

Gianfranco Perriera

*Come il neoliberismo ha reso inattuale la solidarietà*

La povertà, si sa, è sempre stato un brutto affare. Fa terrore. Sia precipitare nelle sue grinfie, sia, in genere, trovarselo di fronte, incrociarla mentre si va a passeggio o mentre si siede al ristorante, accennando le prime *avances* o scialandosela, finalmente, con gli amici. La povertà ha il livido sguardo di Medusa: certo non è la morte della persona, è, però, il fantasma del venir meno del nostro star bene, la minaccia di quanto potrebbe accadere a noi e ai nostri cari, per un brusco capovolgimento della sorte; è la maschera che, all'improvviso, potrebbe pietrificarci presentificando un sempre rimosso senso di colpa: ecco – par comunicare nei suoi modi, sfrontati o troppo umili, composti o persino oltre il disgusto, rabbiosi o sul limitare della depressione – quel che il tuo vivere dimentica, ecco quel che, assai probabilmente, le forme e le istituzioni in cui ti trovi a casa producono appena fuori della tua porta. La povertà è un incubo. Per chi ne è portatore e per chi dovesse guardarla. Lo sapeva bene, già millenni or sono, un commediografo, che sapeva mordere i governanti ed era un discreto possidente. *Penía*, la povertà - scrive Aristofane nel *Pluto* - è "l'essere più spaventoso che c'è al mondo". Caratteristiche, aspetto ed abitudini, in effetti, a guardarla, comodi, dagli spalti suscitano grasse risate apotropiche, ma a viverla o a incontrarla, faccia a faccia, mettono i brividi "Strilli di bambini affamati, di vecchie miserabili. – questi i prodigi di Povertà, nel racconto che ne dà Cremilo, il protagonista della commedia – Le torme di pidocchi, di zanzare e di pulci, non le nomino – e chi le conta? – sibili sulla faccia, ci straziano, ci svegliano, ricordano: «Alzati subito, se no crepi di fame!». Aggiungi invece del mantello avere uno straccio. Invece del letto, un giaciglio impagliato, pieno di cimici da levare il sonno. Invece del materasso, una stuoia fradicia. Invece del cuscino, un bel macigno sotto la faccia. Invece di pane, sfamarsi con ciuffi di malva. Invece di pasta, teste di rape secche. Invece di sgabello, un culo di orcio rotto. Invece della madia, un pezzo di giara, sfasciata pure quella"<sup>1</sup>.

Infestata e infestante, aggredita dalla fame e dai disagi, vociante ed invadente, in effetti la povertà era fenomeno ben visibile, si incontrava nei crocicchi e per le vie come ai margini della città. Già dai tempi di Odisseo - trasformatosi, per ragioni di vendetta da dissimulare - accolta anche nelle regge. Erano tempi, quelli di Aristofane e in generale quelli antichi, in cui il lavoro manuale era ben poco stimato, si riteneva ovvia la schiavitù e si poteva diventar schiavo a causa dei debiti o perché sconfitti in una guerra. Menti ben più che acute, come quella di Aristotele, potevano asseverare l'esistenza di una schiavitù per natura (che riguardava ovviamente i barbari, i non greci, ma si scontrava con il fatto che anche i greci potessero divenire schiavi) e di una schiavitù per difetto di virtù bellicosa (per cui la vittoria dimostrerebbe la superiorità del vincitore e la sconfitta l'inettitudine del vinto, giustificandone a posteriori la riduzione in schiavitù)<sup>2</sup>. Libertà e volontà individuale erano concetti ancora incompiuti, che

<sup>1</sup> Aristofane, *Pluto*, vv. 534- 546, in Aristofane, *Le commedie*, p. 1049, Newton-Compton, Roma, 2003.

<sup>2</sup> "Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità [...]. In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni. Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per le necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici", Aristotele, *Politica*, I (A), 5, 1254 b, 15 – 27, p. 11, Laterza, Roma – Bari. Aristotele, naturalmente come chiunque non metta un freno ottuso al suo pensare, si accorgeva che il ragionamento aveva qualcosa di farraginoso, che la natura non segnava alcuna differenza nel corpo o nell'anima dei liberi e degli schiavi. Il discorso s'ingarbugliava ancor di più nel caso della schiavitù per acquisizione, in quanto non poche battaglie e guerre avevano perduto i greci, da qui il tentativo di rifugiarsi nel fatto che "la virtù quando ha i mezzi, può più di ogni altro far violenza ed è sempre la parte che domina a possedere una certa superiorità in qualche bene, sicché pare che non ci sia forza senza virtù". *Politica*, I (A), 6, 1255 a13, 16, Ibid., pp. 12 -13. A ben guardare tale equazione virtù = volontà di potenza del più forte – che tanto sarebbe piaciuta a Nietzsche – non convince appieno lo Stagirita. Ma, come spesso accade, la forza degli usi e delle credenze di un'epoca non poche volte ha ragione anche delle menti più brillanti.

lentamente si affermavano. La libertà era, nell'accezione greca e latina, il potere/diritto di autogovernarsi, di cui emblema poteva essere il cittadino della *polis*, che non era subalterno a nessuno e in tal senso si distingueva dai sudditi dei regimi orientali, come da tutti quegli altri abitanti della città (comprese le donne e i figli) che avevano un *dominus* a cui "obbedire". Un gran numero di persone doveva dunque barcamenarsi: la loro umanità pareva non raggiungere l'autosufficienza, fondata sulla capacità di autogovernarsi secondo ragione, e ciò li obbligava a disporsi in una tassonomia del bisogno che li legava al lavoro, in una scala che se al primo livello vedeva gli artigiani capaci di produrre qualcosa di esterno al loro corpo, vedeva agli ultimi gradini i servi e infine gli schiavi, i quali ultimi potevano essere assimilati ad animali o persino a cose. È vero che la povertà poteva infierire capricciosamente – il Pluto di Aristofane è cieco e Cremilo si preoccupa di ridonargli la vista – ma in genere si riteneva riguardasse quelli che erano meno dotati o gli sconfitti e dunque poco virtuosi.

