e insurrogabili — dell'a « personalità femminile ».

Qual'è infatti la conseguenza che le donne, nella loro grande maggioranza, finiscono per trarre da un simile stato di cose? E' quella, soltanto, di sottoporsi dolorosamente a un doppio lavoro: non è quella davvero di rimanere tra le pareti domestiche, e di rinunciare perciò alla *nuova opportunità* del proprio inserimento nel vivo del processo economico moderno, là dove appunto — come già abbiamo visto — la norma razionalizzatrice dell'efficienza permette, se non altro, di sentirsi ancora, in certo qual modo, utili e *umani*. E se è chiaro che a una scelta di tal genere (non facile, si badi bene, ma anzi oltremodo pesante) possono concorrere, e concorrono in concreto, i più diversi e spesso i più difformi motivi — i quali, ovviamente, non sono tutti apprezzabili o giusti —, sta anche di fatto, però, che non è assolutamente possibile comprendere, nella sua realtà di fondo, l'impressionante fenomeno della cosiddetta « emancipazione femminile », ove non si avverta e non si riconosca, quale sua causa decisiva, la fine della famiglia *come azienda di produzione e di consumo*.

La donna che diviene oggi protagonista di un'attività economica vera e propria, che entra finalmente nel diritto comune, che partecipa da posizioni egualitarie alla vita sociale di tutti, e che viene così promuovendo e affinando — malgrado contraddizioni e scompensi — una sua personalità nuova, più ricca, più complessa e più libera, evidentemente è integrabile solo in una famiglia, di cui quella attuale è la semplice prefigurazione materialistica. E dunque, *questa* donna, è la precorrente messaggera, se non addirittura la prima, pratica preparatrice, di una compagine familiare, che non riceva più dall'*esterno* la sua ragion d'essere, che sia quindi senza paragone più valida e più organica di quella presente, e in cui infatti essa possa venir accolta e riconosciuta non in virtù di una sua obbligata, *necessaria* funzione di lavoro, ma solo in quanto moglie e madre, e cioè nella *libertà* della sua vocazione più immediata e più propria, del suo naturale destino.

Non è forse chiaro, però, che una simile figura di donna, lungi dall'essere quella tipica del nostro tempo, sarebbe invece, nonché impossibile, persino impensabile, se l'affermazione storica della « società opulenta » non avesse già preventivamente distrutto, insieme con le basi economiche tradizionali della famiglia, ogni significato residuo, ogni ragionevole necessità, e anche l'ultimo valore umano, nelle mansioni della « casalinga »? Più ancora che dalla dura legge della miseria (troppo ben conosciuta dal mondo proletario), più ancora, insomma, che dal bisogno di procacciare un reddito suppletivo alla propria famiglia, la donna infatti è sospinta oggi verso una partecipazione piena alla vita economica e sociale moderna, soprattutto

dal sentimento profondo, e quasi angoscioso, dell'assoluta inutilità del suo lavoro tra le mura domestiche. Appunto per questo, in definitiva, il fenomeno della « emancipazione femminile » è divenuto oggi pressoché generale, investendo le classi e i gruppi sociali più diversi. Ma allora, poiché, come si è detto, esso pretende, annunzia e in qualche modo prepara una realtà familiare *autonoma* e *auto-sufficiente*, e quindi più *vera*; e poiché d'altra parte è il prodotto, almeno in una certa misura, della « società del benessere », non si può poi negare che quest'ultima, nell'atto medesimo in cui dissolve e distrugge l'istituto della famiglia, ne viene tuttavia apparecchiando alcune *implicite* e *obiettive* possibilità di ripresa.

L'*ambiguità* della « società opulenta » trova così una sua prima conferma. E però, a veder bene, si può trarre un'identica conclusione anche dalla scomparsa del senso individuale del risparmio e dal naufragio delle ideologie nazionalistiche: anche, cioè, da quelle due modificazioni profonde, intervenute nella vita civile, e di cui, alcune pagine fa, ci si è serviti per cercar di provare l'avvento pieno e irreversibile, e insomma il *trionfo storico*, della « società del benessere ».

E' vero: insieme con l'abitudine al risparmio, è venuto meno tutto un mondo improntato dai valori dell'ordine, della disciplina, dell'autocontrollo, del rigore morale, e dove quindi anche i mediocri potevano rimanere dignitosi e onesti, potevano esser capaci di fermezza, di sobrietà, di onore. E tuttavia si finirebbe per assumere una posizione puramente nostalgica, da *laudatores temporis acti*, qualora non si sapesse riconoscere, altresì, che proprio al centro di quel mondo, e in connessione strettissima con il culto del risparmio, stava un individualismo esclusivo ed esasperato, cui ci si ostinava ad attribuire, mitologicamente, qualità e virtù demiurgiche. Non era forse l'individuo che, con i suoi sacrifici, con la sua « astinenza » (debitamente remunerata dal « giusto premio dell'interesse »), assicurava e riforniva di continuo i mezzi necessari all'espansione del processo accumulativo, e dunque all'infinito sviluppo del sistema? E non era sempre l'individuo la chiave di volta e il fondamento di quelle « armonie prestabilite », in cui — a quanto si affermava — si risolvevano intieramente i delicati e indispensabili meccanismi del mercato? Infine, non era ancora questo individuo, chiuso nel suo antagonismo verso ogni altro da sé (e perciò risparmiatore aspro e concorrente spietato), l'unica scaturigine, la sola garanzia dell'*iniziativa*, ma quindi di ogni possibilità d'innovazione, di ogni progresso?

Tutte queste approssimazioni ideologiche, tutti questi *pseudo-concetti* sono oggi felicemente caduti nel più generale discredito; né d'altra parte possono più attecchire, in alcun modo, sul terreno della « società opulenta ». Certo — e lo si è già detto —, anche

quest'ultima forma di assetto sociale dà luogo a un intreccio di egoismi scatenati, nell'esasperazione di tutti i possibili appetiti individualistici. Nessuno però — ed è un vantaggio indubbio, un grande passo in avanti — può più mistificarli, ricoprendoli con il prestigio di alcuni presunti valori morali.

Quanto al crollo e alla sostanziale liquidazione delle mitologie nazionalistiche, il discorso si presenta diverso solo in apparenza. Qui, di fatto, la positività dell'affermazione storica della « società opulenta » risulta in linea immediata e in primo piano, dal momento che la pratica scomparsa di posizioni e correnti, contraddistinte da un irrazionalismo fastidioso e insuperabile, va segnata senz'altro tra i profitti, e non sembra comportare, come contropartita, perdita alcuna. Ma poiché, nel naufragio dei nazionalismi, si viene vanificando anche il sentimento della nazione; poiché viene meno, e comunque si attenua, l'esigenza di difenderne i valori peculiari, così indispensabili allo sviluppo armonico della civiltà umana; poiché, infine, è proprio questo il limite delle diverse politiche di « blocco » o di « integrazione sovranazionale », che accompagnano puntualmente e favoriscono la graduale avanzata della « società del benessere », ecco che si riaffaccia ancora una volta, e si riconferma di nuovo, la carica negativa, ma quindi l'*ambiguità di fondo*, di un simile tipo di assetto sociale.

Sembra allora — dopo quanto si è detto sin qui — che si possa concludere in un duplice senso. Da un lato, la « società opulenta » è certo divenuta, oramai, una realtà massiccia e irreversibile, la quale, almeno nei paesi « economicamente sviluppati » (e però in quelli che oggi dirigono il mondo), costituisce il *sistema dominante*, la forma di ordinamento sociale più *comprensiva* di tutte le forze in giuoco, e dunque quella tranquillamente egemonica. Ma dall'altro lato, e nel tempo medesimo, essa si presenta altresì come un inquietante intreccio di aspetti positivi e di secche negatività; o meglio, come un assetto in cui senza dubbio si esauriscono e si dissolvono una serie di limiti, di insufficienze, di deformanti storture del passato, e in cui tuttavia la conclusione finale rimane quella di un annientamento completo dei più decisivi valori umani.

La « società del benessere », pertanto, è oggi una realtà; ma questa realtà, sul piano di un giudizio in termini di valore, è quanto meno ambigua. Di ambedue le cose, del resto, si può avere un'ultima e definitiva verifica, esaminando uno dei fenomeni più imponenti e più caratteristici fra quelli manifestatisi negli anni di questo dopoguerra.

In quei paesi dell'Europa detta occidentale, ove pur aveva attecchito, e nelle forme più virulente, la malattia del fascismo, si è potuto assistere alla piena ripresa di un ordinamento democratico, che ha assunto persino (come ad esempio in Italia) un'ampiezza

e una profondità, non mai prima conosciute, di partecipazione popolare, e che tuttavia, lungi dal rischiare di capovolgersi, come ieri, in un qualche tentativo di violenza tirannica, e di doverne subire il limite e il freno innaturali, ha trovato piuttosto un suo stabile equilibrio, nella prospettiva di un'evoluzione, tutto sommato, tranquilla. D'altra parte, anche là dove non si è rimasti vaccinati — attraverso l'esperienza della illibertà e della sconfitta — contro le avventure fascistiche, e dove quindi si è meno consapevoli, oggi, del destino di catastrofe sempre incombente su esperimenti siffatti, l'ordito essenziale del tessuto democratico non ha mai potuto essere scompaginato del tutto: sicché, come appunto nel caso della Francia, le stesse aspirazioni autoritarie (insorgenti per di più dalla necessità di risolvere problemi gravissimi, e alimentate pertanto dal bisogno, sia pur malinteso, di dar luogo a un esecutivo solido e dinamico) hanno comunque rifuggito costantemente dallo scendere sul terreno del moderno irrazionalismo politico, stringendo invece, nella pratica, dei compromessi non irrilevanti con gli istituti e con le forze della democrazia.

Il corso storico-politico si è sviluppato dunque, in questi anni, sotto un segno nettamente antitetico a quello dell'altro dopoguerra: esso si è mosso lungo la direzione di una rinascita e anzi di un allargamento, talvolta impetuoso, del regime democratico, relegando ai margini, quasi in funzione di impotente e subalterno contrappunto, le velleità eversive dei vari relitti fascistici. L'aspetto per molti versi estremo di un simile processo, lo si può cogliere, del resto, nel singolare e significativo svolgimento di un'esperienza come quella della Spagna. Qui — è vero — ha potuto sostenersi, durante quest'ultimo quindicennio, un sistema politico e statuale di forte impronta fascista. Ma esso vi è riuscito, in sostanza, solo perché ha teso a rinchiudersi ermeticamente in un provincialismo miserabile e irrigidito; solo perché, insomma, ha cercato, secondo gli schemi grossolani dell'autarchia, di separarsi dal complesso della vita mondiale, nel rifiuto, che si voleva esclusivo, di ogni influsso e di ogni rapporto, nonché culturali e civili, persino economici. E infatti la sua crisi (poiché, pur se si regge tuttora, è anche troppo chiaro che si viene oramai decomponendo con una rapidità considerevole) ha esattamente coinciso, fin dalle sue origini e dai suoi primi e ancor lenti sviluppi, con il processo medesimo dell'inserimento graduale della realtà spagnola in quel flusso profondo e composito, che investe unitariamente, insieme con tutti i paesi « economicamente avanzati », il cosiddetto « occidente europeo ».

Una simile crisi (che certo, alla lunga, doveva raggiungere inevitabilmente il suo acme) non è forse, però, un'ulteriore e quanto mai probante verifica del fatto che l'andamento generale e di fondo della dinamica politica si svolge oggi, in Europa come in tutti i paesi « produttivamente sviluppati », sotto il segno della democrazia? D'altra parte, a volerne rimanere definitivamente persuasi, basterà tener

presenti, nella misura adeguata, alcuni tipici aspetti del problema spagnolo.

Senza dubbio, dal canto suo, la Spagna è oramai pervenuta, sotto il profilo dell'accumulazione delle forze necessarie alla rottura del vecchio ordine e all'edificazione di un nuovo assetto politico e sociale, a quel punto di maturità e di pienezza, che immediatamente prelude a un qualche rivolgimento decisivo. E tuttavia, nella penisola iberica (ma dunque proprio in un paese ancora dolorosamente memore degli odii e delle divisioni di un'asprissima guerra civile), nulla a tutt'oggi lascia presupporre, e tanto meno ritenere, che ci si avvii verso una brusca e violenta scossa eversiva, verso quello scoppio, quell'eruzione anarchica, in cui necessariamente si risolve e si adempie la prima fase di ogni capovolgimento rivoluzionario, che si configuri secondo lo schema tradizionale o, se si vuol meglio, *classico*.

Il fatto è che il *condizionatore esterno* dell'intero processo è costituito — come ci sembra altrettanto indubbio — dalla crescente, obiettiva penetrazione del sistema di vita e del modo di essere « occidentali », al di là dalle mura semidirute della cittadella del provincialismo spagnolo; ed è appunto lungo lo scivolo di questa *influenza catalizzatrice*, che la Spagna (strappandosi di dosso, attraverso le sue grandi lotte operaie, i residui brandelli del mortificante saio franchista) si evolve *progressivamente* verso una ripresa delle forme democratiche. Anche quest'ultimo, declinante governo di tipo fascistico tende dunque a dissolversi nella democrazia; anche il caso spagnolo — secondo quanto si voleva dimostrare — rientra quale momento limite, quale aspetto estremo, in quel generale *trans* democratico che caratterizza attualmente la situazione europea.

Ma allora, se così stanno le cose, resta da ricercar le ragioni di una antitesi tanto assoluta, di una tanto netta diversità di segno politico fra il primo e il secondo dopoguerra. In proposito, non si vuole davvero sottovalutare — sarebbe sciocco, oltretutto — l'importanza decisiva della clamorosa disfatta subita in campo aperto dai fascismi, né la validità, certo egualmente determinante, del contributo fornito da quella grande ondata di rivolta contro l'irrazionalismo e la violenza della tirannide, che ha sommosso e mobilitato i popoli e che ha assunto il nome di *Resistenza*. Tanto meno — ci sembra — sarebbe possibile non tener conto dei profondi mutamenti intervenuti nei rapporti internazionali, e quindi della nuova egemonia esercitata oggi dagli Stati Uniti d'America e dall'Unione Sovietica, da questi due giganteschi « imperi », che, avversi al fascismo e controbilanciandosi su scala mondiale, favoriscono e assicurano, in maniera indiretta, una stabilità e un corso tranquillo e continuo a quell'evoluzionismo democratico, in cui paiono essersi definitivamente appagate le di-

verse nazioni dell'« occidente europeo », così civili e mature, ma anche così stanche, vecchie e sordamente deluse.

Proprio da quest'ultima osservazione, però, ossia dall'accento che, come di straforo e quasi meccanicamente, ci è capitato di fare all'ormai illanguidita e usurata vitalità delle varie democrazie europee, diviene adesso necessario riprender le mosse, per proseguire e sviluppare il nostro discorso. E' chiaro infatti che abbiamo introdotto, con una simile considerazione, un ulteriore elemento contraddittorio nel problema della *rinascita postfascista* delle istituzioni democratiche: in un problema, cioè, che è già complicato di per sé stesso, e che anzi appare a prima vista, se non inspiegabile, certo alquanto paradossale.

In realtà, la ripresa democratica — per come almeno si pensava, ma non a caso, negli anni conclusivi della battaglia antifascista — doveva necessariamente coincidere con un nuovo e fresco rigoglio di tutte le energie sociali e civili, con un ringiovanimento profondo, per così dire, delle forme e delle strutture della convivenza umana, e dunque con una trasformazione radicale delle abitudini, dei sentimenti, delle idee, nelle diverse nazioni. La democrazia insomma — secondo quanto allora si riteneva — avrebbe potuto risorgere, solo se si fosse aperta alla prospettiva della rivoluzione; solo se con questa si fosse accompagnata lungo tutto il corso del suo specifico consolidamento e del suo sviluppo peculiare, e se infine avesse saputo trovare in essa, come già la propria origine prima, così anche il proprio sbocco omogeneo e organico.

In altre parole, non si concepiva nemmeno un semplice ritorno all'indietro, si respingeva persino l'immagine di una qualche spettrale reviviscenza delle formule e delle figure di ieri. E ciò non soltanto per la ragione, ottima del resto, che simili accadimenti non si verificano mai, né si possono verificar nella storia, ma soprattutto perché il fascismo, in quegli anni tragici e desolati, non appariva davvero come una « parentesi » tranquillamente cancellabile, e veniva invece avvertito e sofferto per quello che era: come una cesura violenta, disastrosa, maligna, che interrompeva ogni possibile continuità politica e civile, e che quindi chiamava in causa tutto il nostro passato.

Erano gli anni, appunto, quando, qui da noi, il fenomeno fascista veniva considerato — secondo lo schema ideologico della sinistra radicale, ma non senza una certa verità — come la « rivelazione » dei limiti, delle insufficienze, delle storture della società italiana, e si configurava perciò, obiettivamente, come un utile strumento polemico per denunciare la miopia e gli errori del vecchio personale dirigente. Che una *scopertura* siffatta di tutta la tradizione conservatrice e moderata reclamasse una risposta rivoluzionaria, sembrava, in quei giorni, qualcosa di indiscutibile (e in buona parte lo era). E se pertanto, quasi per un senso naturale di rivalsa contro la soffocante oppressione di qualsiasi forma di libertà, si riconosceva di non

poter prescindere dal momento della democrazia, una simile ripresa veniva poi generalmente concepita come un *assoluto reinizio*, e, in primo luogo, come l'immediata premessa di un *rinnovamento totale*: non mai, di sicuro, come un *ripristino*. D'altro canto, a tutti coloro che rimanevano ancora nostalgicamente rivolti a vagheggiare i perduti valori dell'età prefascista, era sempre facile controbattere — e il discorso aveva senza dubbio una sua logica stringente e impeccabile — che proprio in quel periodo, tanto accarezzato nel ricordo, s'erano maturate, e alla fine erano esplose, quelle forze brutalmente eversive, che stavano ormai conducendo il paese al disastro. E quest'ultimo argomento non consentiva, allora, replica alcuna.

Oggi si deve tuttavia riconoscere che le cose non sono andate a seconda dei pensieri generosi e delle impazienti previsioni di quel tempo. Certo, non si è avuto, in alcun modo, un ritorno all'indietro: bastano, a confermarlo, i profondi mutamenti intervenuti sul terreno politico, e di cui si è parlato più sopra. Anzi, quando si considerano la singolare estensione e, insomma, la compiutezza materiale, quantitativa, raggiunte dalla democrazia in questo dopoguerra, si può parlare persino di un fenomeno *di tipo* rivoluzionario. In ogni caso, rispetto al precedente modello prefascistico, di così chiaro carattere liberal-democratico, si tratta, con tutta evidenza, di una realtà istituzionale e politica assolutamente nuova: il fatto stesso che, almeno in Italia (ma dunque proprio nel paese che ha conosciuto la primogenitura del fascismo), presiedano alle sue sorti il partito cattolico e quello comunista, misura tutto il divario tra le forme democratiche attuali e quelle ancora ristrette e malcerte di ieri.

E però, constatata e ribadita una simile incomparabilità, bisogna poi anche riconoscere che quel *rinnovamento* totale (di cui pur si parlava come di una premessa indispensabile all'avvento e allo sviluppo della democrazia), lungi dal realizzarsi, non è mai stato nemmeno seriamente perseguito. Quando si tirano le somme di quindici anni di lotte sociali e politiche, si è costretti ad ammettere che, nell'Europa occidentale, non si è verificata alcuna innovatrice insorgenza rivoluzionaria, capace di dar luogo a delle effettive trasformazioni di sistema. Ben all'opposto, e il giudizio su questo punto è concorde, nulla è mutato nell'ordinamento proprietario, nella logica *interna* e nelle strutture che reggono il processo produttivo, e dunque in quelle che possono senz'altro definirsi come le decisive fondamenta *materiali* del vecchio regime borghese.

Si deve pertanto ritenere che nel fuoco della battaglia antifascista gli animi, per così dire, fossero quasi naturalmente portati a trasmodare, e che fosse quindi facile, nella situazione di allora, lo scambiar per condizioni necessarie della ripresa democratica alcune aspirazioni soggettive, alcuni generici ed estremizzati desiderî di

palingenesi sociale? Le cose non stanno davvero in termini così semplici; e del resto, come già si è accennato, affermando la necessità di un legame tra rivoluzione e rinascita democratica, si coglieva certamente una verità, pur se parziale e criticamente non ben definita. Di fatto, se sul piano redistributivo le lotte economiche, le contese civili, i conseguenti conflitti politici — e insomma, nel loro insieme, i contrasti fra le classi — avessero assunto la medesima asprezza e la stessa insolubilità dell'altro dopoguerra, non v'è dubbio che la democrazia, per non correre ancora una volta alla sua ultima rovina, avrebbe dovuto ritrovar *socialmente*, attraverso un rapido processo rivoluzionario, una sua nuova base e una sua nuova sostanza, entro il quadro e sul terreno di un assetto proprietario e di un ordine giuridico profondamente diversi da quelli borghesi.

