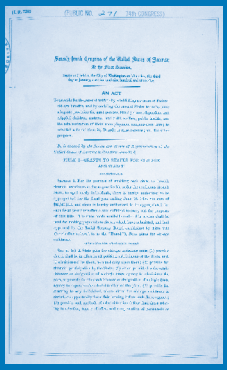
TEMI DI SICUREZZA SOCIALE



Collana
diretta da
G. Canavesi
e E. Ales

Bisogno - Bisogni

a cura di
EDOARDO BRESSAN
GUIDO CANAVESI
CARLA CANULLO
MONICA STRONATI

Editoriale Scientifica

TEMI DI SICUREZZA SOCIALE

Direttori

Edoardo Ales – Guido Canavesi

Comitato scientifico

Anna Alaimo - Alberto Avio - Ulrich Becker - Paola Bozzao - Rosa Casillo
Silvia Ciucciovino - Davide Casale - Antonio Di Stasi - Madia D'Onghia
Marco Esposito - Valeria Filì - Laura Foglia - Lorenzo Gaeta
Marco Gambacciani - Stefano Giubboni - Giuseppe Ludovico - Sergio Nisticò
Antonella Occhino - Paolo Pascucci - Pasquale Passalacqua - Emmanuele Pavolini
Frans Pennings - Pietro Pozzaglia - Simonetta Renga - Giuseppe Sigillò Massara
Michele Squeglia - José Luis Tortuero Plaza - Armando Tursi
Riccardo Vianello - Herwig Verschueren - Tiziana Vettor

Temi di sicurezza sociale è una collana di volumi *open access* che nasce sulla scia dell'esperienza dei Seminari Previdenziali Maceratesi, per favorire lo studio a livello scientifico di questa materia. Il titolo è volutamente ampio nella prospettiva di accogliere apporti conoscitivi da altri ambiti disciplinari tradizionalmente attenti ai temi del welfare e favorire approcci interdisciplinari.

BISOGNO - BISOGNI

a cura di

Edoardo Bressan – Guido Canavesi
Carla Canullo – Monica Stronati

EDITORIALE SCIENTIFICA
NAPOLI

I saggi del volume sono stati accettati dal Comitato Scientifico
promotore della Call

Proprietà letteraria riservata

© Copyright 2025 Editoriale Scientifica s.r.l.
via San Biagio dei Librai, 39 - 80138 Napoli
www.editorialescientifica.com info@editorialescientifica.com
ISBN 979-12-235-0423-9

Indice

Edoardo Bressan, Guido Canavesi, Carla Canullo, Monica Stronati
Introduzione. Bisogno – Bisogni 7

Giovanni Antonio forte, Leonardo Becchetti
I bisogni emergenti e la Generatività 13

Federico Boffa
Considerazioni su "I bisogni emergenti e la Generatività" 29

Emanuele Rossi
Bisogni, diritti e Costituzione 39

Massimiliano De Falco
Dai rischi ai bisogni, dai bisogni ai desideri. Il contributo del welfare contrattuale nella nuova (grande) trasformazione del lavoro 75

Antonio Federici
Dal bisogno materiale al bisogno esistenziale nei postulati costituzionali 99

Riccardo Fratini, Stefano Menghinello
Bisogno o consenso? Metodi di valutazione delle politiche pubbliche 133

Sergio Labate
Bisogni radicali e scopi umani. Per una critica del presente 175

Fabiola Falappa
Il legame complesso tra visceralità del bisogno e radicalità del desiderio 189

Riccardo Mazzola
Il bisogno di riparazione dalla giustizia tradizionale alla giustizia riparativa. Il caso del sulha palestinese 213

ALICE ROMAGNOLI
Tempo del bisogno, bisogno del tempo 231

ORIANA PAPA
Ho bisogno di te. Riflessioni sulla manchevolezza congenita dell'essere umano 249

LUIGI CATELLI
Bisogno – Bisogni. L'esperienza di un magistrato 263

ALBA CIVILLERI, MICHELA CASALINI, EMMA ROTOLO, LIRIA VERONESI
Percorsi e strategie per rispondere ai bisogni della fascia adolescenziale e promuovere il benessere 267

FABRIZIO D'ANIELLO
Lavoro: dai bisogni di poter-potere al bisogno di umanizzazione 287

Autori 311

Bisogni radicali e scopi umani. Per una critica del presente.