Si dà così una larga parte degli umani che, sostanzialmente, per lungo tratto della storia, viene tenuta i margini del ragionare civico e politico, benché considerata funzionale alla società. Il concetto di popolo, con i diritti di quanti lo compongono, si sa, si prepara attraverso la concezione contrattualistica del diritto a governare e si afferma definitivamente con la rivoluzione francese. Prima di ciò, questa numerosa quota di umani deve arrangiarsi mettendosi a servizio o persino divenendo schiavo. Per la povertà, in particolare per la più cruda, ci saranno i resti dei sacrifici, elemosine o feste organizzate dai sovrani. I mendicanti talora verranno espulsi, perseguitati e imprigionati, ma più spesso saranno tollerati per le strade. Del resto a rimanere nella povertà assoluta, se il destino non è davvero baro – si potrebbe arguire, secondo la mentalità del tempo – c'è comunque una buona dose di colpa. I greci, in effetti, facevano una qualche differenza tra *πτωχού βίος* (la vita del mendico/pezzente, ricoperto di pulci) e *πένητος ζῆν* (la vita del povero). Non a caso l'etimologia del primo termine rimanda a *πήσσω* (spavento o mi spavento) e la seconda a *πένομαι* (mi affatico). La stessa differenza è possibile ritrovarla nei termini latini *egestas* (una deprivazione totale) e *paupertas* (che può designare uno stile di vita assai sobrio e rigoroso). In entrambe le accezioni l'esistenza ha a che fare con il bisogno, la mancanza. In entrambe, ha necessariamente a che fare con la fatica. Ma nel caso del mendico si assiste come a una definitiva resa al bisogno, se ne è completamente in balia. Nel caso del povero, di colui che ha a che fare con *πενία*, si ha a che fare, invece, con una tensione, dolorosa come deve essere ogni tensione, ma che suggerisce e pungola all'azione, a superare la propria condizione, sapendo rinunciare al superfluo. È chiarificatore in questo senso l'intervento di Povertà nel testo sopra citato. "Tu non hai parlato della mia vita, - essa replica alla descrizione di Cremilo - ce l'hai con quella dei pezzenti [...]. La mia vita, per dio, mai patito roba simile: né adesso, né poi. La vita del pezzente, quella che dici tu, è vivere senza niente. La vita del povero, invece, è vivere con parsimonia, dedicandosi al lavoro senza privazioni, ma anche senza cose superflue"<sup>3</sup>. Esiste, dunque, una povertà stimabile, che si dà da fare, non piange troppo e compie il suo dovere. Una tale opinione a lungo ha continuato a raccogliere i favori del concettualizzare umano e ancora oggi torna a fare capolino. La povertà come tensione, come intento di misurarsi con il bisogno e di vincerlo, ha talmente goduto di prestigio da divenire non soltanto elemento costitutivo dell'essere umano (quell'ente dotato di coscienza autoriflessiva sempre instabile e sempre mosso dall'intenzione), ma anche metafora di vasta risonanza. Il bisogno, la mancanza come *πενία* è costitutivo di Eros, che per Platone, in virtù dell'insufficienza che lo costituisce, si trasforma in elemento mediatore che guida la ricerca della perfezione. Tale bisogno è sinonimo anche del desiderio, che se è sempre ambiguo, perché di per sé non garantisce di percorrere la strada del bene, è ciò che anima, che dà forza e durata alle migliori virtù.

La povertà come *πενία* può diventare criterio e mezzo per contrastare le istituzioni e l'intero sistema socio-culturale. Essa, infatti – persino la più estrema, la mendicizia cioè – può farsi scelta di vita. I cinici, in Grecia, ne possono manifestare una scandalosa pratica, per la quale tutto è inessenziale per l'uomo

<sup>3</sup> Aristofane, *Pluto*, op. cit., vv. 548 – 554, p. 1049.

che non vuol dipendere da niente e da nessuno e che voglia condurre a una totale assimilazione di stile di vita e verità<sup>4</sup>. Una tale scelta esistenziale permette di snobbare persino Alessandro Magno. Con lo sviluppo e il trionfo poi del cristianesimo in occidente la questione povertà si complica ancora di più. Mentre prende sempre più sostanza il concetto di coscienza e di persona con una sua responsabilità individuale, con il corollario paolino che, almeno in teoria, – perché nella pratica le cose si svolgeranno a lungo in maniera assai discorde al principio – non si dà differenza tra libero e schiavo, tra uomo e donna o tra ebreo e pagano, si afferma la pietra di scandalo che la povertà è una scelta che può trasformare il mondo: essa si incarna in Gesù – una totale *kenosis* di Dio, che si svuota sino a farsi uomo e subire il più vergognoso dei supplizi – e, soprattutto, in grazia di lei, gli ultimi saranno i primi e sarà possibile promettere l'imminente concretarsi del regno di Dio. Questa ipotesi di una povertà redentrice – del singolo come della società – tornerà spesso nei movimenti eretici o dissidenti della cristianità e troverà una nuova personificazione, dopo l'anno mille, in Francesco d'Assisi. La povertà come ritorno alle origini del cristianesimo e come fratellanza fiduciosa non soltanto nei riguardi del prossimo ma della natura tutta, trova in lui un *exemplum* continuamente ribadito e di coinvolgente risonanza pubblica ai nostri giorni, per quanto, a dire il vero, l'attuale sistema sociale neoliberalista sostenga indirizzi e comportamenti da esso assai lontani. Francesco ha comunque dalla sua il fatto di poter esser personaggio e questo per il nostro tempo è un gran punto di forza.

Non va comunque mai dimenticato che la povertà, così ammirata e indicata quale strumento che dia vita ad una società alternativa o persino utopica, è frutto di scelta volontaria, tanto per il cinico che per il cristiano. Non dettata da condizioni di nascita o da sventura, tale scelta esistenziale è caratterizzata da una sorta di estremizzazione: se il cinico poteva vivere come un cane e farsi bastare un solo abito e una bisaccia presumibilmente vuota, per divenire discepolo di Cristo bisognava rinunciare a tutti gli averi e abbandonare, se necessario, la famiglia d'origine. La povertà si fa metafora dell'esodo, per scegliere un termine caro a Bloch. Essa è figura – forte e scandalosa – di sradicamento dalle abitudini: quelle abitudini universalmente diffuse per cui in una società le ricchezze saranno necessariamente distribuite in maniera diseguale e sempre si daranno un *dominus* e dei servi, dei cittadini liberi e in misura ben maggiore dei subalterni, in uno spettro che può consentire all'ultimo gradino persino lo schiavo. L'economia di tale società vedrà come suoi attori i possidenti, i produttori – più o meno liberi, più o meno talentuosi e esperti in una tecnica – e coloro che sono obbligati a concedere la propria forza lavoro o, *in toto*, il proprio corpo. In tale società concreta e, come direbbero i cinici dei nostri tempi, senza grilli per la testa, la povertà perde la sua tensione trasformatrice e si dispone in un registro che dalla frugalità che si contenta del poco si estende sino alla fame più nera. Sullo sfondo rimane, invece, sfocata o recintata, quella povertà dalla tensione utopica per cui le regioni del mondo dovrebbero essere comunità solidale, in relazione armonica con la natura e con il vanto di perseguire la felicità, o meglio una vita giusta e buona, per tutti.