Questa sorta di dilemma però — e oggi lo si vede chiaramente — è rimasto, nell'effettualità della storia, allo stadio di una semplice ipotesi teorica. Il corso dell'evoluzione democratica non ha più conosciuto, infatti, interruzioni o cesure, né d'altra parte si è verificato alcun *salto qualitativo* di carattere rivoluzionario, poiché anzi la struttura tradizionale del sistema della proprietà privata e quindi il meccanismo di *fonao* della redistribuzione delle ricchezze e del reddito si sono mantenuti praticamente intatti. Ma come non ammettere, allora, che è venuta meno proprio una delle condizioni decisive, o meglio la vera premessa, di quel ragionamento della sinistra radicale, che conduceva — come si è già sottolineato — a stabilire un rapporto strettissimo tra l'accadimento di una rivoluzione e la possibilità della ripresa postfascista della democrazia?

Qui sta, appunto, il nocciolo del problema. Le contraddizioni di classe, le grandi lotte redistributive si sono, per così esprimerci, attenuate nei loro effetti. La loro carica dirompitrice è divenuta, cioè, *relativamente* meno eversiva e violenta, e in ogni caso più sopportabile, dal momento che si esplica in un ambiente economico e sociale, caratterizzato da un sempre più ampio, diffuso e massiccio « benessere ». E in realtà, una volta raggiunto un livello siffatto, la vera questione è quella, oramai, di « incentivare » i consumi. Per certo, non è più quella tipica delle origini e del periodo di crescita impetuosa del sistema borghese: quella, insomma, di garantire a tutti i costi, in ogni momento dato, il massimo possibile di accumulazione, per assicurarsi così le risorse indispensabili ad appagare i bisogni più immediatamente vitali e obbligati, quelli materialmente necessari alla sussistenza fisica, e che ancora, in larga misura, rimanevano insoddisfatti. Ora, in queste condizioni nuove, la stessa « spinta sindacale » e la cosiddetta « pressione delle masse » non possono forse venir ricomprese tra gli elementi determinatori degli equilibri della « società del benessere », almeno fino a quando sappiamo restare entro i confini riformistici, segnati e definiti dagli aurei termini del « senso di responsabilità » e dell'« autocontrollo »?

E d'altro canto, possono varcare mai, in concreto, dei limiti

di tal fatta? O invece, quando non siano subito immiserite e scissè in rivendicazioni corporative o addirittura aziendali, volte a ritagliarsi delle zone di privilegio « aristocratico », non vengono forse troppo spesso smorzate nel loro impeto originario dalla facilità e dalla relativa larghezza, con cui il sistema elargisce le concessioni opportune, stretto com'è dal bisogno di garantirsi costantemente nuovi mercati, nuove prospettive di sbocco? Comunque, non sono infine immancabilmente destinate a essere riassorbite, quasi per intero, entro il ciclo sempre più ampio e sempre più disteso della crescente « abbondanza »?

Senza dubbio, il disordine stesso dell'assetto borghese (ossia il suo innato anarchismo individualistico) determina di continuo, in questo o quel punto, nell'uno o nell'altro settore, degli irrigidimenti improvvisi, delle resistenze aspre, sovente brutali, da parte delle classi proprietarie. Ma qui, di fronte a queste manifestazioni (anacronistiche, in definitiva) di ambienti capitalistici rimasti sotto ogni aspetto arretrati, è proprio la lotta dei lavoratori, con il suo esito generalmente vittorioso, che spezza la prepotenza irrazionale di simili interessi meramente particolari e anomali (o che ne elimina, quanto meno, le pretese più intollerabili), e che perciò, sospingendoli ad accettare il progresso tecnico e ad ammodernarsi, li riconduce a obbedire alla *legge comune* dell'« incentivazione » dei consumi, e dunque alla norma fondamentale della « società del benessere ».

Così, anche quando si riaccende e si infuoca, anche quando riassume le sue forme più ardenti e più estreme, la lotta di classe (questo grande fenomeno che nella sua configurazione moderna ha decisamente condizionato più di un secolo di storia sociale e politica) rimane ormai confinata sul piano dell'*apparizione episodica*, mentre, sotto il profilo della sua portata generale, finisce per rientrare sostanzialmente nella dinamica evolutiva del sistema, e per divenire, insomma, un aspetto, un momento, e anzi una condizione essenziale, del processo di progressiva realizzazione storica dell'« abbondanza ».

E in realtà, al fondo delle cose sta il fatto che l'avvertenza *immediata*, la percezione *diretta e sensibile* dello sfruttamento del lavoro umano (ma dunque la molla originaria e la stessa matrice della *spontaneità* del conflitto classista) vengono dal « benessere » non solo attutite e ovattate, ma rese inafferrabili e lontane, se non addirittura, in una parola, *dissolte*. In tal modo la lotta di classe, con il conseguimento dell'« abbondanza » — e poiché quindi lo sfruttamento non viene più *fisicamente* esperito —, sembra raggiungere il suo più pieno, il suo effettivo risultato, proprio là dove, invece, tocca il suo vero limite: quello medesimo, d'altro canto, che già Lenin e lo stesso Marx avevano esattamente colto e compreso. Essa perciò si arresta e si placa nella facilità dell'« opulenza », anche se cova sotto la superficie della vita sociale, pronta sempre a insorgere di nuovo, ogni volta che una qualsiasi coagulazione di interessi

particularistici minacci l'allargamento « normale », ostacoli l'avanzata del « benessere ». Ma intanto la democrazia, e cioè la libera e completa esplicazione di tutte le forze e le esigenze presenti nel sistema, di tutti gli istituti, di tutti i partiti e gli indirizzi ideologici, può oramai *convivere* con lo sfruttamento, fuori dalla necessità della rivoluzione come dal pericolo di ogni serio contraccolpo reazionario.

La ripresa postfascista del regime democratico ha potuto dunque prolungarsi nel tempo, ha potuto anzi raggiungere una solidità non mai prima conosciuta (riassorbendo, e in ogni caso smussando, le diverse spinte eversive della rivolta all'oppressione borghese), solo perché ha incontrato un suo sostegno *obiettivo* nella vittoria storica della « società opulenta ». Il rapporto fra un simile tipo di assetto del sistema sociale e la stabilità raggiunta dalla democrazia non potrebbe, in effetti, risuitare più stretto e più chiaro.

Certo, di questo rinnovato trionfo di un tipo di ordinamento che sembrava condannato senza speranze a soggiacere all'irrazionalismo sovversivo o alla storicità della violenza rivoluzionaria; di questa *compatibilità*, finalmente acquisita, delle forme e degli istituti democratici con la permanenza di una situazione di sfruttamento, e insomma di tutto questo complicato processo (affatto illogico, apparentemente, in particolare se si tien conto della natura gravissima ed estrema della crisi configuratasi nel fascismo) la « società del benessere » costituisce soltanto *una* delle condizioni necessarie: non l'unica, senza dubbio, né quindi quella di per sé sufficiente. Ad esempio — e per soffermarci proprio su uno degli aspetti più cospicui del fenomeno della rinascita postfascista della democrazia — le varie forze politiche, gli indirizzi ideologici, i partiti, come hanno giuocato un ruolo di rilevante portata all'inizio della ripresa democratica, così, e in modo ancor più insostituibile, continuano pur sempre a esercitare una ben precisa funzione nella fase del consolidamento della democrazia e del suo approdo a quello che può essere riconosciuto senz'altro come un suo assetto stabile e sostanzialmente definitivo.

In concreto, la stessa rapidità di sviluppo del regime democratico, la garanzia che il suo corso evolutivo sia e rimanga continuo e *normale*, la sua ampiezza, infine, e la sua capacità di aggredire e di risolvere in sé, o almeno di ridurre entro il proprio quadro, tutti gli altri momenti del sistema e della vita sociale, dipendono in larga misura dal grado cui sanno elevarsi i partiti nel comprendere la effettiva *novità storica* della situazione postfascista, e sono pertanto strettamente condizionate dalla pratica linea di condotta, dalle *scelte*, cui si determinano sempre, nel vivo dell'azione, le correnti politiche. Basti pensare, in proposito, alle conseguenze spiccatamente diverse, che sono derivate dal differente atteggiamento, tenuto, in

Italia e in Francia, dal « partito cattolico » e soprattutto da quello comunista, ossia dalle due grandi formazioni politiche e ideali, che più compiutamente possono aderire alla nuova realtà democratica, e alla sua piena, *materiale* maturità.

Ma tutto ciò ammesso e debitamente sottolineato, rimane comunque indiscutibile il fatto che gli incessanti progressi e l'affermazione, ormai consolidata, della « società opulenta » costituiscono, in tutti i paesi « economicamente avanzati », la condizione *oggettivamente, materialmente* decisiva della rinascita e dell'odierno trionfo della democrazia. Gli stessi partiti, nella misura almeno in cui si propongono *esclusivamente* di perseguire la promozione del regime democratico e di tutelarne le sorti, debbono oggi accettare sino in fondo il nuovo terreno della « società del benessere »: debbono non solo muoversi e lottare su di un simile piano, ma debbono soprattutto far propri, debbono incorporare nei loro programmi, quegli scopi, e quelli soltanto, che sono caratteristici di un sistema sociale univocamente diretto a procacciarsi e a garantirsi una situazione di « abbondanza ».

Anche dall'analisi, dunque, della natura e delle cause di quel vasto e quanto mai rilevante fenomeno, che è costituito dalla ripresa postfascista della democrazia, risulta pienamente confermata la *centralità*, nell'attuale fase storica, della questione della « società opulenta ». E però, come non riconoscere, nel tempo medesimo, che ne vien pure comprovato, ancora una volta, l'inquietante carattere *ambiguo*? Se l'ordinamento democratico raggiunge infatti un'ampiezza, una solidità e una potenzialità di durata non mai prima conosciute, non è forse anche vero che, appunto per la determinante influenza condizionatrice della « società del benessere », esso finisce poi con lo smarrire ogni suo *senso* effettivo e la sua stessa ragion d'essere, nella perdita di ogni suo significato propriamente umano e di ogni sua più profonda giustificazione?

La democrazia, in realtà, serve a far sì che tutte le forze e gli interessi storicamente dati, tutti gli istituti e i partiti, e insomma tutti i più diversi centri di iniziativa, sia collettivi che individuali, *possano* estrinsecare, senza limiti artificiali o coazioni arbitrarie, le loro virtù di intervento nel processo di sviluppo della società umana, e quindi ogni loro specifica capacità di produrre *valori*. La democrazia anzi, in ultima istanza, non è altro che la riconosciuta e organizzata garanzia di una siffatta, *universale possibilità* di espressione. E tuttavia, non è precisamente questa facoltà *potenziale* di estrinsecarsi e di produrre, secondo il proprio « genio » e la propria natura, che è condannata a non passar mai all'*atto*, dal momento che, con l'avvento stesso della « società del benessere », tutti i valori, fuorchè quello esclusivizzato dell'efficienza, si sono dissolti nel dilagante irrazionalismo di un'attività umana rivolta univocamente alla produzione del *superfluo*? Allo stato delle cose, la democrazia rimane dunque una realtà non più ordinata, di fatto, al suo fine. Non a caso

diventa scopo a se medesima, diviene, come suol dirsi, *pura*: e invero essa si riduce, nella sostanza, a semplice riflesso politico, ad aspetto sovrastrutturale, di una società compiutamente materialistica; là dove, appunto, è dato conservare soltanto una generica, statica e non mai attuabile *possibilità* di raggiungere dei valori.

Così, ancora una volta, e anche rispetto al fenomeno — oggi tanto vasto, decisivo, imponente — della democrazia, la « società dell'abbondanza » si dimostra tale che, nello stesso istante in cui fonda, in cui costruisce, distrugge, o comunque dissipa. E ne risulta pertanto comprovato a sufficienza, insieme con la sua *centralità*, il suo carattere irrimediabilmente *ambiguo*.

Possiamo allora concludere, ci sembra, questa prima parte della nostra ricerca. Ben lungi dall'essere qualcosa di trascurabile o di artificiosamente gonfiato; ben lungi dall'essere una semplice questione « alla moda » (come pur non dovevamo nè potevamo escludere *a priori*), la « società opulenta » è molto verosimilmente il problema nodale della nostra epoca, la realtà che condiziona, in misura determinante, il periodo in cui ci troviamo a vivere. Quanto meno, non è certo più possibile fare un sol passo in avanti sul piano del discorso politico, se non la si analizza e non la si comprende nelle sue cause e nelle sue prospettive, se non si riesce a individuarne l'origine e a prevederne lo sbocco.

Si può d'altro canto toccare con mano la verità di quest'ultima osservazione, non appena si consideri come *tutte* le forze politiche, oggi presenti sulla scena, siano subalterne della « società del benessere » e siano quindi incapaci, nonchè di superarla, persino di intenderla nei suoi motivi organici e profondi, nella sua ragione d'essere, e insomma nel suo processo di sviluppo concreto e storicamente necessario. Per certo, infatti, la patiscono in primo luogo — ed è cosa anche troppo ovvia — quanti, singolarmente sordi alla perdita di tutti i valori, vi riconoscono l'ideale stesso e il fine della loro azione politica, il corrispettivo genuino, il contenuto finalmente realizzato, dei loro programmi: ossia, da quando almeno si è spenta la corrente integralistica e si è dissolta quella « popolare », la patisce, in pratica, l'intero personale politico del mondo cattolico, non a caso approdato a una forma nuova di clerico-moderatismo.

Ma la patiscono altresì — e oramai può essere chiaro — tutti quelli che, all'interno del movimento operaio, possono essere definiti come i « tradizionalisti della rivoluzione »: tutti coloro, cioè, i quali avvertono più o meno lucidamente, di fronte alla « società dell'abbondanza », i limiti delle proprie posizioni ideologiche, delle proprie formule di rottura politica e di trasformazione sociale, e che quindi — come abbiamo veduto, d'altra parte, già nelle primissime pagine di questo scritto — sono condotti, o meglio costretti, a con-

siderar la « società opulenta » nei termini di un fenomeno che resta marginale, e che comunque, tutto sommato, si configura al massimo come una qualche variazione puramente quantitativa, intervenuta a modificare, ma soltanto alla superficie, lo *status quo* del sistema.

Tutti costoro dunque la patiscono, perchè non la riconoscono (o non la vogliono riconoscere) nella sua effettiva portata. E tuttavia, sempre all'interno — o ai margini — del movimento operaio non rimangono forse, alla fine, ben più completamente subalterni della « società del benessere » tutti quelli che, pur sottolineandone la massiccia presenza e ammettendone il trionfo, non ne sanno poi cogliere il *carattere ambiguo*, e la vivono perciò, e la combattono come un mero e totale e assoluto disvalore?

In realtà, da un simile sentimento (e poco importa se abbiano o meno una qualche consapevolezza del giudizio che vi è implicito) essi sono, *di fatto*, inevitabilmente portati a ritenere come oramai consumata, come storicamente avvenuta, quella *catastrofe* che, nel quadro della dialettica marxiana, è il segno stesso del « rovesciamento della prassi », e dunque la premessa immediata, l'inizio anzi, della « rivoluzione ». Nè ci si può meravigliare, pertanto, che essi, vivendo in una così astratta e mitica temperie rivoluzionaria, siano indotti a riprendere nel modo più letterale, acritico e schematico le grandi e fervide intuizioni di Lenin; nè che poi tutto questo si rovesci, tra le loro mani, in una mortificante e meschina reviviscenza dei vecchi temi illusori dell'anarchismo operaio e dell'irrazionalismo estremista.

In definitiva, per un disarmato orrore del presente, essi si rivolgono al passato: quasi che in un ritorno all'indietro, e dunque nel recupero di una primigenia purezza rivoluzionaria (la quale, invece, di necessità, è sempre utopistica), si possa mai rinvenire la chiave per risolvere le tremende questioni, « ignote ad altre età », della fase storica attuale. In effetti, e non a caso, essi possono ottenere soltanto di nascondere in qualche modo il proprio nullismo politico; di mascherare, cioè, la loro disperata incapacità ad affrontare la rivoluzione come un problema storicamente definito e concreto: incapacità che si riproduce fatalmente tutte le volte che si vive irrazionalisticamente la storia come semplice negatività e quindi come catastrofe.

Il vero punto allora, il punto effettivamente decisivo, se pur si vuol compiere un passo in avanti, sta nel cercar di approfondire l'esame e la critica della « società opulenta », sino a raggiungere tutta la chiarezza possibile; e sta dunque nel non lasciarsi arrestare, lungo il cammino, da nessun preconcetto conservatore, nè da alcuna impazienza estremistica. Il che vuol dire, ci sembra, decidersi innanzitutto a intraprendere la ricerca sul terreno rigoroso dell'analisi del processo storico che ha condotto alla « società del benessere », abbandonando perciò quel piano puramente fenomenologico, su cui si sono mosse e si muovono le indagini alla Galbraith. Queste

infatti, per notevoli che siano e per preziose che possano essere state, rischiano ormai di ingenerare soltanto dei giudizi unilaterali, e quindi, nell'un senso o nell'altro, troppo semplicistici e drastici.

## II

Che cosa è mai, identificata più da vicino e più precisamente, la « società opulenta »? Essa non è altro che l'ordinamento ultimo e riassuntivo cui giunge l'assetto del sistema sociale fondato sullo sfruttamento. La « società opulenta », infatti, è quella strutturazione della vita associata, in cui una specie qualitativamente *definita* di bisogni, esplicitamente riconosciuti come i soli atti a richiedere un vero e proprio lavoro, e perciò come i soli economicamente rilevanti, può infine essere sovrabbondantemente e universalmente *soddisfatta*; e naturalmente, allora, la molla del processo produttivo (ma si tratta oramai di una molla soltanto *possibile*, « liberamente » voluta, non più oggettivamente obbligata né organica) può ritrovarsi soltanto in una sfrenata moltiplicazione dei modi in cui quei bisogni vengono appagati, con la conseguenza di una loro sempre più artificiosa e artificiale e superflua configurazione.

D'altro canto, che cosa è lo sfruttamento? Esso si presenta come quella forma sociale, necessariamente coattiva, in cui il lavoro, quale che sia il livello della sua produttività, viene universalmente e permanentemente ridotto a strumento per la realizzazione, per la produzione, di beni destinati all'appagamento di una sola specie qualitativamente definita di bisogni: quelli appunto che sono propri della sussistenza fisica dell'uomo, della sua vita materiale, e che quindi, a un certo stadio di sviluppo del processo storico-sociale, possono, per definizione, venir soddisfatti in modo generalizzato e sovrabbondante. La relazione, la corrispondenza strettissima tra la forma sociale dello sfruttamento e la « società opulenta » si fanno dunque, già fin da adesso, evidenti. Ma nel quadro di un discorso di tipo storiografico, mentre potranno divenire, ci sembra, ancora più chiare, potranno essere colte altresì in tutte le loro implicazioni.

Storicamente, lo sfruttamento diviene possibile non appena la strumentalità produttiva abbia raggiunto una certa quota d'efficienza. Ma l'affermazione storica di una simile forma sociale determina *ipso facto* il costituirsi di due classi antagoniste.

Quali classi? La prima è esente dalla produzione (divenuta una servitù) ed è perciò liberamente in grado di dedicarsi (ma anche di non dedicarsi), secondo il suo arbitrio, e con la sola coazione di un impegno morale, a quelle attività della vita spirituale — ossia, genericamente, della contemplazione, della riflessione, della cultura — che possono *ormai* essere considerate, e che quindi sono rese in concreto, assolutamente *metaeconomiche*. L'altra, invece, è con-

dannata immutabilmente a fornire i beni necessari alla liberazione della classe privilegiata dal bisogno materiale e dal lavoro, e pertanto viene violentemente ridotta a quei soli consumi che possono soddisfare i bisogni della vita fisica, e per di più soltanto in quella precisa misura che valga a garantire la mera continuità dell'opera lavorativa e la sicurezza di un *surplus* per la libera attività metaeconomica dei membri della classe dominante.

E' questa dunque, nel processo evolutivo di un assetto del sistema sociale fondato sullo sfruttamento, la prima fase, la fase, filosoficamente e teologicamente illustre, del *signore* e del *servo*: classica e primaria sotto ogni aspetto, essa infatti, dopo l'affermazione storica dello sfruttamento, diviene, da puramente possibile, storicamente inevitabile, così come, di fatto, è rimasta storicamente inevitata. Ma, per solido che ne sia l'interno equilibrio, per possente che ne sia la struttura, per feconda che possa essere, almeno in un primo tempo, quella divisione del lavoro, o meglio dell'attività, che implicitamente contiene (sebbene in una forma ancora iniziale e pesantemente distorta dal privilegio), non può non risultare subito evidente, altresì, la carica di crisi che le si accumula dentro sin dal principio, e che, prima o poi, deve esplodere.