SERGIO LABATE*

SOMMARIO: 1. *Premessa* – 2. *Il soggetto e i bisogni* – 3. *I bisogni radicali.*

«Una rivoluzione radicale
non può essere che
la rivoluzione dei bisogni radicali»[1]

1. *Premessa*

Non è semplice aggiungere riflessioni originali alle teorie contemporanee dei bisogni. Per motivi che spiegheremo successivamente, il bisogno è prepotentemente tornato al centro della scena sociale e anche al centro della critica sociale[2]. In tutti i casi però ci pare che non si colga un aspetto essenziale dell'esperienza contemporanea dei bisogni. Si potrebbe dire che c'è in questo dominio del discorso sui bisogni una forma di *apocalittica*: seguendo il filo conduttore del bisogno si può oggi giungere al riconoscimento della *fine di un mondo*[3] e, al contempo, affermare che è precisamente dentro questa significazione apocalittica che il

* *Associato di Filosofia teoretica, Università di Macerata*

[1] K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in K. Marx, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1971, 66.

[2] Cfr. per esempio E. VERGANI, *Bisogni sospetti. Saggi di critica sociale*, Maggioli editore, Rimini, 2010.

[3] Il riferimento è ovviamente alla celebre formula attribuita a Frederic Jameson e diventata ormai di uso comune «it is it is easier to imagine the end of the world than it is to imagine the end of capitalism». Per un approfondimento di quest'immagine cfr. M. FISHER, *Capitalism Realism: Is There No Alternatives*?, Zero Books, London, 2009; tr. it. di V. MATTIOLI, *Realismo capitalista*, Nero edizioni, Roma, 2018. Sul tema cfr. anche D. DANOWSKI , E. VIVEIROS DE CASTRO, *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, Cultura e Barbárie, Florianópolis, 2014; tr. it. di A. PALMIERI, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano, 2017.

bisogno trae ormai valore e significato. Una prima tesi che vorremmo mostrare è precisamente questa: la società del consumo avrebbe sostituito come fatto sociale totale – cioè come il fatto tramite cui portare a sintesi identitaria tutte le parti della propria esistenza - *il lavoro con il bisogno*.

I termini di questa sostituzione sono molto chiari e concernono la cosiddetta fine della società del lavoro. Non si tratta di negare che anche in essa i bisogni fossero al centro della nostra esistenza e che, a dirla tutta, tra società del lavoro e società del consumo vi è una contiguità che sfocia nell'impossibilità della distinzione. Ma il lavoro aveva un significato ulteriore, oltre quello dell'essere il medio essenziale universale tramite cui accedere all'orizzonte di soddisfazione dei propri bisogni. Questo significato ulteriore è – come è noto – il fatto che è proprio tramite il lavoro che si accede a un'identità sociale. L'ha spiegato magistralmente André Gorz:

«la caratteristica essenziale del lavoro – quello che noi abbiamo, cerchiamo, offriamo – è di essere un'attività che si svolge nella sfera pubblica, un'attività richiesta, definita e riconosciuta come utile da altri che, per questo, la retribuiscono. È attraverso il lavoro remunerato (e in particolare il lavoro salariato) che noi apparteniamo alla sfera pubblica, acquisiamo un'esistenza e un'identità sociale (vale a dire una professione), siamo inseriti in una rete di relazioni e di scambi in cui ci misuriamo con gli altri e ci vediamo conferiti diritti su di loro in cambio di doveri verso di loro. Proprio perché il lavoro socialmente remunerato e determinato è il fattore di socializzazione di gran lunga più importante – anche per coloro che lo cercano, vi si preparano o ne sono privi – la società industriale si considera come una società di lavoratori e, in quanto tale, si distingue da tutte quelle che l'hanno preceduta. Vale a dire che il lavoro sul quale si fondano la coesione e la cittadinanza sociale non è riducibile al lavoro in quanto categoria antropologica o in quanto necessità per l'uomo di prodursi la sussistenza "col sudore della propria fronte". Il lavoro necessario alla sussistenza infatti non è mai stato fattore di integrazione sociale. È stato piuttosto un principio di esclusione: coloro che lo svolgevano sono stati considerati esseri inferiori in tutte le società premoderne»[4].