Il fatto è – argomenterebbe ancora il cinico contemporaneo – che una concezione utopica o trasformatrice della povertà è consona agli spiriti poetici e filosofici. Nella concretezza del mondo dei fatti, il mondo in cui l'economia ha spesso la voce preponderante, la povertà non sarà sempre ributtante come Medusa e può manifestare anche una sua dignità, ma risulta comunque una rogna. Sarà pur

---

<sup>4</sup> Foucault, che ne sottolineava il loro essere eredi di Socrate in special modo nella virtù della *parrhesia*, sottolineava come: “nella pratica cinica, l'esigenza di una forma di vita decisamente cinica – con regole, condizioni e prassi caratteristiche, molto specifiche – sia fortemente articolata con il principio del dire-il-vero, del dire-il-vero senza vergogna né timore, del dire-il-vero senza limiti e con coraggio, del dire-il-vero fino al punto in cui il coraggio e l'audacia si rovesciano in un'intollerabile insolenza. Quest'articolazione del dire-il-vero con una maniera di vivere, questo legame fondamentale, essenziale nel cinismo, tra il fatto di vivere in un certo modo e il destinarsi a dire la verità sono tanto più notevoli in quanto si esprimono, in un certo modo, con immediatezza, senza mediazione dottrinale, e in ogni caso all'interno di un quadro teorico abbastanza rudimentale”. M. Foucault, *Il coraggio della verità. il governo di sé e degli altri*, II, Corso al Collège de France (1984), pp. 163 – 164, Feltrinelli, Milano, 2016.

apprezzabile quando si manifesta come rigorosissima morigeratezza ma a nessuno fa piacere essere succube delle necessità. A lungo la cultura e i saggi hanno lodato la temperanza e aspramente criticato l'eccesso, ma si affrettavano a specificare che, per poter pensare con profondità, i bisogni primari dovevano essere soddisfatti. D'altra parte le menti pragmatiche sottolineano che la povertà di una parte dei mortali è necessaria al funzionamento di una società: se non si fosse preda del bisogno, che è ben diverso dal desiderio, chi lavorerebbe, soprattutto chi si dedicherebbe ai lavori più duri e meno piacevoli? In questa direzione è ancora buona guida il *Pluto* di Aristofane. La Povertà, che ha già preso parola per differenziarsi dalla mendicizia, argomenta che senza il bisogno non si darebbe divisione del lavoro e tutte le economie andrebbero a rotoli e nella loro rovina trascinerrebbero la vita sociale e anche le più comuni comodità. “Se Pluto torna a vedere – argomenta con passione la Povertà - e si distribuisce in parti uguali, a nessuno gli importa più né arte né parte! Se voi abolite queste due cose, chi vorrà più fare il fabbro, falegname, sarto, carradore, scarparo, muratore, lavandaio, tintore! Chi vorrebbe della terra infrangere la dura crosta con gli aratri e mietere di Demetra i frutti? Quando uno potrebbe stare senza far niente, fregandosene di tutte queste cose!”<sup>5</sup>. Se la commedia si chiude con una festosa processione che accompagna Pluto al Partenone, e la felicità degli uguali sembra, al momento, aver ragione per le strade, rimane sotto traccia però l'idea che di paradosso si è trattato e che il paese di bengodi, che pure è sogno diffuso per cui *semel in anno licet insanire*, non può, in effetti, realizzarsi davvero. Se i sicofanti non trovano più chi denunciare e una vecchia non può più permettersi giovani e prestanti amanti, perché nessuno è più disposto a pagare, gli dei stessi si lamentano che non un solo mortale dedica loro offerte o sacrifici.

Al di là dello scoppiettante e ambiguo finale della commedia, la povertà, quale urgenza di soddisfare i bisogni materiali, ribadisce una sua necessità e ne guadagna una lodevole reputazione. Essa sostiene il sistema sociale e motiva il faticoso consumo d'energia da parte dei molti prestatori d'opera, che, se si eccettuano i pochi casi sventurati, si sostiene – più o meno larvamente - abbiano minori doti morali ed intellettuali. Basta, infatti, ricordare quanto a lungo si votò in base al censo e che ancora Kant invitava a differenziare il lavoro servile, che consisteva nel cedere la propria forza lavoro ad un altro, dall'artigiano, che produce e vende un suo prodotto. Il primo, ovviamente, non gli risultava abbastanza indipendente per partecipare alla vita politica.

Una simile concezione della povertà (necessaria all'economia e non necessariamente disgustosa) ha avuto vita lunga. Assodato che nessuno avrebbe voluto esserne succube, essa formava un paradigma culturale in associazione con altre considerazioni: l'idea che l'eccesso sia sempre da stigmatizzare; la convinzione che la vigilanza razionale sulle passioni, i desideri, le pulsioni o, come avrebbe detto il cristianesimo, le tentazioni diaboliche fosse la garanzia dell'umano e ciò che lo scampava dal precipitare nell'animalità; la certezza indubitabile della piccolezza e debolezza dell'uomo rispetto alla natura, contro la quale doveva ingaggiare una faticosa e impari lotta per cavarne le risorse necessarie a sopravvivere. In tale lotta, riservata a gran parte dei mortali, risultava difficile essere oziosi e pochi potevano permetterselo. Pigro in Dante è caratteristica morale, lo è chi è lento a prendere una decisione o attende l'ultimo istante per pentirsi. La condizione di povertà assoluta riguardava davvero gli sventurati, i malati, i reietti, gli orfani e ciò, in un'epoca che sempre più veniva segnata dall'affermazione della fede cristiana, spiega il proliferare di istituti benefici, privati, monastici e nel tempo anche pubblici, dediti ad opere di carità. Lo spirito religioso si combinava con le necessità di ordine pubblico e con la credenza che le elemosine meritavano ricompense in cielo. Non una effettiva solidarietà, dunque, contraddistingueva la relazione e l'azione nei loro riguardi, ma una sorta di comprensione pietosa della loro condizione. Questo paradigma (povertà come bisogno, necessaria al funzionamento di un'organizzazione sociale, che può esser laida e spaventevole, ma può anche assumere una morigerata compostezza) durò – pur