La sproporzione sta tutta nell'enorme possibilità di accumulazione di *ricchezza*, ossia di beni immediatamente destinati al consumo, e nel limitato bisogno che di questa ricchezza medesima avrebbe la classe dominante, ove rimanesse realmente e severamente ordinata a quell'ideale delle *attività di ragione*, delle libere attività metaeconomiche, che pur rimane (nel periodo classico come in quello cristiano), la sola giustificazione umanamente « accettabile » della figura del signore, e la sola finalità a carattere « universale », che in qualche modo, e cioè sempre parzialmente e indirettamente, venga comunque a *riscattare* la dolorosa condizione del servo.

L'ordinamento signorile, dunque, si dibatte, e alla fine si disgrega, entro una contraddizione insuperabile, che, sotto il profilo della possibile evoluzione del sistema, dà luogo a un vero e proprio *dilemma*.

In realtà, se si persegue, in maniera rigorosa e metodica, l'ideale di cui si è detto, ecco che la spinta, non solo a espandere, ma persino a proseguire sul serio l'attività propriamente economica, viene automaticamente ad attenuarsi. Anzi, una volta che sia stato raggiunto un proporzionato livello d'efficienza, quella spinta viene addirittura meno, e così, nell'atto medesimo, cessa di esistere, per il sistema, la possibilità stessa di una qualche *ragione economica*.

Se invece, in un disperato tentativo di capovolgere i termini della questione, si vuole a ogni costo mantenere in funzione la molla di una continua espansione produttiva, ecco che si è di colpo

costretti a rinunciare al rigore e alla pienezza dell'ideale ultimo cui pur è ordinato l'assetto signorile. Ecco che i consumi dei singoli membri della classe dominante devono essere arbitrariamente e capricciosamente allargati e ingigantiti ben oltre il limite segnato dalla mera « necessità » della liberazione dai bisogni della vita fisica e dalla servitù del lavoro. Ecco che, insomma, il processo accumulativo della ricchezza e lo sfruttamento del servo devono essere direttamente legati non più a un libero esplicarsi delle attività di ragione, ma al *lusso*, alla raffinatezza, alla complicazione sempre più decadente e sempre più mostruosa, della vita materiale del signore. Così, dunque, la finalità del sistema viene a risiedere, in ultima istanza, nell'*ozio signorile*: questo è appunto il prezzo che bisogna pagare per riacquisire, in qualche modo, una ragione economica.

Ma allora, e cioè quando il dilemma viene affrontato in concreto, storicamente, sotto questo secondo suo aspetto, una sola, a veder bene, può esserne la conseguenza: quasi di colpo, è l'intero ordinamento che entra in un accelerato processo di crisi, che minaccia di dissolversi rapidamente in una precipitosa catastrofe. Il lusso del signore e la scomparsa di qualsivoglia significato ragionevole e confessabile nello sfruttamento del servo non hanno forse segnato sempre, sul quadrante della storia, l'ora della decadenza delle società e degli imperi?

In realtà il sistema, quando sia sospinto e inchiodato alla condizione che abbiamo adesso descritto, smarrisce la sua stessa ragion d'essere e la sua destinazione, la sua forma e il suo fine. Le sue due figure decisive e centrali perdono, umanamente, ogni rilevanza come ogni giustificazione: il signore si riduce, praticamente senza residui, a una mera inutilità, superflua e parassitaria, e al servo è tolta la possibilità medesima, e persino la speranza, di un suo pur indiretto riscatto. Il loro rapporto, che, pur nella distorsione determinata dallo sfruttamento era comunque inizialmente sostenuto dalla responsabilità e dal rispetto, è ormai regolato soltanto dalla brutalità e dalla violenza, dall'abiezione e dalla paura. La famiglia umana si è squarciata, la comunità si è rotta, e nell'abisso di questo contrasto, divenuto assoluto e perciò incomponibile, la rovina della società signorile, più ancora che annunziarsi imminente, già si manifesta, già è in atto, nella liquidazione di ogni valore, nel caos insensato degli appetiti contrapposti e scatenati a sopprimersi, nella distruzione di ogni discorso, di ogni logica, di ogni legge.

Ecco perchè, nel quadro dell'ordinamento signorile, sempre si è tentato di sfuggire a questo destino, a questa dissoluzione immanicabile nell'oziosità e nel lusso, attraverso uno sforzo di ripristino, e perciò di allargamento e di approfondimento, di quell'ideale meta-economico, che fornisce una certa giustificazione morale alla figura del signore e una qualche prospettiva di riscatto a quella del servo. E dato che appunto si tratta, in ultima analisi, di uno sforzo, di una tensione di natura esclusivamente morale, ma di grado, per di più,

violento ed estremo, ecco perchè le grandi crisi dell'assetto signorile si sono sempre sviluppate, si sono temporaneamente e precariamente risolte, o si sono definitivamente e rovinosamente concluse, sotto il segno e nell'ambito di un *rinnovamento religioso*.

Due volte, nel corso della sua storia, quell'assetto è pervenuto al limite stesso della contraddizione e della rovina; due volte ha domandato alla religione — alla Chiesa cattolica prima, poi alla Riforma — una risposta adeguata al suo problema, e quelle energie, quegli slanci, che non poteva certo sperar di richiedere ai semplici postulati dell'etica.

E' pertanto al primo aspetto, al primo modo di presentarsi del dilemma, che si finisce comunque per ritornare, in un supremo tentativo di affrontarlo e di risolverlo. E però, non è forse anche questa una via illusoria? La liquidazione, sostanzialmente completa, della ragione economica non è forse per il sistema altrettanto rovinosa della perdita della forma e del fine?

In realtà, come abbiamo già accennato, quando l'ideale ultimo e organico dell'ordinamento signorile venga perseguito con un rigore severo e metodico, l'accumulazione della ricchezza non può non arrestarsi a un certo livello. Ma allora, mentre la società tutt'intera è costretta a ordinarsi secondo l'impossibile legge di una doppia austerità moralistica (quella, liberamente scelta, degli sfruttatori e quella, coatta, degli sfruttati), a mano a mano si vengono a determinare due processi, che conducono a delle conseguenze di peculiare importanza.

Da una parte, l'illanguidimento e poi la pratica scomparsa della spinta produttiva fanno sì che i membri della classe subalterna siano sempre meno impiegati, divengano sempre più inutili e oziosi; e pertanto fanno sì che essi, non riuscendo a realizzare la propria umanità neppure nella figura deformata e parzializzata del servo, rimangano in una condizione di mera potenzialità preumana, di continuo in procinto di rovesciarsi in disperate insorgenze eversive e anarchoidi. Dall'altra parte, poichè alla base del sistema permane sempre, immutata e immobile, la forma sociale dello sfruttamento, la scomparsa della ragione economica continua pur sempre ad accompagnarsi, di necessità, con il mantenimento della riduzione forzata della classe servile a quello stesso livello, e soprattutto a quella medesima qualità di consumi, che già garantivano la mera continuazione, nel tempo, delle sue prestazioni lavorative. E allora anche le libere attività del signore, anche i frutti, i risultati, i prodotti del suo operare metaeconomico rimangono fatalmente nel quadro ristretto del mercato della classe dominante: non possono insomma dar luogo a consumi che interessino l'intero sistema sociale, l'intera comunità umana.

Così, a poco a poco, la realtà culturale, quanto cioè può esser

fornito ed espresso dalla classe signorile (dall'attività di tutti quelli che sono stati liberati dalla servitù del lavoro e dalla necessità di provvedere direttamente ai bisogni della vita fisica), fatalmente si chiude e si sterilizza in forme sempre più preziose, più raffinate e più ermetiche. Venuta meno per principio ogni possibilità di sviluppo e di arricchimento in profondità e in estensione, la cultura non può che complicarsi a vuoto nei moduli via via più artificiosi dei vari alessandrinismi; non può che avvatarsi nella spirale delle dispute bizantine e scolastiche. Essa pertanto decade a semplice copertura, a mascheratura dell'inutilità e della noia, e l'ozio allora ritorna a essere la *figura dominante e riassuntiva* della vita del signore, sebbene in un modo e secondo un processo diverso da quelli che, come già si è visto, sono determinati dall'assunzione del lusso a massima finalità del sistema.

Dunque, in una maniera o nell'altra, venga esso affrontato nel suo primo aspetto o nel secondo, il dilemma cui conduce la sproporzione di base dell'ordinamento signorile, appare del tutto insolubile. L'ozio si rivela il destino immancabile, la conclusione obbligatoria, di un simile ordinamento: e qui sta, appunto, la ragione stessa dell'inevitabilità della sua catastrofe. Ma un ozio siffatto, se nella classe dominante viene semplicemente a determinare un illanguidimento e un corrompimento progressivi dell'energie naturali dell'uomo (fino a una loro pratica estinzione), viene invece vissuto quotidianamente da ogni singolo soggetto della classe subalterna come oppressione e come sofferenza, come insensata ingiustizia o come miseria disperata.

Nell'ordinamento signorile non vi può essere la *tranquillità del disordine*, questa micidiale e mostruosa mistificazione di una pace vera e stabile: i servi vi si ribellano; i servi vengono a essere i depositari della capacità di resistere, della possibilità di opporsi al naufragio nell'innaturale e nel disumano. E però, sino a quando alla base del sistema rimanga non criticata e intatta la forma sociale dello sfruttamento, la rivolta sacrosanta del servo può esprimersi soltanto come *uccisione del signore*: ossia, e più precisamente, come la liquidazione semplice di esso e la distruzione del suo mondo e dei suoi valori.

Poichè il servo rimane servo (poichè il lavoro rimane sfruttato), nessun vero ideale umano — nessun ideale, cioè, che sia omogeneo e conforme all'intera natura dell'uomo — può essere sostituito a quello tipico, e parzializzato, dell'ordinamento signorile; al contrario, vi si può sostituire soltanto, e in una forma brutale, unilaterale e violenta, l'ideale stesso del servo. Non più la libera e metaeconomica attività del signore, ma il *lavoro*, il lavoro materiale e servile, il lavoro destinato esclusivamente a soddisfare i bisogni della vita fisica, e perciò sfruttato, diviene allora il *fine ultimo* di tutto il si-

stema. E di conseguenza, mentre, a mano a mano, questo viene integralmente ordinato all'allargamento incessante e continuo di quelle possibilità materiali che garantiscono sempre nuove opportunità di impiego all'energia operosa dei servi, l'attività produttiva non viene più legata — come all'epoca del signore — direttamente al consumo, e viene invece a trovare il suo scopo immediato e unico nell'accumulazione del *capitale*. Essa, cioè, può e deve essere immediatamente finalizzata soltanto all'accumulazione generica di quella strumentalità, che è necessaria a rendere economicamente ragionevole l'erogazione della forza-lavoro, e quindi a giustificarne, all'infinito, la richiesta.

A veder bene, rimanendo nel quadro generale dello sfruttamento, non vi può essere altra strada per uscire dalla crisi della società signorile. Ecco perchè, da una parte, la morale, dopo i ripetuti fallimenti incontrati nel voler essere, in modo immediato ed esclusivo, la legge suprema del sistema sociale e del suo assetto, ha dovuto storicamente rovesciarsi e risolversi, con Smith, in economia. Ma ecco perchè, dall'altro lato, la vita sociale medesima si è, per così dire, diminuita e ristretta: si è depotenziata, cioè, perdendo ogni contatto con la libertà dell'uomo, o meglio con l'esplicazione libera e spiritualmente feconda delle sue energie, nella prospettiva e nella ricerca di soddisfare dei bisogni qualitativamente sempre più complessi e più alti. Essa, di fatto, non si è forse definitivamente fissata entro un quadro in cui la produzione per i consumi della vita fisica è diventata, mistificatamente e in ultima istanza, l'unico valore reale, mentre è venuto meno persino quel rapporto con la libertà privilegiata del signore, da cui, se pur in modo deformato, contingente e arbitrario, le proveniva comunque una qualche luce di spiritualità umana?

Certo, a una simile « soluzione » non si è pervenuti nè subito, nè agevolmente, nè in modo spontaneo. Vi si è giunti, anzi, solo dopo essere passati per la disperazione cocente di una serie di disfatte irrimediabili. Alla protesta avanzata dai servi in nome dei diritti di natura, o meglio della *legge naturale*, la stessa religione cristiana ha cercato di dare una risposta, sforzandosi di esprimere e di dar vigore coattivo a una norma capace di regolare la vita del signore e di riscattarla dal suo destino di ozio.

E non basta: un intero assetto sociale non è stato forse costruito sulla base e sullo slancio dell'esperienza cristiana? Tutto il maestoso edificio del medioevo, eretto sulla pietra angolare dell'*investitura*, e nel cui ambito quindi, sotto l'egida dell'Impero e della Chiesa, si è preteso di far coincidere ogni singola situazione signorile con un'esplicita e determinata *funzione sociale*, che altro rappresenta, infatti, se non il massimo tentativo di ripristinare, o meglio di instaurar finalmente un ordine *secondo natura*, in esatta corrispondenza con

la richiesta più profonda e più vera dei servi? Il signore come libero soggetto, non più soltanto di diritti, ma di doveri, e ricondotto perciò entro una *legge comune*: ecco l'aspirazione di fondo della cristianità medioevale, la sua idealità, il suo titolo d'onore, il segreto della sua vitalità rinnovatrice; ma ecco altresì, per generosa che abbia potuto essere, la sua utopia irrimediabile.

Nell'applicarsi totalmente al controllo della figura *socialmente terminale* del signore (di questa origine e conseguenza), di questo principio e risultato ultimo del sistema dello sfruttamento), il grande sforzo cristiano lasciava sussistere, del tutto imm modificata, quella forma sociale di base che, sfruttando e opprimendo il lavoro, costituisce appunto, di un siffatto sistema, la stessa condizione materiale, e quella dunque, in tal senso, assolutamente decisiva. Rimaneva quindi intatto, malgrado ogni intenzione e ogni proposito, il fondamento medesimo del sistema e perdurava immutata la causa delle sproporzioni, degli squilibri, della crisi, che travagliavano in modo irrimediabile l'ordinamento signorile.

Ma allora, l'esperimento cristiano non finiva per ricadere inevitabilmente sul terreno dell'utopia? Non veniva a essere, cioè, la massima e più completa versione di quel tentativo moralistico, della cui impossibilità economica e poi persino ideale si è già discorso ampiamente, e che di fatto deve sempre tornare a rovesciarsi in una ripresa dell'asocialità signorile, in una irruzione dilagante dell'immoralità, in una artificiosa incentivazione del lusso e di ogni possibile superfluità nei consumi? Anche il cristianesimo dunque, in quanto diretto strumento di organizzazione sociale, si è storicamente rivelato come affatto incongruo al superamento di quell'oscillazione ricorrente e continua tra lusso e austerità e poi di nuovo fra austerità e lusso e così via, in cui, secondo la spirale di una circolarità rovinosa, si è consumata lentamente la catastrofe dell'assetto signorile.

E' stata questa, sulla portata e sui limiti sociali del cristianesimo, una digressione soltanto apparente. Essa in effetti doveva servire, e ha servito, a riconfermarci nel convincimento della *necessità storica* che il lavoro servile e perciò l'accumulazione del capitale divenissero, a un determinato punto, il fine ultimo e lo scopo esclusivo dell'intero sistema.

Ma possiamo allora aggiungere subito che la protesta dei servi, per quanto fosse espressione di una sofferta consapevolezza della violazione della legge naturale, per quanto portasse in sè un'esigenza e persino, confusamente e utopisticamente, un programma di trasformazione totale del sistema della vita associata, poteva poi, *nel concreto storico*, funzionare sul serio da strumento di fuoruscita dalla catastrofe dell'ordinamento signorile solo a un patto: solo, cioè, riducendosi a fornire la piattaforma materiale per il trionfo sociale e politico e, prima ancora, per la promozione a classe vera e propria di un particolarissimo gruppo o strato del vecchio *coacervo servile*.

In altri termini, poichè — come si è visto — l'unica via di salvezza stava nello sfuggire al destino di ozio insito nel sistema; e poichè tutto questo, dato il permanere della situazione di base dello sfruttamento, diveniva possibile solamente innalzando a fine ultimo il lavoro servile (l'impiego generalizzato e metodico dell'energia produttiva dei servi), è anche troppo chiaro che mentre l'accumulazione incessante del capitale diveniva la condizione-chiave del nuovo processo, soltanto una determinata forza sociale poteva assumere e mantenere un ruolo decisivo in tutta la complessa operazione di passaggio da un assetto a un altro e nell'edificazione stabile e consolidata del nuovo ordinamento.

Quanti, già nel quadro del mondo signorile, avevano il carico dell'attività economica nel senso di custodirne fino ai limiti del possibile l'efficienza, ma che dunque, in concreto, avevano il compito di assicurare, senza capricciose indulgenze, l'assoluto rigore dello sfruttamento (i maestri di palazzo, gli amministratori, i fattori e i ministri della classe signorile, per sè oziosa e arbitrariamente benevola; e poi i mercanti, gli speculatori sul capitale, i cambia-valute, i banchieri; e poi ancora tutti quelli che detenevano in proprio dei mezzi di produzione e delle possibilità di risparmio, pubblicani, gabellieri e maestri d'impresa e d'arte, artigiani e coltivatori liberi o liberati dai vincoli di un feudalesimo ormai putrescente), ecco che diventano i protagonisti della « nuova epoca »; ecco che si arrogano la funzione di interpretare la *grande protesta*; ecco che si rivolgono ai servi, a quelli che opprimono in modo più diretto e più crudo, affinché finalmente si consumi di fatto l'*uccisione del signore*, e perchè sia finalmente possibile dare mano all'ordinato, economico saccheggio di una ricchezza immobilizzata e inoperosa.

Sono appunto i *borghesi*: sono quella nuova e particolarissima classe, cioè, che si differenzia all'interno dell'indistinto blocco servile, e che se ne distacca e si afferma autonomamente come tale, proprio quando la crisi senza speranza dell'assetto incentrato sulla figura del signore e l'umana rivolta dei servi vengono a porre *in linea di principio* (e a proporre almeno implicitamente) la questione della fine stessa di ogni aspetto di classe e quindi della liquidazione preliminare e necessaria dello sfruttamento, in quanto forma sociale di base.

Ma allora — si badi bene — la borghesia, veramente, non innova nulla; essa semplicemente prolunga e revitalizza ciò che doveva finire, e che anzi la storia aveva già condotto, di fatto, sino alla *possibilità* della sua naturale conclusione: l'ordinamento della società in classi contrapposte, il lavoro come servitù, lo sfruttamento come supporto e radice dell'assetto del sistema sociale. Essa, insomma, riordina le stesse formule, reimpasta la stessa materia per

una costruzione differente; utilizza, per così esprimerci, le medesime pietre per un edificio diverso.

Ora noi non vogliamo davvero affermare, con questo, che il successo e l'avvento all'egemonia di una simile forza fossero storicamente evitabili: oltretutto, verremmo a contraddire clamorosamente tutto ciò di cui abbiamo trattato sin qui. Ma quanto, nel concreto storico, si è rivelato inevitabile, non può certamente essere mai considerato come tutto quello che allo spirito umano era dato di fare; soprattutto non si può mai pretendere che coincida con una totale assunzione risolutrice delle *potenzialità* obiettivamente insite nella situazione determinata. In altri termini, quello che intendiamo sottolineare (e proprio come uno dei momenti decisivi della nostra ricerca) è che nella *soluzione borghese* della crisi del mondo signorile c'è una perdita secca, la quale non è affatto riscattata in misura sufficiente dalla necessità storica del suo verificarsi. Questa, *post factum*, si rivela indubbiamente come imprescindibile e assoluta; ma tutto ciò non infirma in nulla la constatazione che la grande protesta dei servi, condotta in nome della legge di natura, non viene affatto *interpretata* dalla borghesia in tutta la sua profondità, in tutta la sua estensione, in tutto il suo reale significato, e che anzi questa protesta viene deformata e distorta, anche perchè, in definitiva, la si adopera al fine particolaristico, sebbene storicamente obbligato, del trionfo di una classe determinata.

Ma allora, e conclusivamente, si può ben asserire che siamo di fronte all'affermazione di una *sostanziale negatività*, dal momento che il successo della borghesia è condizionato, in ultima istanza, da un'incapacità *generale* a superare la crisi del mondo signorile nei termini e nei modi in cui essa *implicitamente* pretendeva di essere risolta. In altre parole, il fatto borghese si giustifica solo perchè al di fuori di esso si davano, nel concreto storico, unicamente la catastrofe e la decomposizione — in un disordine generalizzato — dello stesso tessuto sociale.