[4] A. GORZ, *Métamorphoses du travail: Critique de la raison économique*. Gallimard,

Nelle vecchie carte d'identità, accanto alle nostre caratteristiche naturali, veniva indicato anche l'impiego, ciò che dava luogo alla nostra identità sociale. Ecco, nella società del consumo è ai nostri bisogni che è stata assegnata questa prerogativa socialmente così rilevante: sono i nostri bisogni che ci definiscono socialmente. Ora, sappiamo bene come è avvenuta questa sostituzione e le conseguenze che ha avuto. Da un certo punto di vista ha autonomizzato le nostre vite, nella misura in cui l'alienazione non è diretta ma è indiretta, dunque non avviene più soltanto tramite la vendita della propria forza lavoro ma tramite la cattura della struttura originaria del bisogno umano all'interno di bisogni socialmente indotti. La produzione del sé tramite la vita quotidiana non passa più – se non marginalmente – dal posto che occupiamo nella divisione del lavoro.

Prendiamo l'esempio dell'impiegato di supermercato che nella propria narrazione di sé sostiene di fare il poeta. La sua passione è scrivere e la sua identità segue il filo del bisogno, non del lavoro. Nella società del consumo egli è un poeta poiché ha a disposizione – fortunatamente! - degli spazi extralavorativi in cui compiere due azioni identitarie: dare espressione a sé stesso e ottenere un riconoscimento sociale esibendo probabilmente le proprie poesie. Buona parte delle interpretazioni neutrali della società del consumo spingono precisamente su questa apparente sostituzione dell'alienazione del lavoro con l'autenticità dei bisogni[5]. *In sintesi, la società dei consumi ha sostituito letteralmente il conflitto immanente al lavoro – quello tra alienazione e dignità – con quello immanente ai bisogni*. Alla società del consumo apparterebbe una nuova forma di conflitto sociale, non quella tra le classi ma quella tra i bisogni. Le classi rimandano alla stratificazione depositata al fondo dei processi di produzione, mentre il conflitto tra bisogni sarebbe quella lotta che ingaggiamo per emancipare i nostri bisogni dalla loro induzione eteronoma.

Paris 1988; tr. it. di S. MUSSO, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, 22.

[5] Cfr. per esempio R. SASSATELLI, *Processi di consumo e soggettività*, in *Rassegna italiana di Sociologia*, 1996, 2, 169-205. Per un'introduzione ancora essenziale a questi temi cfr. anche R. SASSATELLI, *Consumo, cultura e società*, il Mulino, Bologna, 2006.

Se le cose stanno così, allora i bisogni conquistano la scena della nostra socialità, perché essi restituiscono un'aporia analoga a quella del lavoro: tra alienazione e dignità o, meglio ancora, tra legittimo bisogno di autenticità e dispositivi di cattura dei nostri bisogni all'interno del circuito capitalistico dominato dal paradigma del consumo.

Evidentemente c'è una questione che si dovrebbe subito porre: questa sostituzione si è compiuta? Cioè l'apocalittica dei bisogni contiene in sé non solo il momento della fine di un mondo ma anche la realizzazione di un nuovo mondo? La società dei bisogni mantiene la sua promessa di farci dimenticare la stabilità perduta della società del lavoro?

Ma per rispondere a questa questione è necessario fare un ulteriore passo avanti, precisando la metamorfosi della natura dei bisogni nella fine di un mondo.

Per questo dovremmo lavorare sulla natura degli oggetti, scrostare in particolare i nostri bisogni dalla loro trasformazione in merci e, soprattutto, in segni. La conseguenza del primato dei bisogni indotti sarebbe la naturalizzazione dell'economia politica del segno[6].