<sup>5</sup> Aristofane, *Pluto*, op. cit., vv.507 – 516, p. 1047.

con le sue varianti e con i tentativi di scardinarlo mai effettivamente riusciti, spesso demandati alla letteratura utopica ed invece esecrati e violentemente repressi nel caso di concrete rivoluzioni – sostanzialmente immutato nel corso dei secoli e sino a quando gli umani si compresero subalterni alla forza della natura, sinché gran parte del lavoro dovette essere affidato alle loro capacità muscolare. La rivoluzione tecnica e poi tecnologica, con l'avvento sempre più preponderante delle macchine, se rende – come indicava già Marx - preferibile il lavoro salariato a quello schiavistico, immette contemporaneamente nel mondo del lavoro una ingente massa di manodopera, sradicandola dal luogo d'origine e concentrandola in città o nelle sue periferie. Palpabili trasformazioni si danno nel mondo del lavoro: uomini, donne, bambini vengono tutti impiegati; la prestazione d'opera rimane pesantissima, ma non ovunque è necessario un cospicuo fascio di muscoli; il ritmo lavorativo viene sempre più imposto dalle esigenze della produzione e non viene più scandito dal sorgere e dal tramontare del sole; il lavoratore non più subalterno soltanto al datore di lavoro, ma adesso anche alla macchina a cui dovrà adattare tempi e azioni, non sarà più l'autore dell'intero oggetto; si produrrà in larga misura per soddisfare non più i bisogni primari, ma le richieste del mercato favorendo i bisogni secondari; la paga rimarrà sempre irrisoria, limitandosi al minimo indispensabile per riproporre la forza lavoro necessaria a eseguire il lavoro nella giornata successiva, ma non si darà neppure la possibilità di carpire qualche frutto alla campagna. Nel corso della storia e con l'affermarsi del capitalismo, se la povertà come bisogno perdeva la onorabilità tributata alla morigeratezza – tale qualità passava invece in dote, in particolare nel XIX secolo, al proprietario dei mezzi di produzione che combinava nella sua persona lo spirito d'avventura di chi investe il denaro nell'impresa con la dedizione allo scopo e alla famiglia che sconsiglia qualsiasi intemperanza pulsionale – liberalismo, cristianesimo che si richiama alle origini, rivoluzione francese e socialismo ne fanno una prova del malfunzionamento di una società e della vessazione da parte di alcuni nei confronti di molti. L'uguaglianza di tutti gli uomini, il loro diritto ad uscire dalla minorità e ad avere una vita dignitosa e felice, il ritenere un torto la vessazione di molti da parte di alcuni, l'affermazione della democrazia – in maniera più netta dopo la seconda guerra mondiale – che, nella felice definizione di Gros, “non è tanto un regime politico tra gli altri, quanto un processo critico che li attraversa tutti e li obbliga a essere più democratici. E' un'esigenza di libertà, uguaglianza e solidarietà”<sup>6</sup> - sono tutte idee che conducono all'ipotesi/progetto di alleviare sensibilmente o persino di eliminare la povertà. Dalla seconda metà del XX secolo essa diventava decisamente un cruccio. Non soltanto per chi la viveva o per chi ne provava compassione, ma per la pubblica opinione che non volesse apparire retriva e spietata. Il capitalismo ottocentesco era stato un modello di bieco sfruttamento, quello dei proletari senza diritti e abbruttiti dalle numerose ore di lavoro, degli operai sottopagati, segregati nei quartieri malsani e privi di servizi igienici, quello descritto, per esempio, dal naturalismo francese, del proletario prostrato, quasi imbestiato, sicuramente privato di speranze dai soprusi del *milieu*. Ma nello stesso secolo si confermava, sulla scia del pensiero illuminista, l'universalità dei diritti umani, si affermava il pensiero di Marx, si divulgava l'idea di compassione come partecipazione alla sofferenza altrui teorizzata da Smith. I territori rivendicavano l'indipendenza, si susseguivano proteste e scioperi, nascevano i primi sindacati, l'orario di lavoro aveva le prime riduzioni. È tra questi contrasti che probabilmente prende corpo davvero la nozione di solidarietà. Non che gli umani non si fossero anche prima sostenuti a vicenda in determinate situazioni, non che non vi fossero state associazioni benefiche o caritatevoli, non che non si fossero già date esperienze di comunità o organizzazioni del lavoro a carattere associativo (dalle comunità monastiche alle fabbriche filantropiche di Owen), ma è la diffusa, per quanto contemporaneamente assai osteggiata, percezione che non si potesse far scivolare gli umani sotto un determinato livello di esistenza, pena la perdita dell'umanità con grave colpa di chi lo avesse permesso, che distingue e sostiene la diffusione dell'idea di solidarietà. Nella solidarietà si dà, o almeno dovrebbe darsi, la solida convinzione che è una vergogna per la società, e per

<sup>6</sup> F. Gros, *Disobbedire*, p. 116, Einaudi, Torino, 2019.

chi in essa abbonda di mezzi e sostanze, lasciare che altre persone siano confinate nel bisogno e nella fame. Si tratterebbe, dunque, di un dovere gioioso, pena l'intristire e l'intisichire dell'animo, che – divenuti incontestabili i diritti della persona in quanto persona – dovrebbe far parte delle acquisizioni congenite del genere umano.