Senza dubbio è questo un aspetto di cui va intesa e sottolineata tutta la rilevanza: tanto è vero che negare la borghesia, senza contemporaneamente farsi carico sino in fondo dei termini reali della crisi, cui essa in qualche modo ha storicamente risposto, significa precipitare di colpo in un barbaro irrazionalismo eversivo, come hanno ben dimostrato e continuano a dimostrare tutti i tentativi improntati a un semplice rifiuto reazionario. Ma tutto ciò, come è chiaro, non vuol dire che ci troviamo in presenza di una effettiva e compiuta soluzione; tutto ciò, invece, conferma la natura di *espedita* che ha il fatto borghese e ribadisce che la giustificazione della borghesia è *puramente* storica e non può essere mai di principio, o, se si vuole, non può in alcun modo dar luogo a una civiltà, ma unicamente a una materiale prosecuzione della vita associata, nella perdita più completa di ogni altro valore.

Le conseguenze di un simile giudizio sulla portata e sulla natura della fase borghese — giudizio che riteniamo del tutto aderente alla sostanza delle cose — sono ovviamente molteplici e di singolare importanza.

In primo luogo, si deve riconoscere che, per così esprimerci, si dà il caso di una vera e propria *chiamata di correo* nei riguardi di tutto il pensiero politico e quindi, in ultima analisi, dell'intero patrimonio culturale, elaborati e accumulati nel quadro e durante il periodo, il ciclo, dell'epoca signorile. In realtà, la cosiddetta *soluzione borghese* ha potuto divenire storicamente inevitabile solo perchè lo sfruttamento, in quanto forma sociale di base, non è mai stato messo in causa, non è mai stato visto nè criticato, da nessuna delle correnti ideali precapitalistiche, come un fenomeno intrinsecamente aberrante. La mancanza infatti di una simile analisi e la conseguente considerazione dello sfruttamento come un aspetto del tutto normale, come una *condizione di natura* almeno per una parte dell'umanità (e in generale per lo svolgersi stesso della vita dell'uomo), non solo contraddistinguono in misura determinante quel pensiero politico e quella cultura, non solo ne denunciano la sostanziale incapacità di riscattarsi a sufficienza da un decadimento a mera *ideologia* del mondo signorile, ma storicamente hanno finito per farli servire da strumenti di preparazione, inconsapevole e involontaria, del successo borghese. Anzi, scoccata l'ora della catastrofe, e quindi della necessità di un assetto diverso, ecco che li hanno addirittura ridotti a mezzi di favoreggiamento immediato della conquista del potere da parte della borghesia; e ciò, come è naturale (dato che si tratta, secondo quel che si è detto, del trionfo di una forza sostanzialmente negativa), attraverso il loro impoverimento medesimo e la loro interna e specifica entrata in crisi.

Basterà forse, in proposito, soffermarsi sul caso, senza dubbio particolarmente significativo, del cristianesimo, il quale — come *sistema di pensiero* — ha finito per rappresentare incontestabilmente, sotto tutti gli aspetti e in tutti i campi, la categoria ideale decisiva e direttamente informatrice dell'intero mondo culturale precapitalistico e dunque dell'ideologia della società signorile.

Di fatto, se il cristianesimo, come si è visto, è stato in grado di realizzare la massima mobilitazione di tutte le energie politiche e sociali per il controllo delle posizioni del signore, esso lo ha potuto solo perchè era portatore della novità assoluta di una generale eguaglianza degli uomini in quanto figli dell'unico Padre nei cieli. Ora in questo il cristianesimo veniva implicitamente a porre la condizione stessa di base per una critica e una liquidazione in radice della forma dello sfruttamento. Ma ove poi non si fosse capaci di procedere a un'operazione siffatta (e tutto il pensiero della cattolicità medioevale fornisce la testimonianza che non se ne è stati capaci), il cristianesimo veniva invece a determinare obiettivamente una delle dimensioni essenziali per l'avvento della borghesia, la quale, per il suo

affermarsi, ha bisogno non solo del permanere dello sfruttamento, ma anche di una parità formale degli individui. Solo così, infatti, diviene possibile emancipare il servo dalla sua situazione di sudditanza esplicita, codificata e legale, e, facendolo divenire un libero lavoratore, elevare la sua attività e l'esercizio di essa a scopo ultimo dell'intero sistema. In tal senso, e dato il limite che abbiamo sottolineato, il cristianesimo ha finito per essere, *storicamente*, il preparatore della borghesia. E però, affinché espletasse un simile compito, è stato necessario che, in concomitanza con la crisi estrema dell'ordinamento signorile, il cristianesimo si restringesse e si impoverisse: è stato necessario, insomma, che venisse a perdere la fiducia nell'integrità e incorruttibilità sostanziali della natura umana, e perciò il senso della legge e delle gerarchie naturali, e quindi ancora il concetto di una qualsiasi comunità naturalmente omogenea e organicamente ordinata nella prospettiva del bene comune. Soltanto in questo modo, invero (e cercheremo subito di vedere il perchè), si venivano a riunire, nel concreto storico, tutte le condizioni necessarie e sufficienti al passaggio dall'assetto signorile a quello borghese.

In ultima analisi, il cristianesimo, con la Riforma, si riduce (e riduce l'uomo) a un attivismo *esclusivo* e perciò a un individualismo esasperato, resi necessari da un concetto della natura umana come mera corruzione, e resi possibili, esaltati e confermati da un rapporto non tanto diretto, ma *assolutamente* personale, e quindi ineffabilmente privato e non giudicabile in alcun modo, tra il singolo e Dio. Ora, come non accorgersi che, così ridotto, così immiserito, il cristianesimo è divenuto non più soltanto l'obiettivo e involontario preparatore, ma il promotore immediato, oramai, del trionfo della borghesia?

*In primo luogo*, difatti, una volta raggiunta la condizione peculiare che è stata adesso descritta, finiscono per esistere due sole possibilità di sfuggire a un dissolvimento anarchico della vita associata: o si riesce a sostenere, cioè, la mera affermazione di una norma arbitraria, fondata sulla forza politica in quanto tale (e qui il signore hobbesianamente si capovolge nella mostruosa sacralità del *Leviathano*, oppure si fornisce all'attività umana (la quale rimane pur sempre entro lo stampo deformatore dello sfruttamento, ma che adesso è libera da ogni legge definita e specifica, da ogni scopo e valore obiettivi, e che perciò è divenuta generica e indifferenziata) quell'unico ordine che è per essa accettabile e che può quindi concretamente sopportare. E quale ordine, perciò, se non quello che deriva dallo sforzo metodico di garantirle la condizione materiale, il mezzo, del suo esercitarsi; se non quello, dunque, che discende dal perseguimento rigoroso del massimo possibile di accumulazione; se non quello infine — esclusivamente e chiusamente *economico* — che può essere assicurato soltanto dalla borghesia? Quale poi delle due pos-

sibilità debba storicamente prevalere, sino a sostituire e a liquidare l'altra, non può davvero esser dubbio. Solo la seconda possibilità, solo la soluzione pienamente e omogeneamente borghese, si presenta infatti, tutt'insieme, con la caratteristica della forza e con quella del consenso. E d'altra parte, solo la borghesia (e nessun altro gruppo o classe o istituto del sistema sociale) può, in modo organicamente spontaneo, riconoscere e accettare, come fine ultimo della vita associata, la mera attività nel suo aspetto indifferenziato e generico, quell'attività appunto cui è stato sostanzialmente ridotto tutto l'uomo da un cristianesimo depotenziato e avvilito.

Le cose dunque, *in primo luogo*, stanno in questi termini. Ma *in secondo luogo* non è difficile rilevare che, proprio entro un simile quadro, il servo (il quale è stato sempre ed è, di per se stesso, un erogatore di attività individualmente localizzata e tuttavia generica) può finalmente « liberarsi ». La sua legge, infatti, non è divenuta forse quella *comune*? Egli è perciò, oramai, la figura centrale, determinante, pienamente riassuntiva dell'intero sistema; e di fatto mentre assurge, come suol dirsi, alla dignità di « libero lavoratore », viene infine riconosciuto come un *eguale*. Come misconoscere allora che si sono davvero riunite tutte le condizioni per la fuoriuscita dal sistema signorile, o meglio per quella soluzione della sua crisi, che era la sola storicamente possibile?

Così, secondo quel che ci si era proposto, è stato possibile dimostrare — crediamo — la legittimità di quella *chiamata di correo*, di cui sopra si è detto; e mentre si sono rivelate in piena luce quella strumentalizzazione e quella funzione direttamente catalizzatrice a favore del trionfo borghese, che caratterizzano l'intero patrimonio culturale precapitalistico, è stato anche possibile esaminare il processo di impoverimento e di dequalificazione, da cui, nel periodo ultimo della catastrofe signorile, un simile patrimonio viene impetuosamente investito. D'altra parte, un tale processo consegue appunto, in linea logica, dal fatto che l'avvento della borghesia si configura come l'affermazione di una sostanziale negatività.

E però, ci sembra, si è potuto altresì cominciare a vedere in che cosa consista, precisamente e sino in fondo, una simile negatività; o se si vuole, si è finito contemporaneamente per condurre, almeno in una misura iniziale, l'analisi di quella che tra le conseguenze molteplici dell'equazione negatività-borghesia è senza dubbio la più importante, e anzi la sola veramente decisiva. Su un fatto, in altre parole, bisogna porre ora l'accento; su un fatto che, a veder bene, è già affiorato nel corso dell'esame stesso dell'evoluzione, storicamente determinatasi, del fenomeno cristiano.

L'attività genericamente intesa (ma dunque quello che fu sino a ieri, in concreto, il lavoro del servo) e l'esercizio di essa possono divenire lo scopo ultimo dell'intero sistema (così come appunto è

necessario nel quadro della *soluzione borghese*), solo a un costo ben preciso. E il prezzo che bisogna pagare sta tutto nel fatto che il lavoro viene inevitabilmente a perdere ogni sua connotazione di natura. Sta anzi nel fatto che esso viene a rompere ogni suo contatto e legame con l'ordine naturale in un modo che viene a negare e a compromettere la natura stessa dell'uomo.

In sé, il lavoro è semplicemente un'erogazione generica, ma individualmente localizzata, di pratica attività, impiegata efficientemente a un fine determinato. Il carattere di *strumento* gli è dunque essenziale; e sotto tale profilo esso è condizione naturale dell'uomo (di tutti gli uomini) e aspetto necessario della di lui dignità.

Ora, già nell'assetto signorile, il lavoro veniva distorto e avvilito perché era sfruttato: ossia perché, in maniera arbitraria e coatta, veniva destinato esclusivamente alla produzione dei soli beni necessari ai consumi della vita fisica, diventando in tal modo retaggio di una parte soltanto dell'umanità, e precisamente della classe subalterna dei servi. Ma esso allora conservava, almeno, il suo carattere normale di strumento, e rimaneva perciò, non fosse che per un aspetto, nel quadro di un ordine che era ancora secondo natura. Di fatto, sia pure indirettamente, sia pure attraverso la mediazione viziata e contraddittoria del signore, non finiva esso forse per far sempre capo, almeno in linea di principio, a valori genuini e peculiari della vita umana? Il singolo uomo, così, poteva anche essere escluso dalla dimensione di quelle che venivano concepite come le libere e metaeconomiche *attività dello spirito*, poteva anche essere impedito di disporre di se medesimo, perdendo in tal modo la possibilità di essere, sotto ogni aspetto e a tutti i livelli, un soggetto di diritti, poteva insomma, e in una sola parola, essere un servo; ma rimaneva pur sempre, in una qualche maniera, un essere umano. Non coincideva cioè senza residui con il suo operare, con l'atto del suo produrre, e non si concludeva in questo; quando lavorava, lavorava per un perché, che se trascendeva incomunicabilmente la sua individuale capacità di consumo e di fruizione, trascendeva però anche la sua fatica e dava comunque un significato umanamente ragionevole, un indiretto valore, alla sua stessa situazione di creatura sfruttata.

Così erano pertanto disposti i rapporti umani, gli esseri e le cose nel quadro dell'ordinamento signorile: quando appunto lo sfruttamento non determinava la necessità del ricorso alla mistificazione; quando insomma poteva essere ancora una chiara realtà esplicitamente riconosciuta e codificata nell'istituto della servitù, proprio perché non uccideva l'uomo, non lo negava in assoluto, ma lo limitava semplicemente, lo deformava, o per dir meglio lo riduceva in una condizione di sofferenza, di pena. « *Servitus est poena peccati* »: così sostanzialmente ha pensato e sentito, dopo la diffusione del messaggio cristiano, l'intera cultura precapitalistica. I servi erano perciò creature di pena, ma erano, e rimanevano, uomini: immensa riserva, proprio per questo, di aspirazioni alla giustizia, di rivendicazioni del

legittimo e del naturale, di rivolta e di protesta contro ogni meccanismo di degradazione, di decadenza e di morte. E quando il dominio del signore perdette anche il suo ultimo senso, apparve allora, in tutta la sua portata, il valore storicamente decisivo di questa umanità che persisteva nel servo: fu essa che si arrovesciò e si accese in forza rivoluzionaria e che venne a costituire pertanto la prima garanzia di una materiale continuazione della vita associata.

Ma adesso, ma dopo il trionfo della borghesia, tutto questo è radicalmente mutato. Come si è già visto e ribadito più volte, adesso, e cioè nell'ambito dell'assetto borghese, il lavoro (e naturalmente, nel concreto, il lavoro sfruttato, questa pratica attività chiusa e confinata nel breve cerchio della vita sensibile e dei suoi bisogni) ha dovuto assurgere a scopo ultimo e supremo dell'intero edificio sociale, degli sforzi e della storia degli uomini.

Lo strumento dunque, indebitamente e innaturalmente, è diventato fine. E considerando questo capovolgimento incredibile, questo capovolgimento di un materialismo assoluto, si può cominciare a intendere come si esprima e si consumi l'errore della fase storica presente, come si concreti l'orrore disumano del mondo moderno; si può insomma cominciare a vedere in che cosa si realizzi e si fissi la sostanziale negatività della *soluzione borghese*.

Come è chiaro, una siffatta, immediata elevazione dello strumento a fine comporta tutta una serie di conseguenze gravissime, e anzi, secondo ogni logica, tutta una serie di deformazioni micidiali. Un esame minuzioso di esse sarebbe, più ancora che interessante, addirittura essenziale; ma in questa sede è urgente ormai di arrivare al nocciolo del problema, di pervenire cioè all'identificazione e alla analisi di quanto di più decisivo, e di più compiutamente inumano, discende dalla negatività dell'affermazione storica della borghesia.

Annoteremo perciò soltanto di passaggio, e semplicemente *per memoria*, il fatto che, attraverso l'assunzione dello strumento a fine, si viene inevitabilmente a ridurre l'economia a efficienza, e a una efficienza, oltretutto, assolutizzata ed esclusiva perché scopo a se stessa. E' dunque il concetto medesimo di economia che viene falsato in radice, e proprio nel momento in cui pur si finisce finalmente per ammettere in linea obiettiva, contro l'ozio del signore, la necessaria universalità della legge economica, assoggettandole in concreto tutt'intera l'attività umana. E però, per negativo che sia un simile aspetto, è bene aggiungere subito che non ci troviamo ancora di fronte al vero punto della questione.

Così pure, anche se la cosa a prima vista può apparire sorprendente (e scandalosa, per così dire, a una moderna mentalità *di sinistra*), non si fanno ancora i conti con l'ultima essenza del problema della borghesia, nemmeno quando si riconosce che, nell'elevarsi dello strumento a fine, la realtà dello sfruttamento permane tuttavia immutata, proprio per il fatto che è sempre un particolare tipo di lavoro (e precisamente un lavoro ordinato alla sola soddisfazione dei

bisogni della vita fisica) l'unica forma di attività pratica che può essere presa in considerazione. L'esistenza dello sfruttamento, infatti, non costituisce — come può risultar subito evidente — un carattere distintivo e specifico dell'assetto borghese, ma si presenta piuttosto come il tratto comune tra questo ordinamento e quello signorile, come l'aspetto che li rende simili tra loro, e che permette il passaggio dall'uno all'altro, assicurando una certa quale continuità. In proposito, anzi, si può e si deve dire, da un lato, che questo permanere dello sfruttamento è conseguenza diretta dell'assunzione dello strumento a fine; e ciò perché proprio in una trasposizione siffatta consiste, a veder bene, la forma più perfetta di mistificazione del fenomeno stesso dello sfruttamento, e quindi la massima garanzia del suo perdurare, la massima garanzia che il suo problema non venga in alcun modo affrontato e risolto. Ma dall'altro lato, si può e si deve dire, altresì, che lo strumento — il lavoro — in tanto ha potuto essere elevato a fine, in quanto si trattava, nel concreto, di lavoro sfruttato: sicché lo sfruttamento si presenta, sotto questo profilo, come la semplice base, la piattaforma preliminare e necessaria, di quella che abbiamo visto essere l'operazione essenziale e caratteristica della borghesia.

Il lavoro, preso in sé e secondo natura, è semplicemente (lo abbiamo già visto) una erogazione generica e individualmente localizzata di attività pratica. Questa, certo, è ordinata volta per volta, nel tempo, a un obiettivo particolare e specifico (e diviene quindi, via via, sempre determinata); non è però legata in modo permanente e coatto a un solo genere di fini (né dovrebbe mai esserlo), poiché anzi è capace di passare organicamente al servizio di scopi diversi e sempre più alti. Ora, se il lavoro fosse restato, anche storicamente, quello che è secondo natura, esso non avrebbe mai potuto trascendere mistificatamente la sua forma di strumento, proprio perché sarebbe rimasto rapportato e coordinato alla novità specifica del termine della sua operazione, e insomma proprio perché il fine, attraverso il suo stesso rinnovarsi, attraverso la sua incessante crescita di valore, avrebbe potuto riaffermare di continuo, e in misura avvertibile, la decisività della sua presenza.

Ma nell'ambito dello sfruttamento, tutto questo viene compiutamente negato. Innanzitutto, entro questo quadro, si verifica un fatto che è già sufficiente, da solo, a distorcere profondamente ogni *disposizione naturale*: il lavoro cioè rimane stabilmente ordinato a un solo e sempre identico fine, quello della soddisfazione dei bisogni della vita fisica. Ma c'è di più: questo medesimo fine, poiché allo sfruttamento inerisce di necessità un aspetto seccamente coattivo, si presenta al lavoro come qualcosa di esteriore, di estraneo, di non attingibile in modo pieno e diretto. La sua forma, la sua qualità, il suo contenuto intrinseco e intimo appartengono unicamente al signore: questi soltanto li determina, ne gode, ne fruisce.

Nell'ambito dello sfruttamento, insomma, il lavoro, secondo la puntuale intuizione di Marx, è, in senso proprio, totalmente alienato. La specificità dello scopo (di ogni scopo, di quello stesso della soddisfazione dei bisogni della vita fisica) gli è cioè divenuta, per così esprimerci, affatto indifferente.

Ogni e qualsiasi fine è dunque, in quanto tale, non solo distinto, ma separato da un lavoro costretto entro la forma sociale dello sfruttamento. Perciò non soltanto gli si impone genericamente dall'esterno, fuori cioè da ogni rapporto organico e vivo, fuori da ogni possibile incorporazione diretta di valore, ma anche, e soprattutto, gli si ripresenta di continuo come genericamente identico, come genericamente immutato e immodificabile: gli si presenta cioè come un *servizio*, e quindi come qualcosa di specificamente insignificante. Del resto, in simili condizioni, che altro mai viene a essere il fine se non l'espressione del limite stesso entro cui il lavoro è configurato e fissato dalla coazione sfruttatrice?

Ecco perché, nel quadro di un sistema fondato sullo sfruttamento, ogni fine immediato e diretto del lavoro viene meno: esso scompare, in quanto è già contenuto, implicitamente e a priori, nell'atto stesso del produrre, o meglio, in quanto è la *meccanica*, necessaria e non distinguibile conclusione dell'operazione produttiva. Ma ecco allora perché il lavoro sfruttato è pronto ad assurgere a fine; ecco perché l'ordinamento signorile, nel suo vizio di fondo, prepara quello borghese, mentre questo ne ribadisce, e anzi ne aggrava oltre ogni termine, la deficienza e la stortura essenziali. Di fatto, sempre nel quadro di un sistema fondato sullo sfruttamento, ogni vera e propria finalità — lo si è già stabilito — si riassume e continua a sussistere nella figura del signore, e perciò, rispetto al lavoro, è sempre e soltanto mediata, così come, sul piano della concretezza effettuale, viene a essere *unicamente possibile*, e rimane comunque sempre subalterna all'arbitrio e addirittura al capriccio. Ma in ogni caso, non diviene adesso anche troppo evidente tutta la portata micidiale, tutto il significato universalmente rovinoso, dell'*uccisione del signore*, che tuttavia è aspetto sostanziale e ineliminabile della rivoluzione borghese, e che pure — giova riaffermarlo — si è presentata storicamente come un evento che non ammetteva alternative? In realtà, scomparso il signore, e perdurando lo sfruttamento, anche tutte le finalità possibili e ipotizzabili sono venute a cessare nel sistema; se ancora ne esistono, esistono in modo accidentale, intermittente, precario: esistono insomma perché, malgrado tutto, malgrado ogni deformazione storica, la natura umana *in sé* non può esser corrotta e quindi traluce sempre nell'uomo.