È evidente che in questo passaggio è stata essenziale la digitalizzazione del mondo, che non è affatto una semplice estensione del mercato e del consumo, ma piuttosto una radicalizzazione che conforma l'essere dei bisogni all'essere dei propri oggetti. Sta proprio qui *il punto di rottura* tra il tempo presente e la società del consumo che vorrei far emergere. Come vedremo subito, ciò che viene prevalentemente consumato adesso è proprio il soggetto, con delle conseguenze imprevedibili di cui per ora si vede solo l'annuncio.

Se il bisogno si è semiotizzato – perdendo ogni latenza simbolica – allora non possiamo più affidare ai bisogni radicali il compito dell'emancipazione sociale, come suggeriva Marx (o meglio: Agnes Heller che rilegge Marx). Non vi sono più bisogni in grado di modificare la rotta che ha trasformato le nostre identità in segni pronti a competere per il prestigio come merci qualsiasi. E dunque che rapporto si dà tra i bisogni e l'emancipazione?

[6] È la celebre tesi anticipata ormai più di mezzo secolo fa da J. BAUDRILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du sig*ne, Gallimard, Paris 1972; tr. it. di P. DALLA VIGNA, *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mimesis, Milano, 2010.

C'è ancora spazio per mettere in salvo i bisogni radicali dai bisogni indotti? E se invece non c'è spazio, dovremo forse rinunciare a ciò a cui non possiamo rinunciare – che altro sono i bisogni in fondo - per desiderare di essere altro da ciò che siamo costretti a essere? Ma come si fa *a rinunciare ai bisogni*?

2. *Il soggetto e i bisogni*

L'ordine semiotico non riguarda più esclusivamente gli oggetti cui tendiamo, ma ha contagiato il bisogno e il suo *soggetto*. Basta pensare velocemente all'esperienza diffusa del riconoscimento di sé sui social: laddove il soggetto dei bisogni è diventato esso stesso nient'altro che un segno che non rimanda ad alcuna identità sostanziale[7]. È per questo che le categorie classiche di consumo e di individualismo non sono più sufficienti per definire i processi sociali concernenti l'esperienza dei nostri bisogni. L'individuo è sempre stato considerato il *limite* del consumo. È perché il soggetto mette al centro i *propri* bisogni che egli può consumare compulsivamente gli oggetti. Il consumismo ha senso fin quando rimane una paradossale esperienza di individuazione. L'antropologia individualista diventa l'ideologia della società del consumo, perché è la soddisfazione dei propri bisogni che dà significato ai segni delle merci. Che dunque inscrive l'esperienza del consumo all'interno di un orizzonte simbolico di cui si ha l'illusione di poter esser sovrani e che non ha più capacità di fondare i legami sociali (nonostante i suoi intenti, per questo la società del consumo si può descrivere anche nei termini di una gigantesca distopia).

Il consumismo era infatti fondato sul presupposto che a ogni bisogno dovesse corrispondere una sfera d'oggettivazione e che il rapporto tra bisogno e oggetto potesse essere ordinato e garantito dalla trasformazione del bisogno in domanda e dell'oggetto in merce. Esso si proponeva di essere *un'estensione* dello spazio simbolico e del mondo della vita, molto più che una loro *saturazione* (concetto contraddittorio dal punto di vista del consumo, poiché la garanzia del capitalismo

[7] Cfr. V. COSTA, *Consumo e potere. Ontologia del legame e dell'emancipazione*, Moltemi, Milano, 2018.

permetteva di inserire l'espansione illimitata dei nostri bisogni indotti all'interno del paradigma della crescita illimitata del mercato: a ogni bisogno deve corrispondere un oggetto a portata di mano tramite la sua trasformazione in merce). Ma la generalizzazione del consumo ha lentamente portato con sé due conseguenze.

In primo luogo l'impossibilità di distinguere tra bisogni necessari e bisogni non necessari. Con un esito paradossale, per cui oggi si è pronti a confliggere per un cellulare di marca ma non per un diritto perduto. I bisogni indotti non si sono affiancati ai bisogni liberi, ma li hanno egemonizzati. L'età del consumo prometteva un'estensione delle sfere di oggettivazione e invece si è dimostrata una guerra civile tra i bisogni (con armi decisamente impari, peraltro).