Dopo il brutale periodo del totalitarismo nell'Europa continentale culminato nella catastrofe della seconda guerra mondiale, nel cosiddetto occidente, la tradizione cristiana, liberale, socialista e comunista si combinano nel sostenere i diritti civili e sociali della persona – con tutti gli ovvi limiti del tempo – ma si legano anche alla diffusione dell'*american way of life*, che veicola un sensibile allargamento dei consumi secondari. Adesso, almeno sulla carta, il mantra è la solidarietà: chi ha di più deve pagare più tasse. Il capitalismo liberale e dal cuore d'oro mostra di non tollerare che ai meno abbienti sia destinata una vita strangolata dagli stenti. Adesso lo stato deve farsi sociale e utilizzare somme cospicue per fornire i servizi fondamentali a tutti i cittadini, per proteggerli dal precipitare nella miseria e per garantire a tutti il posto nella pista per la corsa alla felicità. Le voci di spesa dello stato sociale tra gli anni cinquanta e settanta sono cospicue. Si dà finalmente l'avverarsi dell'età del progresso e dell'abbondanza e dunque della piena occupazione, così come l'aveva teorizzata Keynes negli anni venti del novecento. "L'abbondanza, pensava Keynes – così chiosa Christopher Lasch – avrebbe garantito un livello accettabile di consumo per tutti e avrebbe consentito di dedicare le nostre energie agli interessi non economici della vita. L'automazione avrebbe eliminato il lavoro pesante e ingrato, avrebbe ridotto le ore lavorative e avrebbe lasciato a tutti molto tempo libero. [...] L'idea che lo stato dovesse occuparsi esclusivamente di problemi economici, utilitari, sarebbe stata la più spaventosa eresia che sia mai giunta, forse, alle orecchie del popolo civilizzato. Adesso che il mondo non era più ossessionato dallo spettro della scarsità, poteva apprezzare il patrocinio dello stato sull'arte e sull'istruzione e assegnargli un ruolo importante nell'elevare il livello generale del gusto"<sup>7</sup>. Era, sostanzialmente, la versione liberale del regno della libertà marxiana, a poco più di mezzo secolo di distanza, sostenuta dalla convinzione che proprio l'interesse personale avrebbe condotto a tale esito. La povertà come bisogno, all'interno di una tale fiducia, diveniva una vergogna non più delle persone che ne erano afflitte ma dello stato che non l'avesse eliminata. Il capitalismo – in effetti assai preoccupato della popolarità del comunismo che sembra avanzare a vele spiegate da est – si promette quale panacea di tutti i mali e garante delle più liberali libertà. Nei luoghi ricchi del mondo, il capitalismo, in superficie, dismette il suo aspetto arcigno e brutale, si fa dolce e suadente. Ovviamente queste promesse – che non rispetteranno i tempi di Keynes perché prima vedranno la catastrofe della seconda guerra - sono il progetto, nel migliore dei casi, la versione, nel caso della più volpina propaganda, che aveva larga diffusione nei racconti e nella vita dei luoghi benestanti del mondo. Basterebbe dare un'occhiata, anche di sfuggita, alle condizioni di vita nelle ex colonie o alle pagine della letteratura neorealista che descrivono la stralunata e devastata miseria del sud Italia, per comprendere che tale vanto delle sorti progressive aveva diversi intoppi. Del resto, come ha scritto Bauman, commentando gli scritti di Rosa Luxemburg, "il capitalismo, per dirla crudamente, è in sostanza un sistema parassitario. Come tutti i parassiti può prosperare per un certo periodo quando trova un organismo ancora non sfruttato del quale nutrirsi. Ma non può farlo senza danneggiare l'ospite, distruggendo quindi, prima o poi, le condizioni della sua prosperità o addirittura della sua sopravvivenza"<sup>8</sup>.

Ad ogni modo, nel secondo dopoguerra, in occidente, il mondo si veste a favola e il capitale ne è il suo eroe solidale nei riguardi anche degli ultimi. È un capitalismo ancora *di limite*. Congiunge etica della produzione ed etica del consumo. Non si abbandona agli eccessi, ma promuove il piacevole, accettando i limiti che l'organizzazione sociale impone. La sperequazione fra ricchi e poveri esiste, ma non assume

<sup>7</sup> C. Lasch, *Il paradiso in terra*, p.74, Neri Pozza, Vicenza, 2016.

<sup>8</sup> Z. Bauman, *Capitalismo parassitario*, p. 4, Laterza, Roma – Bari, 2011.

proporzioni abissali. La persona con i suoi diritti è in cima ai suoi pensieri e la fabbrica si umanizza. Si determina sempre di più la società di massa, ma mostra un volto ridente e attento a far spiccare l'individuo, mentre i consumi indossano una veste democratica, di cui emblema sono gli elettrodomestici, l'automobile, il *prêt-à-porter* e soprattutto, perché immortalata da Warhol, la coca-cola, che, secondo appunto le parole dell'algido artista americano, bevono sia Rockefeller che il barbone. Che i disagiati e i disperati continuino ad abitare il mondo, ed in gran numero, è pur evidente, ma l'occidente si presenta e cerca di agire come se l'antica *εὐδαιμονία* greca, l'avere cioè una sorte favorevole, fosse alla portata di tutti e, qualora, ci fossero stati ostacoli per qualcuno, era compito della società organizzata rimuoverli. Mentre i tre valori della rivoluzione francese (libertà, eguaglianza, fraternità) sembrano avere ormai piena cittadinanza, anche il giusto e il bene, in senso generosamente morale, sembrano godere di un certo *appeal*. La solidarietà, dunque, è d'obbligo. È un dovere con vanto. L'etimo della parola, in effetti, rimanda a *solidus*, solido, compatto, duro, da cui deriva anche soldo. *Solidum obligari* – da cui appunto solidarietà – era l'obbligazione con cui i debitori, tutti insieme o uno per tutti, si impegnavano ad estinguere il debito. La solidarietà è dunque un principio solido all'interno di un solido rapporto di fiducia, in cui ci si obbliga a soccorrere con solido contante chi fosse in difficoltà economica. Estendendosi nel suo significato, solidarietà diveniva il vincolo concreto e monetario con cui chi più ha si obbligava a che tutti avessero una vita degna, a che nessuno diventasse schiavo del bisogno primario. La solidarietà, quindi, porta a compimento gli auspici, che già erano di Kant, di un mondo che voglia davvero corrispondere al regno dei fini in cui “nessuno può obbligarsi con un contratto a una dipendenza tale che cessi di essere una persona, perché soltanto come persona può stipulare contratti”<sup>9</sup>. In un tale mondo i diritti dell'individuo non sono roba astratta, ma sono solidi e concreti. In tale mondo, come aveva suggerito Rousseau con l'epigrafe del suo *Emilio*, “*Non ignara mali miseris succurrere disco*”, le parole pronunciate da Didone nel libro I dell'*Eneide*, la consapevolezza che gli umani sono tutti vulnerabili ma con gli stessi diritti, rende necessario che tutti imparino la compassione e pratichino, secondo i mezzi a disposizione, la solidarietà nei riguardi del prossimo. La misteriosa manina di smithiana memoria che rimette a posto gli squilibri rimane un articolo di fede del regime liberale, ma, certo, la volontà degli umani deve adoperarsi a che non si diano sventurati.