Così, si può davvero concludere che, con l'*uccisione del signore* e col pieno trionfo della borghesia, si sono realizzate storicamente tutte le condizioni dell'assunzione dello strumento a fine. E in effetti, a veder bene, una simile distorsione, un capovolgimento siffatto possono verificarsi solo quando ogni finalità, ogni valore sono, almeno

su un piano sistematico, del tutto scomparsi. Il lavoro, in altre parole, può divenir scopo a se medesimo e perdere in tal modo (mistificatamente) la sua decisiva connotazione strumentale, solo assurdo, e dunque nel vuoto, nell'assenza di ogni effettiva dimensione di valore.

Basta riflettere un solo momento alla natura delle cose, per rendersi conto che l'*unicità* è caratteristica necessaria e determinante del lavoro (ossia dello strumento) come fine. E però, se questo fine è inevitabilmente unico, se esso è assoluto ed esclusivo, si fa chiaro, ci sembra, che nel lavoro viene coattivamente a concludersi e a rinchiudersi tutta la natura dell'uomo, e che il lavoro finisce per diventare l'essenza, il solo carattere distintivo della figura umana. D'altra parte, nella situazione borghese, quando il lavoro (la strumentalità) è divenuto l'unico fine, come potrebbe mai l'uomo tentar di sopravvivere in quanto tale, come potrebbe, cioè, continuare a essere scopo a se medesimo (e sia pure nella maniera più deforme), se non concedendosi ridotto, e poi riducendosi di fatto, a lavoro puro, a pratica attività sensibile, genericamente erogata nell'indifferenza, nell'insignificanza di ogni finalità specifica, di ogni valore determinato?

Da tutti i punti di vista, dunque, questa riduzione dell'uomo a pratica attività sensibile, a genericità strumentale, appare la conclusione ultima, il termine obbligato, dell'ordinamento borghese. Per salvarsi dalla catastrofe non evitabile della società signorile, questo, d'altro canto, è stato il prezzo che storicamente si è dovuto pagare. Ma tutto ciò che mai significa, in concreto, se non la liquidazione di un aspetto essenziale della dimensione propriamente umana, mentre si viene semplicemente a conservare la sola esistenza materiale dell'uomo, la sua fisicità?

E' a questo punto che diviene finalmente possibile dar inizio a quel ragionamento conclusivo, che può condurre ad afferrare e a comprendere la vera portata — e l'essenza intima — della negatività della *soluzione borghese*.

Tale negatività consiste innanzitutto nell'*universalizzazione della situazione servile*: emancipata, questa, è vero, dalla sua concreta e originaria subordinazione al signore, ma, proprio per quest'ultimo motivo, privata anche di ogni possibile riscatto attraverso il fine, separata da ogni pur mediata prospettiva di valore, e quindi resa assoluta e comune. E in realtà, con la borghesia si determina effettivamente il dominio generalizzato di quella specifica forma sociale che è lo sfruttamento.

Più nessuno può sfuggirvi, più nessuno vi sfugge. Non evidentemente i proletari; non evidentemente tutti coloro che, per una ferrea e completa esclusione dalla proprietà del capitale, e perché anzi direttamente e fisicamente ordinati alla sua produzione, al suo continuo allargamento materiale e tangibile, sono chiamati a for-

nire, come già i servi, ma in un modo ben più efficace e metodico, quel nuovo e specifico *plus-lavoro*, che è adesso rigorosamente calcolabile in termini di efficienza, e che è perciò in primissima linea, e sotto ogni aspetto, indispensabile al sistema.

Non sono dunque liberi dallo sfruttamento — ed è anche troppo ovvio — i proletari, i membri tutti della classe economicamente e proprietariamente subalterna; ma non lo sono nemmeno quelli della classe che, sul piano della proprietà e dell'economia, rimane dominatrice. Tutti costoro, come già vide esattamente Marx, non sono e non possono essere che gli obbligati custodi, i *funzionari* (ma quindi i servi) di quel processo di accumulazione che è destinato, in linea di principio e di fatto, a estendere di continuo, ad allargare all'infinito, la possibilità, l'opportunità materiale di impiego della generica energia produttiva dell'uomo, e dunque, per adoperare un termine quanto mai perspicuo e preciso di Marx, della forza lavoro, ossia del lavoro sfruttato. Asserviti allo sfruttamento, alle sue necessità, al suo processo, alla sua dinamica, sono pertanto anche i borghesi.

Ma lo sono altresì, e in pieno, tutti quelli che oggi sono genericamente definiti sotto il termine di intellettuali, e che ieri da cortigiani (ma anche da amici e coadiutori) del signore, partecipavano del suo lusso ozioso (o cooperavano alle sue libere attività metaeconomiche), e godevano in conseguenza, sempre però a capriccio e beneplacito del loro padrone, di una condizione privilegiata: certo ben più risicata e ristretta, ma formalmente simile, in ultima analisi, all'esenzione signorile dalla servitù del lavoro. E' vero: tutti costoro sono stati sin dall'inizio (e del resto rimangono) delle figure sociologicamente ambigue e perciò difficilmente fissabili in una connotazione precisa e univoca. Lo sono stati insomma già allora, ossia lo sono stati nel mondo dominato dalle figure del signore e del servo, e lo sono stati, oltretutto, sotto un duplice profilo.

Da un lato, infatti, il loro rapporto di sudditanza verso il signore, mentre li accomunava ai servi, dava tuttavia loro il diritto, e proprio nell'atto medesimo, di vivere alle spalle del lavoro servile, e dunque di essere una *spesa*, scontabile e sopportabile solo per il fatto che sussisteva un *surplus* accumulato per il signore. E dall'altro lato, se su un piano di principio la loro esistenza, la loro presenza sociale si giustificavano, è vero, in funzione di un'attività, e di un'attività ordinata alla elaborazione di effettivi valori umani, in concreto però, per le ineliminabili componenti di arbitrio e di parassitismo insite nella figura del signore, essi restavano pur sempre legati, in ultima istanza, a una prospettiva di ozio: per cui, di fatto, finivano troppo spesso per dipender soltanto da un'esigenza di lusso, e quindi da motivi immediati di raffinatezza, di prestigio, di eleganza, o addirittura di gioco. Così, la realtà dello sfruttamento, già allora, già nel quadro del mondo signorile, viziava e deformava la situazione di quelli che oggi vengono definiti intellettuali, dal momento che quanto era pre-

supposto in linea di principio, veniva metodicamente compromesso nei fatti, e sovente del tutto liquidato.

Ma — bisogna adesso domandarsi — che cosa hanno mai guadagnato gli intellettuali, gli antichi cultori delle attività liberali e civili, delle « *humanae litterae* », dall'*uccisione del signore*, dal trionfo della borghesia, da quel generale e inevitabile accadimento storico per cui il lavoro del servo è assunto a fine supremo del sistema e si è determinato, in conseguenza, il dominio economico del momento dell'accumulazione?

Innanzitutto, sotto l'aspetto più strettamente economico-sociale, non si è davvero realizzato alcun superamento di sostanza della loro ambiguità originaria; e in ogni caso, si può dire senz'altro che nella misura in cui una qualche modifica è realmente avvenuta, questa si è sempre verificata nel senso di accentuare l'incidenza del fenomeno dello sfruttamento sulla condizione degli intellettuali. A somiglianza di ieri, infatti, a somiglianza di quanto accadeva nel quadro del mondo signorile, essi, di fronte alla maestà del capitale, si accomunano ai salariati, e tuttavia vivono del *plus-lavoro* di questi: secondo l'intuizione, ancora una volta esatta, di Marx, rimangono insomma una *spesa*. E però questa verrà avaramente scontata o affrontata prodigalmente, a seconda delle necessità di equilibrio del sistema, e dunque delle esigenze del meccanismo accumulativo: a seconda del fatto, cioè, che si abbia bisogno di aumentare rapidamente la quantità di capitale disponibile, o che ci si trovi in presenza di una « eccessiva propensione al risparmio ».

Si osservi bene, allora: da un lato, *austerità* e preordinata *incattivazione dei consumi* rappresentano ormai, anche in sede scientifica, le due alternative regolatrici del processo economico moderno. Ma poiché questo si fonda essenzialmente sullo sviluppo (in volume o in intensità, poco importa) del lavoro dei salariati, ossia del lavoro ordinato univocamente e direttamente all'accumulazione, all'allargamento del capitale, e quindi rigorosamente sfruttato, risulta subito chiaro che quelle due alternative sono comandate, in ultima analisi, dalla necessità di garantire la dinamica stessa dello sfruttamento. Dall'altro lato però, e nell'atto medesimo, le due alternative incidono in primissima linea sulle dimensioni, sui margini di sopportabilità (o meglio di utilità) della spesa rappresentata dagli intellettuali, da tutti i cosiddetti « produttori di servizi », e cioè dai vari strati e gruppi definiti « intermedi ». Esse, insomma, regolano le condizioni di vita e dunque i limiti — più o meno larghi — della presenza stessa nel sistema di tutte queste configurazioni e stratificazioni sociali.

Avevamo pertanto ragione nel sottolineare che in periodo borghese, anche sotto lo stretto profilo economico-sociale, si accentua la dipendenza degli intellettuali dalle peculiari necessità, dalla logica

interna e addirittura dalle vicende cicliche del processo dello sfruttamento.

E' vero: la loro ambiguità originaria rimane, nella sostanza, immutata. Essi restano infatti, di fronte al capitale, di fronte al nuovo padrone, in una posizione di tipo servile, nel mentre continuano a rappresentare una spesa che può esser pagata soltanto dal *plus-lavoro* di quanti vengono rigorosamente sfruttati. E tuttavia essi possono godere di condizioni di lusso, o posson versare in una situazione di ristrettezza o di austerità, possono moltiplicarsi in spensierata e fastosa sovrabbondanza, o possono ridursi di numero fino all'osso (tanto quanto basti, cioè, al semplice adempimento di funzioni veramente indispensabili), non per il capriccio o comunque per la libera volontà del signore, ma perché così viene imposto, nella alternanza automatica dei suoi « momenti di sistole e diastole », dalla legge di sviluppo del meccanismo dello sfruttamento. Perciò, pur continuando a esistere e a prosperare soltanto a spese e sulla base del *plus-lavoro* degli sfruttati, gli intellettuali sono stati materialmente asserviti alle esigenze del processo dell'accumulazione (dello sfruttamento), conforme al principio istituzionale e costitutivo della *soluzione borghese*, che ha eretto il lavoro del servo a fine ultimo dell'intero sistema.

Tutto questo — lo ripetiamo ancora una volta — risulta con chiarezza esaminando lo stato delle cose semplicemente da uno stretto punto di vista economico-sociale; ma *l'uccisione del signore* ha avuto delle altre e ancor più gravi conseguenze: ha avuto cioè delle conseguenze determinanti anche sulla sostanza interna e insomma sul contenuto medesimo dell'attività dell'intellettuale.

In un mondo dove lo strumento è divenuto fine (e perciò l'unico fine), e dove l'uomo si è conformemente ridotto a pratica attività sensibile, quali possono mai essere le operazioni dirette a elaborare dei valori; quelle operazioni che sole, come già abbiamo visto, giustificavano ieri, nel quadro dell'assetto signorile, l'esistenza di un ceto come quello degli intellettuali, nettamente differenziato e distinto da tutti gli altri raggruppamenti sociali? Ovviamente, operazioni di tal fatta non possono darsi più.

Quella volontà libera e disinteressata, che è condizione e risultato a un tempo dell'amore del fine per il fine, e che è stata appunto l'indimenticabile segno di nobiltà del mondo signorile, ieri, è vero, data la posizione privilegiata e parassitaria del signore, rischiava continuamente di capovolgersi, e alla fine si arrovesciava sempre, di fatto, in arbitrio assoluto e incondizionato, in capriccio, in indifferenza, e poi in ozio; ma oggi, dopo il trionfo della borghesia, dopo l'assunzione compiutamente materialistica della strumentalità a scopo unico e supremo dell'intero ordinamento sociale, quel tipo

di volizione (la sola veramente umana) non ha nemmeno più la possibilità di cominciare a manifestarsi. Essa è venuta meno, è stata soppressa in radice, è storicamente scomparsa. E naturalmente è venuta meno, nell'atto medesimo, la ragione stessa che giustifica la esistenza e la figura dell'intellettuale.

Ecco perché, nell'ambito dell'assetto borghese, gli intellettuali rappresentano sempre un'incongrua e ingombrante superfluità, mentre, quando dominava il signore e lavorava il servo, potevano anche non essere — e per lunghi periodi non sono stati — la mera espressione di una situazione di lusso, di decadente raffinatezza e di gioco. Ecco perché oggi, appunto per sfuggire — o così si direbbe — a una condizione siffatta, che diviene alla lunga di un'assoluta insopportabilità umana, una parte sempre più larga di essi si riduce entro i limiti della figura del *tecnico*. E in realtà essi stabiliscono di partecipare, nella forma più diretta e più chiaramente subalterna che sia loro possibile, al processo di produzione, di accumulazione, di allargamento del capitale (e dunque a quel processo medesimo, si badi bene, che non solo riproduce di continuo, ma esalta a fine supremo lo sfruttamento), poiché ormai avvertono di poter riacquisire solamente così una situazione sociale che non sia inficiata da una disperata e insuperabile futilità. Ecco perché, infine, quanti ancora resistono su quelle posizioni che, non senza dileggio o malinconica rassegnazione, vengono dette umanistiche, sono investiti e sommersi da una crisi che non ha sbocco.

Tra questi, infatti, alcuni, che di giorno in giorno crescono di numero (e che rimangono forse i migliori), si chiudono nei riti minuziosi (e sottilmente angosciati) di quella vera e propria forma di culto, tra pietosa e funerea, che è la filologia, nel tentativo illusorio di mantenere ancora un qualche commercio con dei valori, e conservando invece solamente un contatto con le loro semplici spoglie, con la mera formula materiale, ormai definita e conclusa, della loro apparizione storica. Altri, al contrario — e sono naturalmente i più — rimangono, per così dire, nella mischia: non si rifugiano cioè nel passato e si rifiutano di disinteressarsi della vita del tempo e della condizione storica dell'uomo. Ma viene allora a cadere, di fronte a essi, ogni possibile schermo che valga a nascondere, o anche a mistificare, la riduzione effettiva dell'umanità a pratica attività sensibile. E a questo punto, o si riconosce che è necessario respingere un decadimento siffatto (e quindi si ammette, nell'atto medesimo, che la *soluzione borghese* è stata sostanzialmente negativa), ovvero lo si deve accettare; e poiché lo si accetta in quanto intellettuali, lo si può accettare soltanto come un *valore*.

Ora, nel primo caso, nel caso del rifiuto e della critica, ove mai si fosse dato storicamente, si sarebbe aperta senza dubbio tutta una prospettiva rivoluzionaria che avrebbe obiettivamente coinciso con una vera ripresa culturale. Ma è con il secondo caso che bisogna fare i

conti; è il caso dell'accettazione e della passività storicista, il solo che si sia verificato effettivamente, almeno sino a oggi, nel concreto storico; e sotto questo profilo, la parabola può dirsi davvero conclusa.

Lo strumento, che era già divenuto l'unico fine, viene vissuto adesso come un valore. Il dominio generalizzato dello sfruttamento — inerente al fatto stesso dell'assunzione del lavoro servile a scopo supremo dell'intero sistema sociale — ha dunque raggiunto, con il tradimento e la resa degli intellettuali umanisti, il suo limite massimo, il limite della più completa e ribadita e assoluta universalità. E allora, in un simile quadro, si è anche potuta avere, dato che si era elevata la strumentalità a valore, una certa vita della cultura, ma questa, ovviamente, ha assunto via via delle forme sempre più innaturali e mostruose.

La filosofia (e anche qui l'intuizione di Marx si è rivelata esatta) ha semplicemente cessato di essere: non si può più, infatti, parlare dell'uomo, quando si sia accettata, anche implicitamente, la sua riduzione storica a pratica attività sensibile; e se si insiste, se malgrado tutto se ne vuole ancora parlare, subito si mistifica la connotazione storicamente concreta della sua esistenza, e si pongono quindi irrimediabilmente in crisi la pienezza e la coerenza stessa del discorso filosofico.

Così pure, le grandi discipline scientifiche dirette a indagare le forme diverse, autonome, specificate dell'agire umano, e a riconoscere le leggi, quelle discipline che appunto venivano un tempo definite le *scienze morali* (il diritto, l'economia, ecc.), a poco a poco si sono risolte, consapevolmente, in *mere tecniche*, ossia in utili analisi delle regole che, stabilita un'acconcia ipotesi di lavoro, possono meglio garantire l'efficienza dei comportamenti di una umanità che ha perduto, per definizione, ogni sua sostanza etica. E del resto, quale valore, quale oggettività, quale contenuto autonomo, quali dimensioni distinte e specifiche, quali leggi interne, organiche, sue proprie, può mai avere l'agire dell'uomo, quando questi sia stato ridotto entro quella particolare figura di cui, come già si è visto, non può darsi filosofia (e neppure quindi discorso morale) poiché è mera genericità immediata, poiché è soltanto pratica attività sensibile?

Di fatto però — si badi bene — affinché continui a sussistere, e pur nei limiti suddetti, una certa vita culturale, non basta che la strumentalità sia elevata a valore. Di fatto, in tanto possono ancora sussistere le formule, i moduli tecnici del diritto, dell'economia, ecc., in quanto permane altresì, e soprattutto, la *necessità di assicurare attivamente* lo svolgersi del processo dello sfruttamento in tutta la sua efficienza e la sua pienezza. Tutto ciò significa (né si viene a contraddire, con questo, a quanto si è affermato più sopra) che, per esclusivizzato, univoco e radicalmente antiumano che sia, continua comunque a sussistere un certo qual fine, che è senza dubbio rapportato e le-

gato in modo stretto a quello della universalizzazione dello sfruttamento, e che però, in qualche modo, è distinto da esso. In altri termini, solo perché non si dà unicamente l'universalizzazione dello sfruttamento (ossia il passaggio della strumentalità a massimo e unico scopo), ma anche il bisogno di un'*attiva garanzia* di tutto questo; solo perché insomma, accanto allo scopo cui è ordinato *obiettivamente* e *meccanicamente* il sistema, esiste ancora, e sia pure nei limiti adesso definiti, un fine *vero e proprio* (che cioè può essere e può non essere raggiunto, e che quindi presuppone e pretende di continuo delle scelte, un intervento *libero* e consapevole, un atto di volontà quale è peculiare dell'uomo), possono permanere e di fatto permangono le *parvenze* di quelle che furono le *scienze morali*. E' chiaro infatti che a un simile fine si debbono pure laboriosamente ordinare e armonizzare acconciamente le singole unità umane in quanti tali, e che ciò, come è ovvio, può realizzarsi soltanto secondo schemi e regole che siano formalmente comprensibili per l'uomo, e che pertanto siano omogenei, anche se di necessità solo tecnicamente, alla sua natura.

Esiste dunque ancora, all'interno del mondo moderno, e anzi come aspetto cospicuo della stessa *soluzione borghese*, un'apparenza di umanità, un fantasma di ordinamento civile, e quindi una vita, ma del tutto svuotata e spettrale, della cultura. E però, proprio qui veniamo finalmente a toccare con mano il punto nodale, e anzi il fulcro e la sostanza a un tempo, di tutto quel processo di deformazione e di snaturamento della cultura, che è derivato necessariamente dalla resa degli intellettuali umanisti di fronte alla riduzione della figura umana a pratica attività sensibile. Una conseguenza logica discende infatti da quanto si è detto sin qui.

Quel fine che — come si è visto — ancora consente e richiede il permanere di alcune forme culturali (anche se naturalmente risolte in vuote formule tecniche); quella *garanzia attiva*, cioè, della dinamica dello sfruttamento, che è il solo fine capace di comportare delle scelte, delle libere azioni umane, e che è quindi il solo fine *vero e proprio* che ancora sussista, viene dunque a coincidere esattamente — e lo abbiamo già sottolineato — con l'obiettivo stesso di garantire il sistema.