In secondo luogo la soddisfazione dei bisogni indotti non basta più a se stessa. Perché appunto l'oggetto del bisogno è diventato prevalentemente un segno: ogni bisogno non si soddisfa più del proprio godimento ma vuole disperatamente essere visto, osservato, riconosciuto. Per questo non basta più descrivere la nostra società nei termini del consumismo: la sazietà è un'esperienza collassata, insufficiente. La nostra soddisfazione compulsiva è un segno, non è più davvero interessata alla materialità degli oggetti-merce.

Lo stesso discorso si può fare riguardo all'individualismo diffuso. Sbagliamo infatti a leggere l'età contemporanea del narcisismo in termini moralisticamente individualistici. Il narcisismo del nostro tempo è una patologia dello specchio. L'individuo è letteralmente collassato in questo suo farsi segno che accumula altri segni. L'individualismo riportava i bisogni a un indice di senso, per quanto tutto ripiegato su di sé. Il narcisismo post-individualista costringe i bisogni ad essere compulsivamente segni di un sé che non ha più la potenza di darsi forma. È quello che Lipovetsky definisce come «lo stadio consumista dell'autenticità»[8].

C'è poi un altro aspetto che va sottolineato: non bisogna dimenticarsi che questa descrizione della società tramite il nesso tra bisogni e consumo non è che un modo postmoderno per ignorare la questione sociale della produzione della diseguaglianza[9]. Più chiaramente: se è

[8] G. LIPOVETSKY, *Le sacre de l'authenticité*, Gallimard, Paris 2021; tr. it. di F. PERI, *La fiera dell'autenticità*, Marsilio, Venezia, 2022, 215.

[9] Vale ancora quanto riportato dal giovane Marx: «Anche se fosse vero, mentre è

vero che la maggior parte di noi usa i propri bisogni come strumento di accumulazione di segni di riconoscimento e di prestigio, senza alcun rimando oltre se stessi, per pochi di noi quest'accumulazione non si riferisce ai segni, ma si estrinseca ancora nell'accumulazione esponenziale di capitale che sfrutta il nostro bisogno di accumulare segni di riconoscimento. Le nostre foto sono i segni a cui abbiamo consegnato i nostri bisogni e sono al contempo merci messe a valore a favore dell'accumulazione di pochi. È così che si riproduce nel mondo digitale la divisione materiale della società in classi. Elon Musk non compra Twitter perché ha bisogno di accumulare segni, ma perché ha bisogno di accumulare profitti: «Nella misura in cui la classe dominata accetta il consumo come un codice tramite cui stabilire distinzioni e gerarchie, essa accetta anche l'esistenza delle gerarchie e si colloca in esse. Non mira a sovvenirle, ma a guadagnare una buona posizione in esse, per cui cessa di essere una classe antagonista»[10]. La società post-individualista e post-consumista è una società materialmente sempre più classista.

Quanto ho proposto finora dovrebbe essere funzionale alla questione fondamentale: l'esperienza umana del bisogno è destinata a limitarsi alla sua riproduzione all'interno di quest'ordine semiotico o può ancora essere considerata uno dei punti di fuga da una società che ha deontologizzato la nostra esperienza del mondo e di noi stessi? Il riferimento all'ontologia non appaia qui un ricorso gratuito al linguaggio specialistico. In fondo vi è nel bisogno un'ambiguità virtuosa: da un lato esso è sottoposto a un regime di verità che ne definisce i contorni dal punto di vista della riproduzione sociale, d'altro lato sembrerebbero esserci alcuni bisogni irriducibili che, in quanto tali, permettono di operare una forma di resistenza alla destrutturazione *dell'essere* dell'umano.

falso, che il reddito medio di tutte le classi sociali fosse aumentato, potrebbero tuttavia esser diventate più grandi le differenze e le distanze relative dei redditi, dopodiché i contrasti tra ricchi e poveri si presenterebbero in forma più acuta. Infatti, ciò accade perché la produzione complessiva cresce, e nella stessa misura in cui ciò accade aumentano pure i bisogni, gli appetiti e le pretese, e la povertà relativa può dunque aumentare, mentre diminuisce quella assoluta (K. MARX, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*; tr. it., *Manoscritti economico filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 2004, 21).