Quest'epoca, però, di gentili promesse, rosee speranze e di pace universale ha avuto vita breve. Già negli anni ottanta del secolo scorso si nota un'inversione di rotta, che in seguito si fa veloce navigazione in direzione opposta. Lo stato sociale stringe parecchio la cinghia e il neoliberismo toglie all'interesse privato e personale molti dei recenti propositi generosi: un uragano abbatte tutti i bei principi che parevano ormai acquisiti dalle democrazie occidentali. Un nuovo paradigma ha preso piede: la vergogna è ora quella di non essere abbastanza ricchi per concedersi tutto ciò che si desidera. Al contrario la povertà come necessità di soddisfare i bisogni primari e ormai anche di doversi accontentare delle briciole sottocosto delle offerte dei *discount* è un'oscenità colpevole. E la colpa, disgustosa, è di chi povero lo è. La povertà ha ripreso a farsi assai visibile: gremisce strade, quartieri e schermi di tutto il mondo, viaggia attraverso tremendi pericoli, affoga in fondo al mare e viene tenuta prigioniera in affollatissimi e soffocanti centri di raccolta, viene vessata nei lavori più umili e additata quale viscido pericolo per i cittadini. Abbandonata sostanzialmente al suo destino, è tornata ad assumere il volto di Medusa: orrida, essa minaccia di pietrificare tra le sue grinfie un numero sempre maggiore di mortali. La società contemporanea è quella dell'erosione della classe media, che aveva invece avuto lustro nel trentennio successivo alla seconda guerra mondiale. Non più di solidarietà si parla nei confronti dei poveri, ma di pernicioso assistenzialismo nei confronti di chi è un poltrone, inetto e profittatore delle fatiche altrui. La povertà pare non meritare nemmeno compassione, è un'offesa al sistema, che è feroce nei confronti dei fragili, e continua a raccontarsi come prodigo di occasioni per chi sappia essere disinvolto ed intraprendente. Il fatto è che la società occidentale – come ormai si ripete da più parti –

<sup>9</sup> I. Kant, *La metafisica dei costumi*, p.163, Laterza, Roma – Bari, 1988.

non è più una società di produttori, che in base al lavoro regolamentato in precise e limitate unità orarie, possono concedersi alcuni sfizi all'insegna della misura, ma una società di consumatori, voraci e compulsivi, all'insegna dell'eccesso, che per non essere in difetto rispetto al profluvio e all'immediata obsolescenza degli oggetti e delle occasioni, devono autosfruttarsi. Il *rider* ne è forse l'emblema, l'infervorato corridore con mezzi propri, obbligato per pochi spiccioli a zigzagare tra le macchine per moltiplicare le consegne che soddisfino l'altrui goduria.

Uno dei vanti del moderno capitalismo era stato il lavoro contrattualizzato. Già Marx, però, ne aveva individuato il subdolo meccanismo: il prestatore d'opera (e Marx ovviamente pensava principalmente all'operaio della fabbrica) sceglie in apparenza liberamente di sottoscrivere il contratto, ma in effetti, in quanto parte debole, sostanzialmente sostituibile da un altro, è obbligato dalla sua situazione ad accettarne le condizioni<sup>10</sup>. Il neoliberalismo contemporaneo ha condotto alle estreme conseguenze tale modello contrattuale, già soltanto con il moltiplicarne le tipologie e con il renderlo sempre più effimero e privo di garanzie. Oggi la parte debole firma, quando lo firma, un contratto in cui si impegna a mostrarsi superefficiente, a battere ogni giorno il record di produttività

Il diktat universale è ormai che tutto è merce. "L'odierno ipercapitalismo - scrive Byung-Chul Han - disgrega l'intera esistenza umana in una rete di rapporti commerciali. Ormai non esistono ambiti estranei alla mercificazione"<sup>11</sup>. Tutto si può vendere. Tutti si dovrebbe essere liberi di vendere ogni cosa, anche la propria persona e il proprio corpo. Non a caso - per quanto spesso gli stessi progressisti si intestino tali battaglie di liberazione - questa è l'epoca della difesa della libera iniziativa del *sex worker* o della gestazione per altri. Non soltanto la prestazione, ma anche il proprio corpo può divenire una generosa, gaudente, liberissima da ogni moralismo, macchina per far soldi. Di certo questo è il tempo della più disinvoltata vetrinizzazione. Ogni ente va esposto, si mette in mostra e si mediatizza in ogni dove per rendersi appetibile e, alla resa dei conti, prezziabile. Essere oltremodo produttivi, performativi e consumabili per poter assolvere al compito infinito ed indefinito di consumare è l'imperativo dell'epoca. Un tale fare impresa di sé stessi va attuato in tempi dal ritmo turbinoso. Prestissimo è, infatti, il tempo dell'epoca<sup>12</sup>. Prestissimo essere produttivi, ma prestissimo agire il tempo della performance e prestissimo assecondare il suo scomparire nell'oblio. Tempo smemorato il contemporaneo (alla memoria, in fondo, sono deputati i PC o i musei dedicati ad ogni quisquilia senza più alcuna considerazione della gerarchia d'importanza, mentre, sempre più, si diffonde la moda delle esperienze digitali *full immersion* che sostituiscono la visione dell'originale oggetto d'arte). Fermarsi a riflettere è sconsigliato, si potrebbe perdere l'occasione che passa sempre all'improvviso, ma che si suppone nascosta in mille offerte.

Autosfruttarsi all'infinito, con compiaciuta euforia, è il suggerimento in un vasto campo d'impiego dove l'altro è un concorrente. L'esistenza torna ad essere un torneo alla presenza dell'imperatore o del signore feudale (colui che dispensa il premio, il quale, in questo dissennato evo, non è necessariamente la principessa, ma può persino essere il rospo che resterà rospo), nel quale con spirito altamente

<sup>10</sup> "L'operaio non appartiene né a un proprietario, né alla terra, ma 8, 10, 12, 15 ore della sua vita quotidiana appartengono a colui che la compera. L'operaio abbandona quando vuole il capitalista al quale si dà in affitto, e il capitalista lo licenzia quando crede, non appena non ricava più da lui nessun utile o non ricava più l'utile che si prefiggeva. Ma l'operaio la cui sola risorsa è la vendita del lavoro, non può abbandonare l'intera classe dei compratori, cioè la classe dei capitalisti, se non vuole rinunciare alla propria esistenza. Egli non appartiene a questo o quel padrone, ma alla classe borghese, ed è affar suo cercarsi il suo uomo, cioè trovare in questa classe un compratore". K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, in Marx e Engels, *Opere scelte*, p. 334, Editori Riuniti, Roma, 1966.

<sup>11</sup> B. Han, *Perché non è possibile una rivoluzione*, p. 37, Nottetempo, Milano, 2022.