Questo, in effetti, nella misura in cui non raggiunga o addirittura non persegua più lo scopo supremo e unico al quale rimane ordinato, non può che decomporsi progressivamente, sfaldarsi e finire. E viceversa, è solo assicurando la compattezza e la stabile continuità del sistema che si può proteggere accortamente, nei modi più acconci, il gioco dei suoi meccanismi e la logica delle sue strutture, e che diviene quindi possibile salvaguardare in concreto il processo dello

sfruttamento, garantendogli sempre quel massimo di pienezza e di efficienza, che costituisce via via il suo *optimum* storico.

Ma allora, in altre parole, quando si è pervenuti a cogliere l'unico fine *vero e proprio* che possa ancora esistere all'interno della *soluzione borghese*, si è individuato, in ultima analisi, un fine ben determinato nel suo genere: non si è fatto altro, né più né meno, che identificare un fine di esplicito ed esclusivo *carattere politico*.

Le conseguenze di tutto ciò sono di decisiva importanza. E' chiaro, innanzitutto, che una sola è l'azione umana la quale possa essere ordinata a un simile fine e possa realizzarlo di continuo: è quella appunto che si configura e si specifica sempre come un'azione politica, come un'azione di *potere*. Nel quadro borghese, dunque, i politici vengono a essere i soli individui liberi, i soli cioè che perseguono un obiettivo, da cui sono implicate delle scelte reali e storicamente imprevedibili; non delle scelte insomma che sono soltanto apparenti, come quelle che, nel concreto, vengono predeterminate o addirittura dedotte in modo diretto e meccanico dall'esistenza di fatto del dominio universale dello sfruttamento.

Essi, i politici, sono pertanto i soli a essere liberi; ma non perché possano fare cosa diversa dal garantire il sistema dato (se lo potessero, sarebbero, oltre che dei politici anche — e nel senso esatto della parola — dei rivoluzionari), bensì perché sono i soli intellettuali, la cui operazione condiziona in modo necessario ed effettivo (e non patisce semplicemente) la realizzazione e il mantenimento di quel passaggio dello strumento a fine, in cui sta l'essenza ultima dell'assetto sociale moderno. Così, proprio nella politica permane e resiste l'estrema possibilità di vita della libertà; naturalmente però in quei limiti (di colpo soffocanti) e in quelle forme (quasi immediatamente abnormi), che non possono non determinarsi quando vengono negate, o rese vuote di ogni valore, tutte le altre dimensioni della storia e dell'agire dell'uomo.

Ma allora, appunto per tutto questo, si deve riconoscere subito che quel minimo di vita culturale che ancora resiste nelle condizioni borghesi (lo spettrale residuo di una cultura ormai ridotta a formula tecnica), in tanto perviene a sussistere, in quanto e solo in quanto è richiesto, è preteso per i suoi propri scopi, dalla politica. In altri termini, quella cultura, storicamente, ha un'esistenza soltanto strumentale, e per di più in un senso ben determinato e specifico: è *instrumentum regni*, generalissimo strumento di governo, duttile strumento politico. Insomma, se nel suo contenuto interno è scaduta a tecnica, nella sua funzione esteriore e pubblica, nella sua operazione storica, nel suo significato sociale, essa è diventata *ideologia*.

Inventori, operosi artefici di miti al servizio — poco importa se consapevole o inconscio — del potere, dell'autorità politica, questo sono divenuti, secondo la parabola di un destino inevitabile, gli intellettuali umanisti. E in realtà, quali che siano le intenzioni o gli sforzi, l'aspetto ideologico si accompagna irrimediabilmente a tutte le loro

elaborazioni, ed è anzi, socialmente, la forma obbligata di ogni loro prodotto.

Appare così, ancora una volta, quanto sia pertinente e acuta la indagine di Marx in merito alla situazione concreta cui la borghesia riduce l'uomo e la società umana; ma viene a risultare altresì come sia necessario, e possibile, apportarvi una qualificazione decisiva. Di fatto, persino quella concezione che si colloca agli inizi del pensiero marxiano (e che però ne rappresenta anche la sintesi ultima, il vero e proprio suggello) può adesso rivelare per intero, e in maniera inequivoca, il senso in cui è pienamente esatta.

Le varie espressioni culturali (e i diversi istituti) che, accettando la *soluzione borghese*, riescono a sopravvivere, ma solo nella loro parvenza, entro un simile quadro, sono veramente, cioè, soltanto dei « semplici modi particolari della produzione », senza alcuna loro validità interna, senza alcun proprio peculiare valore: sono insomma, in tutta l'estensione e la pregnanza del termine, delle mere « sovrastrutture ». Ma al punto in cui siamo giunti, siamo anche in grado di vedere e di sottolineare che la possibilità dell'apparizione di quei « modi particolari », di quelle « sovrastrutture », non deriva affatto, al contrario di quanto riteneva Marx, dall'esistenza della proprietà privata.

Secondo il pensiero marxiano, quest'istituto sarebbe l'unico a sfuggire a quello svuotamento sovrastrutturale di cui patiscono, entro l'ordinamento borghese, tutte le altre forme della vita civile, e sarebbe anzi la ragione e l'origine di un simile processo. E però, come ci sembra ormai chiaro, se la proprietà privata, nella sua distorsione signorile, è decisiva per dar vita e sostanza a quella specifica forma sociale di base che è lo sfruttamento, non può certo fondarne e garantirne l'universalizzazione, o meglio il dominio generalizzato.

In effetti, quando un tale fenomeno si verifica (e ne abbiamo visti e analizzati il come e il perché), una sola è la realtà che può eludere ogni subordinazione *immediata* e *diretta* allo sfruttamento, anche se ovviamente rimane al suo servizio e vale a sanzionarne e ribadirne la presa su tutta la vita sociale e sulle varie forme di questa. E' — secondo quanto si è già dimostrato — la realtà del potere: la realtà, cioè, di una *ragione politica*, la quale appunto riesce sempre a piegare la proprietà stessa (dopo che questa si sia fissata nella sua deformante figura borghese) in modo da ordinarla allo scopo univoco e profondo del sistema. Proprio per questo, anzi, mentre la riduce di fatto a semplice mezzo del processo di accumulazione (e la giustifica soltanto sotto un tale profilo), la svuota poi, in definitiva, di ogni suo contenuto specifico, e così, a differenza di quanto accadeva nel mondo signorile, le impedisce di continuare a essere *stabilmente* la base della libertà (sia pure privilegiata e individualistica) del privato, la condizione materiale per un perseguimento autonomo (anche se arbitrario) di tutti i possibili fini.

Ma come non accorgersi, allora, che nella resa degli intellettuali umanisti, nel fatto che essi cercano di vivere come un valore la riduzione dell'uomo a pratica attività sensibile, c'è addirittura qualcosa di più della stessa conferma, piena e definitiva, del dominio generalizzato, universale, dello sfruttamento? Sì, è vero: il prevalere sempre più massiccio — tra le file degli intellettuali — dei tecnici e dei cosiddetti produttori di servizi; il ripiegare di molti, di troppi, verso il rifugio nobile e schivo, ma sterile, della pura conservazione filologica; il silenzioso, squallido venir meno di ogni ricerca e di ogni espressione di vera e propria filosofia; lo svuotarsi, infine, l'im-miserirsi in semplici moduli utilitari di tutte le forme della vita culturale, costituiscono senza alcun dubbio, nel loro insieme, il segno e la verifica, assolutamente probanti, dell'estendersi della presa dello sfruttamento su ogni punto e su ogni aspetto della realtà umana e sociale; anche su quelli che pur sarebbero per natura i più alieni dal soggiacervi. Ma questo, ormai lo si può dire, non è ancora tutto: il dominio generalizzato, universale, dello sfruttamento, ecco che si corona — e in definitiva si risolve — in quello, indiscriminato e incondizionato, della politica.

Poiché infatti « la religione, la famiglia », la proprietà, « il diritto, la morale, la scienza, l'arte, ecc. non sono che modi particolari di produzione », non sono che « sovrastrutture » (e nel senso già prima precisato); poiché insomma quel tanto di cultura, che ancora residua nelle condizioni del mondo moderno, può sussistere esclusivamente come ideologia, e cioè come semplice mezzo di governo, come *instrumentum regni*, due sole realtà permangono, in ultima analisi: una umanità scaduta a pratica attività sensibile e, quale unico fine vero e proprio, e perciò quale unico vero valore superstite, il potere. Si viene così a scoprire, a rivelare finalmente l'essenza di quell'assetto del sistema sociale, alle cui origini sta, insuperata e compiutamente determinante, la *soluzione borghese* della crisi del mondo signorile: come ormai può essere chiaro, questa essenza non è altro che il *totalitarismo* nella sua accezione più piena, più profonda e più vera.

Dobbiamo anzi aggiungere subito che questo è l'unico totalitarismo che sia propriamente tale, l'unico che sia realmente universalizzabile e che possa affermarsi in modo effettivo e stabile nel concreto storico, l'unico non forzoso ma organico, non soggettivamente violento, ma obiettivo e spontaneo: il solo insomma che, procedendo di pari passo con la progressiva affermazione dell'assetto sociale moderno sui residui di quello signorile, può costituirsi come universale, permanente e assoluto. Illimitato e onnicomprensivo dominio dello sfruttamento e pienezza, razionalità, del fenomeno totalitario sono dunque le connotazioni decisive del mondo moderno: sono, appunto, le due caratteristiche necessarie e sufficienti a contraddistinguerlo e a definirlo nella sua struttura essenziale.

Non si creda che, ove si rimanga incapaci di criticare e di trascendere la forma sociale di base dello sfruttamento, se ne possa poi respingere l'ultima e inevitabile conseguenza totalitaria. *Principiis obsta*. E invero, una volta chiusa senza speranza ogni prospettiva di reale rivoluzione — come si è verificato di fatto con il tradimento e la resa degli intellettuali umanisti —, i vari tentativi di difendere e di promuovere un qualche valore diverso da quello del potere (e di un potere ordinato alla sua naturale funzione di garanzia del fine ultimo del sistema in atto), debbono tutti necessariamente risolversi in una intrapresa sciagurata e impossibile: quella, appunto, di ostacolare e di impedire la normale evoluzione di un processo storico determinato, quando invece se ne sono accettate le premesse specifiche e si vuol continuare, oltretutto, a non prendere in considerazione la possibilità di sottoporle a critica e di superarle. Del resto, la verifica della storia è immediata e puntuale: tutti quei tentativi si sviluppano sempre come avventure disperate, e si concludono, presto o tardi, con dei fallimenti disastrosi.

A veder bene, infatti, tentativi simili possono essere concepiti e portati avanti unicamente se, in un modo del tutto innaturale e violento, la proprietà borghese viene ricondotta ad assolvere a una funzione che poteva essere invece peculiare e omogenea soltanto alla proprietà signorile.

Oggi, ossia nel mondo moderno, l'istituto proprietario — dobbiamo ripeterlo — non può adempiere correttamente e legittimamente ad altro compito, che non sia quello di semplice strumento del processo di accumulazione. Perciò oggi la proprietà, mentre viene ad assumere — malgrado la persistenza di forme privatistiche — una sostanza eminentemente pubblica, rimane ordinata, in ultima analisi, all'impiego sempre più largo e più efficiente della forza-lavoro. Anzi, è proprio nel perseguimento sistematico di questo fine, chiaramente quantitativo, che tanto la proprietà quanto il processo di accumulazione (di cui essa è al servizio) trovano la loro norma, la loro logica ordinatrice e insomma il loro senso.

E però, appunto perché la forma dell'istituto proprietario resta privata, si può pur sempre cercare di costituire la proprietà in bastione di interessi particolari; si può cercare di farne, cioè, la base della libertà, anche se indistinta dall'arbitrio, dei singoli suoi detentori, fornendo così alla classe borghese un supporto materiale del tipo di quello che sosteneva l'aristocratica dignità delle antiche *élites* signorili. D'altra parte, nella situazione del mondo moderno, non appare forse questo l'unico modo per sottrarsi al dominio generalizzato dello sfruttamento, per ristabilire delle individualità libere (e dunque delle possibili fonti di valori) e per rivendicare allora, di fronte e contro la realtà totalitaria del potere, l'autonomia di altre dimensioni qualitative della vita civile?

Che dei tentativi siffatti siano possibili, è più che certo; e si deve anzi aggiungere subito che, *pro tempore* e in misura più o meno ampia, riescono anche sempre ad affermarsi nel concreto storico: essi corrispondono infatti e aderiscono strettamente all'interesse di classe della borghesia, ed esprimono nel contempo, così come è dato di farlo nelle condizioni sociali moderne, un'esigenza insopprimibile della natura umana. Ma è subito evidente altresì il carattere anarchico, o meglio antistorico ed eversivo, di questo ritorno innaturale e violento della proprietà a un modo di essere che era storicamente normale soltanto nel quadro della società signorile. Di fatto, in corrispondenza e in ragione di tali tentativi, una dirompente carica di catastrofe investe e scuote immediatamente il sistema, e alla fine lo sconvolge sempre in ogni suo aspetto.

Innanzitutto, la dinamica accumulativa — poiché si pone ormai al servizio anche di scopi particolari e di classe, e poiché dunque rimane sganciata, almeno in parte, da quel solo fine che, come la giustifica, così le garantisce l'unica sua possibile razionalità interna — ecco che diviene folle e si contorce, si interrompe, si spezza, nei corsi e ricorsi, sempre più gravi, della *crisi*. E non basta: infatti è lo stesso sistema che viene a perdere seccamente la sua ragion d'essere, mentre la comunità sociale si rompe, si scinde in schieramenti antagonisti, precipita nella spirale delle contraddizioni classiste. In realtà, i lavoratori asserviti, i lavoratori salariati, i grandi protagonisti della fuoruscita, storicamente necessaria, dal mondo signorile, sono costretti a constatare che il loro impiego è divenuto un obiettivo del tutto secondario e subalterno e ha cessato di essere lo scopo ultimo e massimo del sistema; e mentre questo smarrisce pertanto ogni logica rigorosamente compiuta e si svuota di ogni significato accettabile, essi avvertono la minaccia di essere odiosamente ricacciati in quella medesima posizione che era loro riservata quando dominava il signore, e che solo appunto la *possibile* virtù del signore — addirittura inconcepibile per principio nel borghese — poteva in qualche modo rendere umana.

Rispondere allora alla sfida classista della borghesia diviene quasi un riflesso, un contraccolpo inevitabile: i lavoratori salariati non possono che contrapporsi radicalmente ai borghesi e a tutti i loro clienti, non possono che separarsi da una comunità, che ha rinnegato la propria legge fondamentale e che è dominata ormai da un brutale egoismo. Non possono, insomma, che organizzarsi per proprio conto, che assumere consapevolmente la loro figura di proletari. Né, in definitiva, ha un'importanza davvero rilevante il fatto che, localmente, essi pervengono a raggiungere il massimo della loro forza, della loro coesione e della loro autonomia in quanto classe, sotto segni diversi e in base a delle ideologie che non solo

risultano differenti, ma che assumono altresì, più che spesso, delle forme tra loro aspramente antitetiche.

La realtà è che, a seconda della situazione storico-concreta in cui si trovano nazionalmente e civilmente inseriti, a seconda cioè della virulenza, della pervicacia e del grado di insopportabilità, che caratterizzano le aspirazioni signorili di quella borghesia cui si trovano di fronte, i lavoratori salariati possono sia mantenersi semplicemente sulle posizioni di un dispiegato e radicale evoluzionismo a carattere trade-unionistico e riformista, sia schierarsi dietro la bandiera del marxismo, ossia della più rigorosa e univoca intransigenza di classe. E però, poiché in quest'ultimo caso si innalzano, rispetto a ogni possibile ambizione signorile della borghesia, sino al livello di un rifiuto assolutamente rigido e completo, essi naturalmente raggiungono qui una posizione nettamente egemonica, che rifluisce poi, come è ovvio, a vantaggio comune dell'intera classe salariata, correggendo, sia pure in modo indiretto, le debolezze delle posizioni *puramente democratiche* e supplendo di continuo alle loro deficienze.

Così, mentre il marxismo si rivela storicamente indispensabile, su scala internazionale, al successo della lotta portata avanti dai lavoratori salariati, questi, di là da ogni frontiera nazionale, di là da tutte le forme e gli interessi locali, finiscono sempre, nella sostanza, per costituire un solo blocco, il quale viene obiettivamente ad assolvere il compito di sanzionare, in maniera attiva e massiccia, quella rottura della comunità civile, che è stata operata dal tentativo borghese. Anzi, poiché i lavoratori salariati prendono atto di quella rottura nella pratica e nella lotta, non solo l'allargano e la rendono drammatica e insostenibile, non solo ne manifestano tutta la tremenda portata e permettono di sondarne gli abissi, ma, con una forza che prima o poi si rivela sempre irresistibile, pretendono e preparano la ripresa dell'andamento logico del sistema: il suo pieno riordinarsi, cioè, a quello scopo ultimo e supremo — l'impiego della forza-lavoro — che è l'unico che gli sia organicamente appropriato.

Certo, questo significa il ripristino tranquillo del dominio universale dello sfruttamento, e, conseguentemente, la riaffermazione di quel potere che ne è la garanzia e che non può non essere totalitario. Ma tutto ciò, almeno, è secondo il corso normale del processo storico dato. Di fatto, se è vero che si perviene politicamente a una conclusione totalitaria, vi si giunge però in virtù di un processo obiettivo e non di un arbitrio soggettivo e tirannico: in modo cioè organico e razionale, non irrazionalistico né violento; e sulla base, infine, non di una esosa, falsa e coatta gerarchia di meri privilegi, ma di una generalizzata democrazia egualitaria, in cui è dunque chiaramente implicito uno degli aspetti necessari di una società ordinata al bene comune.

In tal senso, il blocco dei lavoratori salariati viene a scoprire le carte alla borghesia. Dal momento in cui esso si organizza nella consapevolezza della sua situazione e dei suoi interessi, dal momento in cui acquisisce la sua coesione e la sua autonomia, da quel momento la crisi economica, sociale e civile, scatenata dal tentativo borghese, diviene infatti anche politica, e lo diviene nel modo più diretto e più pieno. La classe salariata, poiché vuole ricondurre il sistema alla sua normalità storica, e poiché quindi ha bisogno di riportare l'istituto proprietario entro la logica del processo accumulativo, deve liquidare o comprimere le pretese signorili dei vari gruppi borghesi. Deve, in realtà, puntare al potere: deve mirare a impadronirsene in maniera esclusiva, o comunque a condizionarlo in una misura determinante.

Può allora la borghesia impedirlo? Può, almeno, scendere nell'arena della lotta politica con qualche solida speranza di successo, se non proprio in condizioni di parità?

La classe borghese non può non avvertire subito che una questione simile ammette una sola risposta. In altri termini, bisogna che essa sia in grado di contrapporre sul serio all'obiettivo necessità storica, rappresentata dal movimento dei lavoratori salariati, un qualche valore effettivo. Bisogna insomma che dimostri di poter dare senso e sostanza a quell'operazione che, come abbiamo veduto, è valsa sin dall'inizio a giustificare umanamente il suo tentativo interessato di prevaricazione signorile: bisogna, cioè, che sia davvero capace di promuovere anche un solo valore diverso e distinto da quello del potere, e cui questo possa servire in modo razionale e organico. Questa — né ce ne può essere altra — è l'ipotesi cui deve aggrapparsi la borghesia, allorché è costretta ad affrontare la lotta politica; ma, come è chiaro, si tratta di un'ipotesi illusoria sotto ogni aspetto.

Innanzitutto, l'esistenza di valori reali (se naturalmente vengono formulati e vissuti in maniera inadeguata e distorta) non ha, né può avere, un sufficiente significato sociale e politico. Si badi bene, noi non vogliamo affermare che un qualsiasi valore non riesca, di per sé, a esprimersi in termini di forza. Il verbo si fa sempre carne, e i valori, qualora si manifestino nella loro pienezza, vengono sempre incorporati dalle grandi forze storiche presenti nella vita civile, che li promuovono socialmente, li spingono avanti, li conducono concretamente al trionfo: in tal senso, è del tutto esatto che « le idee hanno piedi e mani ». Intendiamo dire però che ogni apparizione imperfetta dei valori rimane politicamente sterile: al massimo, può semplicemente congiungersi con quel vero e proprio capovolgimento della forza politica che è la violenza. La cosa è già divenuta del tutto palese al momento della catastrofe dell'assetto signorile: i valori elaborati nel quadro di quel mondo, dato appunto il loro limite ideologico, non sono mai stati in grado di superare (e nemmeno, alla lunga, di correggere) la negatività insita nella servitù del lavoro e

nell'arbitrio dei liberi; così pure si sono manifestati completamente inidonei a mantenere nel vecchio ordine le forze sociali scatenate dalla tempesta della crisi. Proprio per questo, anzi, all'interno della figura del signore è stato sempre presente il *tiranno*, la personificazione, cioè, di una forza politica così ingiustificata e assoluta da divenire pura violenza, e che per ciò, in quanto tale, si è metodicamente rivelata, alla fine, impotente e addirittura assurda. Già questo primo aspetto, dunque, comprova l'illusorietà dell'ipotesi cui deve affidarsi la borghesia; già questo primo aspetto dimostra che essa, nel tentativo presuntuoso di riconquistare una situazione signorile, è costretta semplicemente a riprendere e a ripetere, sul terreno politico, un'esperienza fallita.