[10] TH. VEBLEN, *The theory of the leisure class* (1899); tr. it. F. FERRAROTTI, *La teoria della classe agiata. Studio economico delle istituzion*i, Einaudi, Torino, 2011, 53.

3. *I bisogni radicali*

Il giovane Marx (e l'interpretazione che ne dava Agnes Heller) definiva tali bisogni come *bisogni radicali*: «Definiamo bisogni radicali i bisogni che si formano nelle società fondate su rapporti di subordinazione e di dominio, ma che non sì possono soddisfare stando all'interno di esse. Sono bisogni la cui soddisfazione è possibile solo con il superamento di questa società»[11].

Ciò che caratterizza i bisogni radicali non è soltanto che sono universali, ma che sono emancipativi. Essi – pur appartenendo necessariamente allo sviluppo del capitalismo[12] - vengono suscitati *nonostante* le rappresentazioni sociali prevalenti e contengono un impulso, una tendenza, una fame di oltrepassamento dello stato di cose presenti. Marx utilizza tale concetto anche per caratterizzare in senso positivo la figura del proletario[13]. Egli è colui che non possiede nulla a parte la propria forza lavoro da vendere, il proprio diritto alla sussistenza e alla riproduzione. E i propri bisogni radicali. Mentre i primi due caratteri definiscono il proletario in rapporto dialettico col capitale, sono proprio i bisogni radicali che rendono il proletario una potenza emancipativa. Quei bisogni radicali gli appartengono perché appartengono a tutti, non sono di proprietà di nessuno. È solo per questo che la classe operaia è classe universale e, in quanto tale, può assumersi il compito del superamento del capitalismo per tutti.

[11] A. HELLER, *Bedeutung und Funktion des Begriffs Bedürfnis im Denken von Karl Marx* (1974), tr. it. di A. MORAZZONI, *La teoria dei bisogni in Marx*, Feltrinelli, Milano, 2015, 115.

[12] «Per poter funzionare nella forma caratteristica dell'epoca di Marx, per poter sussistere come "formazione sociale", il capitalismo, entro la propria struttura di bisogni, ne poneva alcuni non soddisfacibili al suo interno. Secondo Marx i bisogni radicali sono momenti inerenti alla struttura capitalistica dei bisogni: senza di essi, come abbiamo detto, il capitalismo non potrebbe funzionare: esso quindi giorno per giorno ne crea di nuovi. I "bisogni radicali" non possono essere "eliminati" dal capitalismo perché sono necessari al suo funzionamento. Non sono embrioni di una formazione futura, ma caratteristiche di quella capitalistica: la trascende non il loro essere, ma il loro *soddisfacimento*» (*Ibid*., p. 84).

[13] Cfr. K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, cit., 64.

Ora, se Marx ha subitaneamente modificato le proprie idee per evitare ogni accusa antiscientifica, a me pare che questa speranza di emancipazione sia in realtà uno dei motivi per cui continuiamo a sentire l'esigenza di riflettere sulla funzione sociale dei bisogni. È come se riconoscessimo che un bisogno *liberato* è immediatamente anche un bisogno *liberante*. Anche questa è una grande lezione della Carta Costituzionale[14]: una società che riconosce i bisogni, prima che produrli, è una società in cui i rapporti sociali non sono rapporti di dominio e di subordinazione.

È anche per tale motivo, se posso permettermi, che la categoria di bisogno contiene un residuo di significato che il riferimento al desiderio non riesce a esplicitare[15]. Perché il desiderio spiritualizza ciò che nel bisogno appare come una necessità materiale dell'essere umano. Se un bisogno può emanciparsi è quello della fame e della sete, del riscatto dal dolore, dell'impulso al godimento, della protezione della vita. Tutti *i bisogni qualitativi* nascono da questa irriducibile materialità della personalità umana che s'impone perfino alla messa in forma a cui ogni società costringe: «La personalità umana dispiegata, che sviluppa la sua facoltà di godimento, ha una molteplicità di bisogni qualitativi. Esiste il bisogno di dare a ogni uomo la possibilità di diventare una personalità di questo tipo. È un bisogno radicale poiché non può essere soddisfatto in società fondate su rapporti di subordinazione e di dominio»[16].