<sup>12</sup> Prestissimo quale vocabolo per indicare il tempo vissuto dalla modernità era stato già un'intuizione di Nietzsche, che così scriveva: "La sensibilità è indicibilmente più eccitabile [...]; l'abbondanza di impressioni disperate è più grande che mai; il cosmopolitismo dei cibi, delle letterature, dei giornali, della forma, dei gusti, perfino dei paesaggi ecc. Il tempo di questa corrente è un *prestissimo*; le impressioni si dileguano; ci si difende istintivamente dall'assumere qualche cosa, dall'accoglierla nel profondo, dal digerirla". F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, 71, pp. 46 - 47, Bompiani, Milano, 2022.

competitivo, bisogna disarcionare tutti gli altri contendenti. Il modello vincente - e il paradosso della storia è che esso, sotto sotto, riguarda anche i padroni della giostra - è quello divulgato dal Grande Fratello, *reality show* - nato in Olanda e trasmesso per la prima volta in Italia da *Canale 5* nel settembre del 2000 - in cui ci si espone senza pudore per ventiquattro ore alla più morbosa curiosità, ci si strema per rendersi personaggio in grado di piacere al grande pubblico, si intrecciano patti, ma il solo scopo è quello di eliminare tutti gli altri contendenti: uno soltanto sarà il vincitore, otterrà un premio, i migliori contratti e la fama. Non in eterno, naturalmente. Anche contratti e fama sono a tempo nell'epoca dell'effimero, se non si saprà riguadagnarseli continuando a piacere.

Precarietà e inconsistenza del valore, incombenza del vuoto e *esse est percipi in magno numero*, sono le caratteristiche del tempo, in una sostanziale assenza di senso - il senso sta comunque nella durata - che hanno come esito una rinnovata versione del *bellum omnium contra omnes*, in un luogo che non è più la natura, ma l'artificio. Ma se il mondo è divenuto *immagine del mondo*, se *il mondo vero è divenuto quello apparente ma pure l'apparente è venuto meno*, la favola ambigua che lo costituisce, sotto la variopinta superficie, è nera ed infida. Il mondo più che liquido è sempre più fantasmatico: tutti gli enti appaiono come dati attraverso la mediazione dell'immagine sempre più vorticoso e insieme troppo evanescente.

Lo stesso denaro, l'equivalente universale, l'unico valore che più che sopravvivere pare in effetti impazzire, è divenuto invisibile e virtuale. La decisione presa dal governo Nixon nel 1971 di sospendere la convertibilità in oro del dollaro era un segno inequivocabile: anche la moneta non corrispondeva più ad alcunché, il suo pregio era non nella mente di Dio ma delle fluttuazioni del mercato e di chi ne reggeva le fila.

Di solido, dunque, c'è davvero poco in quest'epoca: nessun fondamento, nessun valore, nessuna certezza che non siano quelle in grado di manovrare e spostare ingenti masse di denaro. La persona, mentre torna a corrispondere al suo etimo di maschera che appesa ai rami dell'albero tintinna al soffio di ogni vento, come concetto risulta alquanto poroso. Dalla psicanalisi allo strutturalismo un gran riflettere si è dato per renderla evanescente e infinitamente stratificata (per colmo d'ironia su un vuoto di fondo). La stessa trasgressiva proposta di renderla una macchina desiderante si è in fondo rivelata assai consona a una società di consumatori. Una acquisizione indubitabile è che non si dà io senza un altro e senza una cultura/lingua di cui si faccia abitante/parlante (possibilmente, ma non è assodato, critico). La persona/soggetto è dunque necessariamente relazionale. Ma se l'unica relazione prospettata dalla società è la libertà di essere merce appetibile fra altre merci in concorrenza come non guardarsi tutti in cagnesco e covare un gran risentimento per il prossimo se si vien considerati merce di scarto?

Il senso di mancanza, di incompletezza che costituisce gli umani ha invitato, in epoca recente, a immaginare un mondo gentile, solidale e disponibile all'incontro con l'altro. Ma il vuoto e la precarietà che contraddistinguono oggi l'umano sconsigliano e inaridiscono la cura per l'altro, ridotto in genere a oggetto utile o di rapido godimento, ma vissuto soprattutto come concorrente. In un tempo rattappitosi nell'attimo non si dà futuro, bisogna subito acchiappare l'occasione, farsi duttile e cangiante. Questo vuoto d'orizzonti rende bulimici: bisogna riempirlo questo vuoto di senso e di senno. La società dunque elogia l'eccesso - forse per la prima volta in modo così dirompente nella storia degli umani - per chi può permetterselo e commiserà quanti possono solo desiderarlo dai margini, limitandosi a comperare quanto offrono gli ipermercati. Il tempo sembra, senza confessarselo troppo chiaramente ma senza, contemporaneamente, fare poi troppo per nasconderselo, aver fatto tesoro dell'eredità sadiana: non c'è limite a desideri e pulsioni se solo si hanno i denari per consentirsieli. E l'etica è solo la pavida ragione dei più deboli (quelli che non hanno i denari, cioè). Con la differenza però che se Sade era figlio del suo tempo e poteva finire travolto del suo dispendio, gli attuali fautori del neoliberalismo, coloro che ne sono i danarosi beneficiari, prendono i provvedimenti, tramite i politici, per non perdere i posti di prestigio.