Ma poi, in secondo luogo, quali valori effettivi (e sia pure imperfettamente formulati) possono mai sussistere ancora, nelle condizioni del mondo moderno? Quali valori anzi (pur scontando tutti i limiti ideologici della loro espressione storica) possono essere, non diciamo attuati, ma anche soltanto concepiti, quando si è fatto universale il dominio dello sfruttamento? Simili domande suonano ovviamente retoriche, dopo l'analisi che in merito è stata condotta sin qui; e può cominciare allora a risultare, ci sembra, che, data l'assenza di ogni valore reale, la sostanza di quella politica che nasce dalla pretesa signorile della borghesia è eminentemente o meglio esclusivamente tirannica; è sempre e soltanto una pura manifestazione di violenza. Certo, si può anche obiettare, a questo punto, che proprio nel tentativo di realizzazione delle ambizioni signorili della classe borghese va vista la possibilità di spezzare o quanto meno di interrompere il dominio generalizzato dello sfruttamento; va vista insomma la possibilità di determinarvi delle soluzioni di continuità, delle fessure. In altre parole, il borghese, sulla base della forma privatistica dell'istituto proprietario, non può forse riuscire ad assicurarsi, in una certa misura, una condizione simile a quella del signore, e non può divenire allora, in quella misura stessa, un « soggetto di diritti e di libertà », e dunque una *possibile* fonte di valori? Non lo si è ammesso, d'altro canto, proprio nel corso di questa ricerca, quando poco sopra si è scritto che ogni tentativo di difendere e di promuovere dei valori diversi da quello politico non può non partire (nelle condizioni del mondo moderno) dal fatto che i detentori del capitale hanno interesse a sottrarsi, sia pure in parte, al finalismo logico e normale del processo di accumulazione?

Ma quanto allora si è asserito, a veder bene, è tutt'altro. Si è riconosciuto semplicemente, cioè, come sia peculiare bisogno dell'uomo cercare di sottrarsi alla situazione totalitaria, e cercare quindi di vivere, e di far vivere, dei valori differenti da quello del potere. Nel medesimo tempo, si è constatato che un tale bisogno (accettata che sia la riduzione dell'umanità a pratica attività sensibile, e chiusasi perciò ogni prospettiva rivoluzionaria) può trovare una qualche espressione storica solo *in coincidenza* del tentativo della

borghesia di costituirsi in nuova casta signorile. Infine, si è rilevato, in sostanza, che un'impresa del genere, proprio per l'esistenza incoercibile del bisogno, eminentemente umano, di uscir fuori da una situazione totalitaria, ha potuto da molti (da troppi) essere accolta e venir giudicata come positiva, e ha potuto così caricarsi surrettiziamente di tutte le speranze della libertà.

Rimaneva e rimane tuttavia da chiedersi se un simile tentativo riesca sul serio a soddisfare quel bisogno, o non finisca invece per esserne la pura mistificazione. E ancora una volta la risposta non ammette dubbio.

La realtà è che l'istituto proprietario, nel quadro della *soluzione* borghese, è stato strutturato definitivamente a essere il semplice mezzo della dinamica accumulativa: non a caso esso si configura, ormai, come proprietà del capitale. Ora, è certo possibile sganciare, sia pure parzialmente, tanto il processo dell'accumulazione quanto il suo strumento, la proprietà capitalistica, da quello che è il loro fine normale, ossia dall'impiego sempre più largo ed efficiente della forza-lavoro. E perciò, sebbene in una maniera necessariamente violenta, è altrettanto possibile ordinarli anche nell'interesse diretto ed esclusivo della classe borghese.

Ma basta soffermarsi a considerare per un solo momento la natura dell'accumulazione e di quella proprietà che è divenuta proprietà del capitale, per rendersi subito conto di un aspetto di importanza decisiva. L'operazione posta in essere dalla borghesia, nello sforzo di realizzare la propria pretesa signorile, si trova invero contraddistinta e viene definita da un limite invalicabile, il quale si risolve intieramente nel fatto che, in ogni caso, l'accumulazione e la proprietà capitalistica possono accogliere soltanto un finalismo di carattere quantitativo.

Al chiarimento di quest'ultimo concetto ci servirà di nuovo la analisi della figura del signore. In lui, libero e incondizionato proprietario di ricchezze (e non di capitali), il disinteresse verso le leggi e le sorti del processo accumulativo e della dinamica capitalistica era naturale e assoluto, dal momento che, nel quadro dell'ideologia signorile, la proprietà poteva essere concepita e giustificata soltanto come una possibilità più o meno ampia, ma sostanzialmente prefissata e rigida, di spendere. Certo, incrementi nella proprietà (ma quindi nella spesa) potevano essere ipotizzati e venivano perseguiti; e però sempre in quanto fisiche aggiunte dall'esterno, in quanto apporti dotali, eredità, donativi, investiture o conquiste, e non mai in virtù di un interno processo di crescita, di una utilizzazione efficiente — sotto l'aspetto di mezzi per la produzione — delle ricchezze possedute. Quel disinteresse, di cui si è detto, rimaneva pertanto immutato; e il « buon signore » restava pur sempre colui che conservava

il patrimonio, dispensava (e dunque spendeva) il reddito, e considerava il risparmio semplicemente come un puro consumo differito.

Non è chiaro, allora, che il signore rimaneva libero da qualsiasi preoccupazione propriamente economica, e che i suoi stessi doveri amministrativi egli li assolveva unicamente per poter essere abilitato a spendere, e dunque per perseguire dei fini, eminentemente qualitativi, o di raffinatezza lussuosa, o di civiltà, di spiritualità, di cultura? Ma non è chiaro, altresì, che proprio per questo il signore veniva sempre a costituire un freno e un ostacolo (decisivi in ultima analisi) al processo dell'accumulazione e alla dinamica del capitale? Di fatto, da un punto di vista *generale*, tra la logica e le esigenze di queste ultime realtà e quelle di tutti i fini a carattere qualitativo non esiste alcun possibile rapporto diretto e spontaneo, ma si dà anzi il rischio gravissimo di un contrasto, che nel caso *specifico* dell'assetto signorile diveniva appunto effettuale, e che si esplicava sotto il segno di una esclusione reciproca.

In un solo caso, infatti, il signore diviene soggetto e protagonista di azioni che, in certo qual modo, possono anche essere definite come specificamente economiche: è quando persegue una *finalità di potenza*. L'oro è il nerbo della guerra: egli tesaurizza, allora, calcola, accumula; e il suo risparmio non è più consumo differito, ma è rigidamente ordinato all'aumento del patrimonio, è investito, per così dire, in un'operazione di allargamento dei mezzi che si hanno a disposizione. E però proprio questa volontà di *potenza* che — come adesso si è visto — si rivela, anche nel periodo signorile, come qualcosa di omogeneo all'accumulazione (e quindi, in ultima istanza, al formarsi, al crescere e all'espandersi del capitale) non è forse anch'essa uno scopo di *natura quantitativa*? Di fatto, in quanto tale, è materialmente, fisicamente misurabile, ed è adatto quindi a sorreggere i calcoli dell'operazione economica, quale naturalmente può esplicarsi e si esplica sulla base del lavoro sfruttato. Si conferma di nuovo, così, il rapporto organico e stretto che intercorre tra la quantità del fine e il processo accumulativo-capitalistico.

Dal canto suo, non di ricchezze è proprietario il borghese, ma di capitali. La proprietà, per lui, non si configura come semplice possibilità di spendere, ma come un insieme di mezzi destinati alla produzione in vista di un residuo attivo, di un profitto. Ora, come è ovvio, è assolutamente impossibile al borghese investire, o anche correggere pienamente e stabilmente, questa sua relazione fondamentale con i beni, sia pure per conquistarsi i privilegi della condizione del signore: ciò significherebbe, infatti, che egli si autonegherebbe nella sua natura peculiare e specifica, mentre addirittura l'intero sistema riprecipiterebbe di colpo in quella medesima crisi che abbiamo già visto condurre alla catastrofe l'ordinamento signorile. In altri termini, sganciare parzialmente l'accumulazione dal suo fine normale non è la stessa cosa che negarla o prescindere totalmente. Se lo fosse, ogni tentativo

del borghese di fruire dei privilegi del signore darebbe subito luogo al disordine più completo, alla più immediata e assoluta anarchia.

Ecco perchè il disinteresse del libero e incondizionato proprietario di ricchezze, la sua totale disponibilità allo spendere, il suo felice e umano orientamento verso le finalità qualitative, verso i valori, non possono non essere (e debbono essere) ignoti al borghese. Ecco perchè la pretesa di costui ad assumere un ruolo simile a quello del signore, si rivela una pura e semplice pretesa. E' una mimesi, è una scimmiettatura, che serve soltanto a mascherare, con le manifestazioni di un lusso quasi sempre strumentalizzato, e in ogni caso accidentale e incongruo, la sostanza effettiva dell'interesse di classe della borghesia.

Ma quale può essere allora, in termini di valore, e sia pure mistificatamente, il contenuto concreto dell'ambizione signorile cui indulge di continuo il borghese? Può essere soltanto, come è ovvio, il perseguimento della potenza. E' questa, infatti, la sola connotazione della figura del signore che il borghese possa incorporarsi; e lo può proprio perchè essa rappresenta l'unico scopo, cui si possa ancora ordinare il processo accumulativo-capitalistico una volta che sia stato parzialmente sganciato, attraverso la violenza di classe, dal suo fine organico e normale.

La mistificazione del bisogno dell'uomo di sottrarsi alla situazione totalitaria non potrebbe dunque essere più completa. Dalla ribellione del detentore privato di capitali al finalismo logico dell'accumulazione non si sprigiona alcuna luce di libertà: egli si afferma come un mero soggetto di potenza; ma quindi come semplice individualità generica (un borghese vale l'altro, e le differenze sono soltanto quantitative) e non come possibile fonte di valori. E' per questo che il movimento dei lavoratori salariati viene a scoprire le carte della borghesia, nell'istante in cui pone in tutta la sua ampiezza la questione politica.

Non esistono dunque veri e propri valori in nome dei quali i borghesi possano aspirare alla gestione del potere, e pertanto non esiste per loro alcuna *legittimità*, alcun *diritto divino*. Di fronte all'obiettivo necessità storica e alla corretta normalità del sistema, rappresentata politicamente dalla classe dei salariati, essi costituiscono, insomma, soltanto il dato di fatto, il « valore » mistificatorio della pura potenza, ed è solo in base a questa che possono rivendicare il potere. Le conseguenze di una simile situazione vengono a essere, sul terreno politico, di un'importanza eccezionale.

Innanzitutto la borghesia, ogni volta che avanza le sue pretese signorili, riduce la politica *unicamente* a un rapporto di forza, che si risolve perciò quasi subito, e senza residui, nella manifestazione di una violenza esasperata. Infatti, quegli stessi valori cui la borghesia retoricamente si richiama per tentar di giustificare la propria corsa al potere, subito si risolvono in miti ideologici, che sono sempre le espressioni di una *volontà di potenza*.

Ecco, così, che la promozione della nazionalità e della sua autonomia si trasforma aggressivamente nell'ambizione imperialista dello « spazio vitale ». Ecco che il ruolo necessario e la sovranità specifica dello Stato si tramutano, sotto la spinta di un'irrazionalità prorompente, in autoritarismo tirannico e in sopraffazione internazionale. Ecco (poiché la borghesia, come copertura estrema della propria politica, può arrivare ad aver bisogno anche di questo) ecco infine che lo stesso interesse della religione si materializza di colpo nell'attivistica ricerca del prestigio mondano della Chiesa.

Che poi, lungo un simile scivolo, si possa giungere — e si sia di fatto pervenuti — sino a delle forme mostruose, non di totalitarismo (che sarebbe troppo seria e democratica qualifica), ma di prassi politica irrazionale e puramente tirannica; che si sia arrivati cioè a quelle forme che hanno trovato storicamente la loro massima espressione nell'abietta e folle avventura nazista, è, ci sembra, nella logica stretta delle cose. La riduzione semplice della politica a *mero* rapporto di forza (e dunque a tentativo continuo di violenta sopraffazione), lo scatenamento completo della volontà di potenza, la mistificazione immediata dei valori in miti ideologici, in aggressive e attivistiche idee strumentali, debbono, in realtà, portare fatalmente a quel risultato. Debbono condurre cioè, sul piano politico, a proporsi l'obiettivo, assolutamente irrazionale, del potere per il potere: in corrispondenza esatta, del resto, a quanto abbiamo già visto verificarsi sul terreno sociale, dove appunto il borghese, ambizioso di privilegi simili a quelli del signore, ha come fine unico — entro il quadro storicamente obbligato dell'accumulazione per l'accumulazione — semplicemente la sua propria potenza in quanto detentore privato del capitale.

Ma si fa chiaro, allora, quel che si deve concludere: ogni volta che la borghesia si scatena dietro il miraggio delle sue ambizioni signorili, l'intera vita politica si risolve sempre nella lotta di due schieramenti di segno opposto. E però, dal momento che l'uno, quello borghese, è tirannico (ossia irrazionale e antistorico, puramente arbitrario e violento), mentre l'altro (quello che si appoggia sull'interesse e si alimenta delle esigenze della classe salariata) è l'espressione stessa dell'obiettiva necessità storica e insomma della logica e della legge del sistema, l'esito di quella gigantesca battaglia non può assolutamente essere dubbio.

E' vero: le vicende di quella lotta hanno occupato lo spazio di più di un secolo, e a lungo sono apparse incerte, poichè si sviluppavano secondo la linea di un processo alterno. Tuttavia, a guardare oggi il movimento delle cose nella sua costante di fondo, può ben risultare, ormai, che a ogni impennata di tirannide borghese, via via più disperata e violenta, ha sempre risposto, come era inevitabile, un contraccolpo, ogni volta più ampio, di iniziativa politica proletaria, diretta al ripristino delle garanzie politiche della razionalità del sistema.

Così, mentre nei tentativi ostinatamente ripetuti dalla borghesia si sono bruciati, mano a mano, tutti i valori, si sono sprecate tutte le riserve dell'antica civiltà signorile, fino ad arrivare alla livida e squallida follia dell'avventura nazista (quando anche le ceneri dell'Europa preborghese sono state sparse al vento), sempre si è riaffermata, e in proporzioni metodicamente più vaste, quella pura volontà politica che *proletariamente* concepisce il potere come garanzia della razionalità del sistema in atto, e perciò anche, necessariamente, come forza sanzionatrice del dominio dello sfruttamento, ma di un dominio generalizzato, e quindi democratico e sostanzialmente egualitario.

Veniamo allora a dire, con questo, che la politica proletaria, agendo conformemente alla natura, all'essenza profonda del mondo moderno, finisce per determinare e per affrettare il trionfo del *totalitarismo organico*? Certo che sì, purchè però in questo si sappia immediatamente vedere anche la massima estensione materiale della democrazia. E d'altra parte, possono forse le cose andare in una maniera diversa? Non è questo l'unico modo per preservare, di fronte all'irrazionalismo borghese, almeno la razionalità del processo storico in atto e la stessa esistenza fisica dell'umanità?

I risultati, comunque, sono sotto i nostri occhi. La proprietà privata del capitale è stata ricondotta e stabilita, secondo schemi sempre più rigidi, entro la logica, entro la legge normale del sistema e di quel fine che gli è propriamente omogeneo; e intanto, la sua stessa *pubblicizzazione formale* si è estesa sempre più largamente. L'intervento diretto del potere, non più soltanto a esterna garanzia, ma per la propulsione, il sostegno e il controllo del processo accumulativo e dell'impiego della forza-lavoro, è ormai caratteristica comune a tutte le localizzazioni storico-geografiche dell'assetto sociale moderno, ed è cosa, dappertutto, sostanzialmente non più contestata.

La pianificazione, mentre può avvalersi finalmente dell'analisi dei principi della sua efficienza (oggi condotta a termine, sul piano teorico, per lo meno in linea essenziale), nella pratica ha già dimostrato da tempo di essere indispensabile: in ogni caso, la sua superiorità sulla mitologica economia di mercato, e cioè, in concreto, sull'anarchismo borghese, si è rivelata schiacciante. Non vi è governo, infine, non vi è partito, non vi è corrente ideologica che oggi non identifichi l'obiettivo della politica con quello, e solo con quello, dell'occupazione della forza-lavoro e dell'incremento del reddito.

Sono questi i segni dell'affermazione, e anzi del trionfo, della democrazia totalitaria, di quel totalitarismo che è l'espressione dell'interesse di fondo della classe salariata in quanto tale, e che è razionale, organico, di sistema. Ma a veder bene, sono anche i segni caratteristici della fase che attraversa attualmente il mondo moderno, di quella fase in cui ci troviamo a vivere. E in realtà, poichè il

tentativo anarco-irrazionalista della tirannide borghese aveva raggiunto, con lo scoppio bestiale delle aggressioni fascistiche, il suo punto estremo; poichè cioè aveva raggiunto il limite invalicabile di un massimo di virulenza, per cui si attentava alla possibilità stessa di sopravvivere dell'umanità associata, la risposta vittoriosa della democrazia totalitaria doveva necessariamente essere tanto vasta e profonda da divenire definitiva.

I due più grandi Stati, i due Stati che sono gli egemoni incontestabili del sistema mondiale, sono infatti oggi, e nel modo più palese, la manifestazione possente di questo totalitarismo organico.

Lo sono gli U.S.A., dove il vecchio personale isolazionista e liberistico, e perciò omogeneo alla classe borghese, è stato in questo dopoguerra irreversibilmente battuto, e dove, malgrado contraccolpi e sussulti (che sono del resto sempre più vani e più deboli), prosegue di anno in anno l'avanzata trionfale di una società e di una civiltà esclusivamente ordinate agli obiettivi di una piena occupazione ad alto livello produttivo e di un benessere universalmente diffuso.

Lo è l'Unione Sovietica, dove nell'anno di svolta del '56 è stata liquidata per sempre ogni tensione di *mistica rivoluzionaria*, ogni generosa volontà anarchica di *liberazione totale* dell'uomo dal limite di qualsiasi alienazione, e dove la maturità raggiunta dal processo accumulativo consente ormai di proporsi gli stessi scopi americani di un impiego *economico* di tutta la forza-lavoro e di una produttività e di un benessere crescenti. Si deve anzi aggiungere subito, e sottolineare, che la prospettiva di un rapido progresso, sul terreno della efficienza, delle tecniche di pianificazione, permette di prevedere lo sviluppo graduale, anche nel quadro sovietico, di istituzioni *simili* a quelle che, in tutti i paesi arrivati a un grado sufficiente di capitalizzazione, garantiscono l'indipendenza delle leggi interne della vita produttiva dagli interventi arbitrari ed eterogenei del potere politico: di quelle istituzioni, appunto, che gli intellettuali del cosiddetto Occidente si ostinano lamentevolmente a esaltare come l'espressione stessa dell'*intera* vita della libertà, e che invece pervengono a tutelare in certo qual modo l'individualità umana, proprio perché (ma soltanto perché) salvaguardano, *in ultima istanza*, il singolo soggetto produttivo, nell'autonomia delle sue tecniche e della sua iniziativa di « operatore economico ».

Storicamente, dunque, la *soluzione borghese* della crisi del mondo signorile tende a concludersi, in modo inevitabile, nei termini che abbiamo adesso individuato. L'avvento della democrazia totalitaria, e cioè l'affermazione piena di quel potere che si pone stabilmente al servizio del dominio generalizzato ma sostanzialmente egualitario dello sfruttamento, che lo sanziona, e che garantisce quindi il perseguimento metodico del fine normale del processo accumulativo, corona infatti ed esaurisce, come adesso si è visto, più di un secolo di lotta politica.