La questione che vorrei porre è dunque questa: che ne è dei bisogni radicali in una società che non solo sfrutta evidentemente i bisogni per sviluppare rapporti di subordinazione e di dominio ma ha anche sostituito qualunque ordine simbolico con l'ordine semiotico? In una società in cui l'individuo è divenuto segno a se stesso e il bisogno sembra essere nient'altro che questa rincorsa a farsi segno nel mondo, ha senso ancora parlare di *emancipazione dei bisogni* (nel duplice senso oggettivo e soggettivo)? Segnalo subito che la messa in forma sociale in cui ci troviamo

[14] Per un'introduzione al senso generale del rapporto tra Costituzione e lavoro, cfr. G. ZAGREBELSKY, *Fondata sul lavoro. La solitudine dell'articolo 1*, Einaudi, Torino, 2013.

[15] Sull'opposizione di bisogno e desiderio cfr. in particolare E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Nijhoff, Den Haag, 1971; tr. it. di A. DELL'ASTA, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano, 1977, 31-33.

[16] A. HELLER, *La teoria dei bisogni in Marx*, cit., 116.

– il *tempo presente* – mi pare complichi fortemente le due *convinzioni* tramite cui siamo soliti interpretare i bisogni radicali e la loro potenza emancipativa.

La prima convinzione è che i bisogni radicali siano quelli che l'essere umano non possa non riconoscere in sé, che appartengono alla propria struttura originaria. Ecco, mi pare che uno dei modi più diffusi di mettere a tema la forza critica dei bisogni sia affidarla alla tenace resistenza dell'individuo contro il sistema. Soprattutto in tempi di crisi della grande utopia emancipativa moderna, la politica, è all'individuo e alla sua informalità che affidiamo la possibilità di coltivare bisogni di senso. Ma adesso che l'individuo si consuma nel segno potrà essere ancora latore di bisogni radicali? In altri termini, è ancora lecito affidarsi al bisogno che noi siamo, all'ontologia del bisogno, in tempi in cui è interrotto ogni rapporto tra il nostro sé e il nostro essere?

Non nutro alcun dubbio che vi siano delle esperienze originarie di bisogno che appaiono come bisogni radicali. Penso al bisogno proprio della vulnerabilità, ma anche al bisogno dell'altro come gratitudine, per fare solo due esempi. Bisogni la cui espressione è sempre una manifestazione di senso. È ancora a questa struttura originaria del bisogno umano che dobbiamo affidarci. Ma la questione mi pare si debba porre anche in termini ulteriori. Se tutta la fatica del segno è sganciata oggi dal mondo della vita, della storia e delle relazioni, riusciamo a trovare forme di espressione condivise per esperienze di senso? Se le parole sono prese in ostaggio dalla messa in forma della società, come facciamo a condividere tra noi i bisogni che sono intrinsecamente donatori di senso?

La seconda convinzione è che i bisogni radicali siano quelli tramite cui si possa portare avanti l'opera di umanizzazione. La convinzione secondo cui alla forma di vita del capitalismo si potesse opporre una forma di vita trascendentale detta umanizzazione era ciò che guidava Marx (e anche il motivo per cui Marx - per trasformare la propria filosofia in una scienza - ha smesso a un certo punto di riferirsi ai bisogni radicali): «Marx ha situato la sua utopia razionale nel futuro immanente dell'umanità e, in quanto forma di vita, l'ha messa in antitesi alla forma di vita del capitalismo, il che non significa altro se non la possibilità di pensare la via dall'una all'altra unicamente come rivoluzione che investe l'intera società»[17]. Il rischio che

[17] *Ibidem*, 120.