In questo tempo di disinvoltro trionfo del neoliberismo, del *panottico digitale*<sup>13</sup>, come l'ha definita Byung-Chul Han, se chi non può permettersi compere pantagrueliche è sostanzialmente commiserato, per quanto continuamente spinto a ottemperare ai suoi mediocri acquisti, quale sentimento può essere rivolto ai poveri se non il fastidio o l'esecrazione? Chi non può comprare in una società fondata sull'iperconsumo è inutile e in esubero, per usare una locuzione di Bauman<sup>14</sup>. La solidarietà, il cui etimo, si è detto, si richiama a solido, è fuori luogo in un'epoca di trionfo del virtuale, che niente riconosce di solido e alla durata affibbia il carattere di intollerabile noia. In una società di onnicomprensiva e libera mercificazione di ogni cosa, di iperautosfruttamento e di ipervetrinizzazione dove si può far denaro anche soltanto con le visualizzazioni su *youtube*, se si è in difficoltà economica è perché si è incapaci, oziosi o scroconci, una piaga della società, un prodotto scaduto che rischia di avvelenare l'ambiente. D'altro canto la continua competizione rende nervosi ed irascibili e il tirarsene fuori rischia di esser considerata una resa e porta alla depressione. A completare il discredito in cui la povertà è caduta provvede la delusione e la sfiducia in cui gli umani sono in buona parte caduti: il neoliberismo continua a pubblicizzare in ogni dove le sue mirabolanti grazie, ma sempre più persone scivolano nelle ristrettezze e vedono incomberne minacciosa la miseria. Se la Povertà, la Πείρα del *Pluto* di Aristofane, potesse tornare a farci visita, troverebbe parecchie difficoltà a proporre qualche differenza tra povertà e mendicizia, che nel contemporaneo sono accomunate nella colpa e nel disprezzo infastidito. Anzi potrebbe ricordare che ai suoi tempi il mendico, così com'è descritto sin dai versi omerici, sembra in possesso di una tecnica che ne tipizza la condizione. Sapevano interpretare il loro ruolo e nulla avevano a pretendere se non l'elemosina che il ricco signore volesse concedere. Se solo avessero chiesto di tender l'arco del potente – come fa Odisseo con i Proci – sapevano che il meglio che li attendeva erano grasse risate. Lo stesso dovrebbero imparare i fragili della contemporaneità: concepirsi come peso infruttifero e contentarsi di quell'obolo che forse consente loro ancora una stentata sopravvivenza. Mentre, specialmente in Italia, il territorio frana, brucia o si allaga in ogni dove, mentre la minaccia di non essere economicamente all'altezza dilaga, alla solidarietà, che il neoliberismo ha stigmatizzato come improduttiva - cosa che nel suo gergo, equivale ad un peccato capitale – gli umani, paradossalmente, in numero sempre maggiore, sembrano preferire proposte autoritarie. Esse, in effetti, oltre a dare la stura ai rancori covati nella delusione e nella vergogna di non far parte del *club* dove tutto si può comperare e di abitare, invece, nell'anonimato che non dà neppure un quarto d'ora di celebrità, offrono almeno, come dimostra ogni sistema rigidamente gerarchico, la compensazione che il penultimo può sempre comandare ed infierire sull'ultimo.

Se non si incide il paradigma neoliberista vigente – dove le persone in condizione di povertà e, forse, perfino quelle in predicato di finirvi, sono considerati “in esubero” – gli umani possono rischiare di precipitare in condizioni simili a quelle descritte da McCormack ne *La strada*, una guerra dei poveri l'uno contro l'altro in una periferia postapocalittica che occupa una vasta porzione del mondo abitato.

A proposito della forma di vita francescana Agamben, dopo averne fatto - sulla scorta di Bartolo di Sassoferrato per cui “così grande era la loro *novitas vitae*, che il *corpus iuris* non poteva trovarvi

---

<sup>13</sup> “La società del controllo [...] raggiunge il suo culmine là dove i suoi abitanti espongono sé stessi non per una costrizione esterna, bensì per un bisogno interiore, quando cioè la paura di dover rinunciare all'ambito privato, intimo, cede il passo al bisogno di mettersi in mostra senza vergogna. Libertà e controllo divengono indistinguibili”. B. Han, *op. cit.*, pp. 47 – 48.

<sup>14</sup> “Essere in esubero significa essere in soprannumero, non necessari, inutili, indipendentemente dai bisogni e dagli usi che fissano lo standard di ciò che è utile e indispensabile. Gli altri non hanno bisogno di te, possono stare senza di te e cavarsela altrettanto bene, anzi meglio. [...] Venire dichiarato in esubero significa essere stato eliminato per il fatto stesso di essere eliminabile; proprio come la bottiglia di plastica vuota e non rimborsabile, come la siringa monouso”. Z. Bauman, *Vite di scarto*, pp. 16 – 17, Laterza, Roma – Bari, 2007.

applicazione”<sup>15</sup> – un’antesignana di ogni concezione anarchica, sottolinea che: “si trattava della rinuncia pura e semplice a qualsiasi forma di proprietà” e che “il paradigma attraverso cui i teorici francescani svolgono la loro idea di un rifiuto della proprietà e cercano di assicurare legittimità a una vita fuori del diritto è l’uso. Si può usare qualcosa senza averne non solo la proprietà, ma nemmeno il diritto d’uso o d’usufrutto”<sup>16</sup>. Ricollegandosi a questo ragionamento di Agamben, è bene, probabilmente, tener conto del fatto che la solidarietà è un modo di ripensare la proprietà e di agire sulla stessa, non una semplice tendenza alla carità, la quale è possibile praticare con più facilità a chi gode di buona salute economica e che diventa sempre meno agevole in una società che predica la voracità e contemporaneamente spinge ai margini sempre più persone. Non è nemmeno una semplice predisposizione all’empatia: si può arrivare a comprendere l’altro, ad immedesimarsi nell’altro, si può riconoscere con chiarezza la vulnerabilità di fondo che all’altro ci eguaglia, ma ciò non garantisce affatto che ci si impegni per modificare la situazione di fatto. La solidarietà deve avere a suo fondamento l’idea che soltanto l’uso di una serie di beni che sottraggono al bisogno, consente al soggetto di essere un individuo autonomo e responsabile e impedisce che esso venga precipitato al di sotto della dignità umana. Tutto ciò tenuto conto del fatto che i bisogni che la concezione borghese del mondo ha sempre più diffuso non possono limitarsi ai primari, ma devono valutare l’intenzionalità dei desideri (“non si vive di solo pane”) e dell’elemento qualitativo, quali lo studio, le vacanze, l’ascesa socio- culturale, il diritto di comperare – senza essere naturalmente schiavi dell’iperconsumo – gli oggetti che piacciono<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> G. Agamben, *L’inappropriabile*, in *Creazione e anarchia*, p. 56, Neri Pozza, Vicenza, 2021.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 56 e 57.

<sup>17</sup> Rileggendo la teoria dei bisogni di Marx, Ágnes Heller, individuava nelle tematiche del filosofo tedesco, i bisogni radicali, bisogni propriamente umani, i quali “sono contraddistinti dal fatto che nei desideri, nelle intenzionalità dirette verso i loro oggetti, la spinta naturale non svolge alcun ruolo. Oggetti di questi bisogni sono, tra i tanti, il riposo superiore a quello necessario per la riproduzione della forza-lavoro, una attività culturale, il gioco degli adulti, la meditazione, l’amicizia, l’amore, la realizzazione di sé nell’oggettivazione, l’attività morale. Oltre a questi esistono i bisogni umani alienati, come il bisogno del denaro, del potere, del possesso. Con lo sviluppo del capitalismo [...] i bisogni alienati hanno preso il sopravvento sulla restante maggioranza dei bisogni propriamente umani. [...] I bisogni umani non alienati hanno un carattere *qualitativo*”. Á. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, pp. 149 -150, Mimesis, Milano – Udine, 2021.