E v'è di più: questa conclusione necessaria, questo risultato terminale del processo or ora descritto vengono politicamente suggellati in maniera definitiva proprio da quello che è l'aspetto più saliente dell'attuale situazione. L'accordo tra l'U.R.S.S. e l'America, tra le due massime espressioni statuali di quel totalitarismo che abbiamo definito democratico, organico e razionale, può in realtà essere ormai scontato tranquillamente come inevitabile. Esso è nella logica e nella forza delle cose; e d'altra parte, a quest'ottima ragione si aggiunge pur sempre quella, ancor più imperativa, che ogni altra ipotesi, ogni « soluzione » diversa significherebbero, allo stato degli atti, la fine fisica dell'umanità.

Si può quindi prevedere, con un largo margine di sicurezza, che tutti gli attriti residui, tutte le resistenze antistoriche, tutti gli ultimi contrattacchi nostalgici saranno, via via, inesorabilmente liquidati, e che sotto il segno russo-americano, *ma sotto l'egemonia della politica proletaria*, l'ordinamento civile del mondo approderà là dove deve approdare. In ogni caso, un simile accadimento non è soltanto, *ceteris paribus*, auspicabile, nè ha solo un senso di positiva conservazione; è anche, e soprattutto, l'unica prospettiva ragionevole del processo storico-sociale in atto: è la conclusione cui cospirano tutte le forze organiche del sistema, e che di fatto può avere, come alternativa, semplicemente l'estrema e disperata eventualità di una catastrofe che ci si rifiuta persino di immaginare.

Il trionfo definitivo, completo, razionalmente e materialmente irreversibile, della democrazia totalitaria e del dominio generalizzato dello sfruttamento si configura pertanto come l'unico possibile futuro dell'assetto sociale moderno, mentre ne è già, e in proporzioni quanto mai larghe, il presente.

### III

La vittoria del potere totalitario, della democrazia totalitaria, altro non è che il prodromo immediato e al tempo stesso la base indispensabile dell'affermazione *piena* della « società opulenta ». Si può dire anzi che questa è la sola forma di ordinamento sociale che sia compatibile e omogenea a quel tipo di potere e di dominio, e insomma alle condizioni di un'umanità integralmente ed egualmente subordinata alla legge del lavoro sfruttato e ridotta quindi a pratica attività sensibile. Così, anche la « società opulenta » è il solo possibile avvenire, ed è già, in una misura considerevole, l'attualità concreta degli uomini del mondo moderno.

L'esistenza di questo stretto rapporto fra « società opulenta » e democrazia totalitaria necessita forse ancora di una dimostrazione appropriata? Ma per dimostrarlo basta rendersi conto che da una situazione di totalitarismo democratico e di universale sovranità dello

sfruttamento (ormai fattasi stabile e consolidatasi, per lo meno nei « punti più alti ») si diparte, secondo una logica necessaria, un processo di evoluzione sociale, che si svolge lungo una duplice linea.

Da un lato, infatti, tutte le dimensioni, le energie e gli aspetti del sistema sono divenuti e rimangono subalterni della forma servile del lavoro, ossia di quel lavoro che, per essere alienato, sfruttato, è ordinato esclusivamente alla produzione dei beni necessari ai bisogni della vita fisica dell'uomo. Ora, poichè tali bisogni sono, per principio, quantitativamente e qualitativamente limitati, mentre la capacità produttiva del lavoro (che pur conserva, nel senso che sopra si è detto, il suo carattere servile) viene incrementandosi di continuo in intensità e in estensione, ecco che si deve forzatamente pervenire a un punto in cui si consegue la piena abbondanza di quel tipo di beni: l'unico, si badi, che sia realmente concepibile sotto il dominio generalizzato dello sfruttamento. Solo il capriccio, allora, solo l'irrazionalità, lo spreco, il triste e squallido lusso di massa e di serie, solo la ricerca, sempre più sofisticata, del vano e dell'inutile, possono artificiosamente ripresentar di continuo dei nuovi traguardi produttivi, laddove quel solo vero traguardo che può e deve esser raggiunto sulla base del lavoro servile, è stato da tempo passato e lasciato alle spalle. Ma in altre parole, questo significa appunto che si è entrati nella fase, disperatamente disumana, della produzione del *superfluo*, ossia, e nel modo più pieno, della *produzione per la produzione*.

Contemporaneamente, e dall'altro lato, ecco che si viene svolgendo anche la seconda linea del processo di formazione della « società opulenta ». Come si è visto, l'umanità è stata ridotta senza eccezione (o quasi) a pratica attività sensibile. L'umanità insomma, almeno sino a quando subisca come una condanna inderogabile la condizione, il fatto, del lavorare, ha perduto, insieme con la stessa speranza, ogni possibilità di evadere dalla prigione, fattasi a tutti comune, dello sfruttamento.

Una sola strada le rimane, allora, per cercar di affermare se stessa come un valore e, in ogni caso, per ribellarsi a un'oppressione, che quanto più è divenuta universale, tanto più si è rivelata antiumana. E' ancora una volta la strada che venne intuita con chiarezza dall'anarchismo marxiano: quella che conduce a liberarsi dal lavoro per sottrarsi all'attiva e avvertibile presa dello sfruttamento. E' la strada del *tempo libero*, dove appunto si smarrisce ogni concetto del lavoro in quanto elemento di natura, in quanto condizione necessaria della dignità dell'uomo, e lo si vede unicamente, invece, e lo si odia, quale è stato ridotto sino a oggi nel concreto storico, e cioè quale maledetta e inumana operazione da servo.

Produzione per il superfluo (nel raggiungimento della piena abbondanza dei beni necessari ai bisogni della vita fisica) ed estensione progressiva del tempo libero sino a un limite massimo, sino al

limite, impossibile socialmente a valicarsi, dell'anarchia, sono però, come è chiaro, le due connotazioni necessarie e sufficienti a definire, la « società opulenta ». E poichè ambedue gli aspetti discendono, in modo inevitabile, dall'affermazione definitiva della sovranità universale dello sfruttamento (così come è garantita dalla democrazia totalitaria), la « società opulenta » è davvero l'unica forma di ordinamento sociale in cui possa sboccare e concludersi, politicamente e socialmente, l'intero processo posto in essere dalla *soluzione borghese* della crisi del mondo signorile.

Ma la *terminalità* della « società opulenta » assume, a veder bene, una portata e un significato ancora più vasti e più gravi. In questa forma di società, la ribellione umana allo sfruttamento, che è stata sino a oggi la vera molla dello sviluppo politico-sociale e la ragione del passaggio del sistema da un assetto all'altro, trova infatti, per così esprimerci, una soddisfazione e un appagamento *mortali*.

Che cosa si vuol significare con questo? Come si è detto poco sopra, la rivolta contro lo sfruttamento è divenuta pretesa, desiderio, bisogno di liberarsi dal lavoro. E però, un simile obiettivo (poichè ci si trova oramai in una situazione di « abbondanza », e poichè quindi il lavoro non è più, *stricto sensu*, necessario) non soltanto è pienamente raggiungibile, ma deve essere anzi assolutamente conseguito. In altre parole, il tempo libero non è solo permesso, ma è addirittura largamente preteso dalla « società opulenta », che lo pone infatti come una delle condizioni essenziali del suo stesso equilibrio.

Così, non è semplicemente per un'operazione soggettiva, e cioè per un'aspirazione estrema (e ormai necessariamente anarchica) dell'uomo ad affermarsi come valore, ma è anche in modo *strutturale*, obiettivo, inevitabile, che nel quadro della « società opulenta » si viene a mano a mano procedendo alla sostituzione del lavoro con il tempo libero. Questo, dunque, non si configura solo come una scelta (che in quanto tale potrebbe essere pure lasciata cadere), ma anche, e soprattutto, come un destino e una condanna: come, insomma, qualcosa di immancabile, di obbligato, e perciò di comune, nella sorte e nella situazione degli uomini moderni.

E allora, stabilito tutto questo, diviene veramente decisiva una ultima questione. Liberarsi dal lavoro significa forse la stessa cosa che liquidare lo sfruttamento? Coincide quanto meno con la possibilità di sottrarsi al suo dominio?

Se ben si ricorda, la libertà dal lavoro altro non è che l'aspetto essenziale, riassuntivo e del tutto esauriente della condizione signorile. E il signore, però, non era anch'esso, in ultima istanza e per un certo aspetto, entro il quadro (pur se non sotto la legge) dello sfruttamento? In realtà, non soltanto non ne soffriva, *ma ne godeva*,

e dunque ne era partecipe materialmente. La crisi del suo mondo, in definitiva, non pende tutt'intiera proprio da questo fatto?

Se però la liberazione dal lavoro non coincide con quella dallo sfruttamento, e anzi si configura semplicemente come una *forma particolare* del suo dominio, ecco che ci si fa compiutamente chiara la natura più profonda della « società opulenta », vero momento conclusivo di quel processo storico-sociale che ha alla sua base la riduzione del lavoro a opera servile. Essa è la società in cui tutti necessariamente si liberano (fino al massimo limite possibile, fino al limite dell'anarchia) dal lavoro; essa, quindi, è anche la società in cui *tutti godono dello sfruttamento di tutti*.

Non si parli di paradosso nè di miracolo: sono soltanto apparenti. La coincidenza puntuale dell'abbondanza dei beni necessari alla vita fisica con la riduzione completa dell'umanità a pratica attività sensibile determina infatti, inevitabilmente, un tipo di assetto sociale che si fonda e si riassume in una sola figura: quella, senza dubbio mostruosa, del servo-signore. Tutti rimangono o diventano servi, poichè tutti ormai sono soltanto dei meri soggetti di bisogni strettamente materiali, e poichè dunque sono tutti degli esseri sfruttati; tutti però fruiscono adesso *materialmente* di una condizione signorile, perchè, sempre materialmente, non soffrono più, ma godono, dell'esistenza dello sfruttamento.

Perciò, da un lato, proprio in quanto, per così dire, risale mostruosamente al suo inizio, proprio perchè si riporta al periodo del signore e del servo (ormai intrecciati, riassunti insieme e ridotti a pura negatività nella figura del servo-signore), il cerchio di quel processo storico-sociale che si fonda sulla servitù del lavoro, si è evidentemente chiuso in maniera definitiva.

Dall'altro lato, è lo stesso *homo faber* che sostanzialmente si estingue. Come è logico e necessario, esso viene meno nella sua verità esattamente a quel punto in cui il lavoro sfruttato raggiunge in modo pieno quel solo obiettivo che è da lui conseguibile, e cioè l'abbondanza dei beni necessari ai bisogni della vita fisica. Da questo momento, infatti, il lavoro, nella sua forma servile, sfruttata (che rimane sempre, d'altra parte, l'unica sua forma possibile nella situazione storica attuale), è divenuto superfluo, inutile, insensato. Ma poichè viene meno il suo significato di lavoratore, l'*homo faber* scompare anche come uomo.

Se invero, nel quadro dello sfruttamento e della *soluzione borghese*, l'uomo è ridotto senza eccezioni (o quasi) a pratica attività sensibile, ogni legge, ogni norma, ogni schema civile, ogni residuo vestigio di umanità si dissolvono, quando viene a cadere la stessa verità della dimensione del lavoro. L'uomo, allora, rimane soltanto quello cui lo sfruttamento l'ha ridotto: una pura attività immediata e generica, un'attività che può esser definita di natura solo in quanto è animale, un'attività senza più scopi reali, senza più nemmeno la possibilità di un fine vero e proprio; e dunque, come uomo, è distrutto.

Ecco perchè la « società opulenta », questa società dei servi-sigori, questa società che tende, in sè, a essere caratterizzata da un fisico e casuale coesistere di meri centri individuali di energia animale e generica, come è il termine di tutto un processo (una conclusione, cioè, che non permette né movimenti né passaggi ulteriori) così è anche l'immediata premessa di un'anarchia dissolutrice. E però, poiché l'anarchia è impossibile poiché sarebbe assolutamente catastrofica, essa diviene la società in cui si fa più schiacciante e assoluta, ma anche più necessaria e in qualche modo *salvatrice*, la presa del potere totalitario.

Sulla base dell'enorme produttività raggiunta, e dell'efficienza crescente e ormai teoricamente rigorosa degli schemi della pianificazione, sarà infatti sempre più possibile all'autorità politica *imputare* a tutti i singoli centri individuali di energia una qualche attività economicamente razionalizzata, un qualche « lavoro », che lascerà ovviamente larghi margini al tempo libero, e che del resto verrà ad avere sempre più il semplice significato di un titolo riconoscibile di appartenenza sociale e di « diritto » al consumo. Tutto questo, d'altro canto, già comincia ad accadere sotto i nostri occhi, secondo le formule pianificatorie, ancora rudimentali e « artigiane », delle grandi concentrazioni monopolistiche che « organizzano il mercato », ovvero sulla base degli « aggiustamenti successivi » di burocrazie ancora troppo assuefatte a procedere all'ingrosso e con dei criteri direttamente politici. Lo sviluppo abnorme, tumultuoso, irrefrenabile, senza dubbio umanamente malsano, del cosiddetto settore terziario (e si badi bene, malgrado il freno rappresentato dall'esistenza del problema di vastissime zone depresse) è certo il sintomo più appariscente di tutto questo.

Ma, domani, a mano a mano che il trionfo della « società opulenta » e della democrazia totalitaria si estenderà e si consoliderà su scala mondiale, (come storicamente è inevitabile e, allo stato degli atti, persino positivo) l'intero processo della *imputazione pianificata*, se così vogliamo esprimerci, verrà razionalizzato e reso implacabilmente perfetto. Gli obiettivi cui ordinarlo — obiettivi non di bene comune, poiché l'uomo è scomparso, ma di comune abbondanza lussuosa e superflua, e di comune esaltazione e potenza — non possono certo difettare al potere: si può definirli, si può inventarli, ormai, lungo una strada (oggi lo si può dire realisticamente) che è tanto lunga, che è anzi così indefinita, quanto quella che conduce alla conquista delle stelle.

Dalla « società opulenta », dunque, non si dà, sotto ogni aspetto, possibilità alcuna di fuoruscita *spontanea*. Là dove, garantito dalla democrazia totalitaria, il dominio generalizzato dello sfruttamento si fa indisturbato e assoluto, anche perchè non è più avvertibile fisicamente; là dove l'*homo faber* si è estinto nella sua verità di lavoratore e di uomo (poiché l'abbondanza dei beni materiali e la riduzione dell'umanità a pratica attività sensibile hanno vanificato,

o per meglio dire hanno svuotato dall'interno ambedue quelle figure); là dove infine si agita la folla egualitaria, la massa, dei servi-signori, di tutti questi soggetti di attività non più libere, ma autoritariamente *imputate*; là dove quindi si è fatta estrema, per ogni verso, la necessità di cambiare, lì ancora, proprio lì, ogni possibilità di mutamento spontaneo è venuta meno, ogni passaggio meccanicamente determinato è stato precluso, ogni nuova e diversa sistemazione è diventata — sul piano dell'evoluzione obiettiva delle cose — irrealizzabile. E infatti, mutatasi la necessità del lavoro nella possibilità del tempo libero, ma permanendo la riduzione dell'umanità a pratica attività sensibile, la rivolta dell'uomo contro la sua condizione di sfruttamento non può più esplodere (e neppure accennare a esprimersi) in alcuna maniera *immediata*. Essa ha potuto materialmente appagarsi; e in un modo che, risolvendosi nella più completa e meno penetrabile delle mistificazioni, rischia di divenire realmente definitivo, e costituisce perciò, per l'uomo, una minaccia mortale.

La « società opulenta » dunque è davvero la forma conclusiva, l'ultimo risultato possibile, di quell'assetto del sistema della vita associata che si fonda sullo sfruttamento. Lo è al punto da condurre senza scampo a una situazione, disperata e angosciata, di *necessità rivoluzionaria*: una situazione, cioè, in cui massimo è il bisogno di trasformare dalle radici, dalla base stessa, il sistema in tutti i suoi aspetti, ma in cui, contemporaneamente, la *spinta soggettiva immediata* a una simile operazione è addirittura nulla. Lo è al punto, insomma, da determinare una condizione in cui lo sfruttamento, dopo aver reso inutile e dopo aver quindi deprezzato il lavoro sino in fondo, può ormai aggredire e coartare direttamente l'uomo nella sua natura medesima; e lo deforma infatti, e lo avvilita e lo uccide nella sua umanità, mentre, *oggettivamente*, lo rende incapace, nonché di volere, persino di vagheggiare una qualche liberazione.

Quella dell'« opulenza » — proprio come hanno saputo intuire i poeti più grandi dell'estremo decadentismo — è la società degli « uomini vuoti », degli « uomini imbottiti che appoggiano l'uno all'altro la testa piena di paglia »: esseri senza più fini, senza più valori, senza nemmeno il richiamo, la spinta alla salvezza, della sofferenza materiale; esseri che possono sentirsi vivi solo nelle furie astratte del sesso, o nei sussulti subitanei e imprevedibili, negli sfoghi, di una sporadica e fatua anarchia.

Ci sembra allora che dall'esame del processo di formazione storica della « società opulenta » risultino confermate, nella sostanza, quelle due conclusioni cui si era già pervenuti, nella prima parte di questo scritto, attraverso un tipo di analisi, che rimaneva, in definitiva, a prevalente carattere fenomenologico. Risulta confermato cioè, e forse in modo ancor più drastico e netto, il contenuto negativamente disumano della « società del benessere »; e però ne risulta compro-

vata altresì quell'inquietante *ambiguità*, che già ci era apparsa non solo come un aspetto contraddittorio di importanza decisiva, ma anche come un elemento che induceva a calibrare e temperare il giudizio, e che soprattutto consentiva di riaggrapparsi a una qualche speranza.

La « società opulenta » infatti, mentre ci è apparsa come la conclusione organica, ma dunque razionale, di quel determinato processo storico che è condizionato dallo sfruttamento, si è venuta definendo altresì — e proprio per questo — come l'unica alternativa possibile a una radicale e completa catastrofe: quella appunto che deriverebbe inevitabilmente dalla *pretesa signorile* della classe borghese, ove a questa non si opponesse vittoriosamente, attraverso la politica proletaria, uno sforzo continuo di ricondurre il sistema alla sua logica interna e alla legge del suo normale sviluppo.

V'è pertanto, nella « società del benessere », un momento, quanto mai prezioso e potenzialmente fecondo, di *conservazione*. Certo, quello che si conserva è semplicemente l'*animalità* dell'uomo: il fatto insomma che continua, che può continuare, la sua fisica, materiale esistenza. Ma contro tutte le impazienze estremistiche, contro tutte le condanne e gli anatemi di quanti *spiritualisticamente* lamentano la perdita dei valori, non si riaffermerà mai a sufficienza l'importanza decisiva di questa dimensione conservatrice.

Tutto può essere ancora salvato, partendo da quella *potenzialità assoluta* che è la vita animale dell'uomo; tutto sarebbe perduto, ove anche quest'ultima realtà andasse distrutta. In altre parole, la « società opulenta » costituisce sì una catastrofe, ma, checché ne possano pensare i nostalgici, consapevoli o inconsapevoli, della società signorile (e dunque tutti coloro che considerano propriamente umano solo ciò che *nega* l'immediatezza naturale e animale), essa non è la catastrofe.

Sta qui, in definitiva, tutta l'*ambiguità* della « società del benessere »; ma allora, nel riconoscimento di questa ambiguità, nell'individuazione esatta dei termini in cui si concreta e si esprime, sta anche l'inizio della possibile *ripresa* dell'uomo, e perciò storicamente della fuoruscita da quella *condizione di base*, che ha inevitabilmente condotto alla « società opulenta »: sta, insomma, la possibilità stessa della *rivoluzione*.

Al termine di questo nostro lungo cammino, lo sfruttamento, origine prima e norma condizionatrice dell'intero processo storico-sociale quale si è svolto sino a oggi, ci appare — in linea di principio — come la conseguenza diretta dell'esaltazione *spiritualistica* dell'uomo, che ha comportato necessariamente il misconoscimento della sua dimensione materiale come puramente disumana.

La « società del benessere » ha costituito e costituisce, di quest'errore tremendo, di questo vero e proprio *peccato*, la risposta *storica, inevitabile, spontanea*. Come tale non ha certo potuto trascenderlo, non ha potuto cioè superarlo criticamente; ma ha im-

perduto e impedisce che esso possa esprimere fino in fondo la sua capacità distruttiva, la sua divorante carica di catastrofe: e in tal senso si può ben dire che rientra, come sempre in generale la storia, in un disegno provvidenziale: che è insomma, se così ci si vuole esprimere, una manifestazione concreta dell' « astuzia della ragione ».

In ogni caso essa squaderna in tutta la sua gravità, in tutta la sua portata, la questione dello sfruttamento, mentre, almeno in linea obiettiva, permette di cominciare a intendere che il problema della rivoluzione è quello stesso di una ricostruzione dei valori, che sia capace finalmente di assumere, come qualcosa di eminentemente positivo, la vita animale dell'uomo, la sua materialità, il suo lavoro.