corriamo è però che questa rivendicazione di un radicamento nell'umano per i bisogni avvenga troppo spesso attraverso un processo di naturalizzazione dei bisogni stessi. Come se il fatto stesso che vi una struttura originaria del bisogno umano mettesse bisogni radicali al riparo dai condizionamenti sociali. È per questo che l'universalismo dell'umanizzazione può essere anche pericoloso, nella misura in cui serve a credere che vi sia un'emancipazione senza bisogno di sovversione. O una critica dei bisogni che non sia accompagnata dall'urgenza del conflitto sociale. O meglio, illudendosi di risolvere quei conflitti sociali in forma non sociale ma esistenziale o volontaristica. Non basta la rivendicazione di bisogni umani perché i bisogni tornino tali. Non bastano la forza del sé o quella della natura umana.

Che vuol dire che i nostri bisogni devono decolonizzarsi per tornare ad essere umani? A quale soggetto della storia possiamo affidare tale compito, e con quali strumenti? Se anche c'è una metafisica dei bisogni, essa non basta a giustificare i nostri bisogni radicali. Questi ultimi sono allo stato attuale inesorabilmente consumati dalla loro mescolanza coi bisogni indotti (e anche dalla rivalità a cui sono costretti nella società contemporanea). Insomma, mi pare cruciale non confondere i bisogni *naturali* coi bisogni *radicali* (che in Marx svolgono tutt'altra funzione, peraltro). Se anche questi ultimi richiamano a una struttura originaria dell'umano impastata dai bisogni, essi traggono valore *non soltanto perché tendono all'umanizzazione, ma soprattutto perché sono universalmente liberanti.* Non illudiamoci che le tendenze sociali possano essere modificate senza un'assunzione critica degli strumenti sociali in grado di operare quelle stesse modifiche. I bisogni radicali sono forze universali d'emancipazione sociale.

Del resto anche la violenza originaria del capitalismo ha utilizzato l'arma dell'umanizzazione, avendo naturalizzato alcuni bisogni e denaturalizzato altri. Vi è stata una «solidarietà sistematica tra economia politica e metafisica, e in particolare tra economia politica e metafisica della presenza, dato che a sostenere questa scienza è l'assunto ontologico secondo cui i bisogni e i desideri sono qualcosa di inalterabile e di connaturato alla natura umana e al singolo soggetto razionale: dunque non sono prodotti dalla società»[18].

Come possiamo dunque suturare la circolarità interrotta di bisogni radicali ed emancipazione sociale? Mi limito, in conclusione, a segnalare solo alcune possibilità.

[18] V. COSTA, *Consumo e potere*, cit., 77.

Innanzitutto dovremmo ripartire dal rapporto tra i bisogni e le parole. Come ho cercato di mostrare, il grande meccanismo dell'ordine semiotico è proprio averci costretti alla dissociazione tra i significanti e i significati. I nostri bisogni sono ormai segni che girano, letteralmente, a vuoto. E si potrebbero interpretare buona parte delle tecnologie a nostra disposizione come dispositivi che inibiscono la parola e la narrazione (la civiltà della scrittura è decisamente tramontata nella civiltà dell'immagine: ma l'immagine è un *frame*, le è probabilmente inibita ogni narrazione). Non si soddisfano più in alcun riempimento di senso e nemmeno nella soddisfazione dell'oggetto consumato. Non credo però che possa bastare riappropriarci di alcune parole di senso, ma piuttosto riuscire a ricomporre un ordine simbolico della società. Rivalorizzando la lettura marxiana di Agnes Heller, i bisogni radicali non sono solo quelli che - permettendoci di non riconoscerci nei bisogni che ci consumano - ci salvano la vita; ma sono soprattutto quelli che ci salvano la vita perché la salvano a tutti gli altri.

L'urgenza resta allora tutta sociale. Non si dà la possibilità di rigenerare i nostri bisogni personali all'interno di una società dominata dai bisogni alienati. È necessaria una vera e propria antropologia politica dei bisogni radicali, in grado di interrogarsi sulla possibilità di generalizzarli:

«La filosofia radicale deve tematizzare l'antropologia. Il sistema filosofico è costruito in base all'ideale dell'uomo, all'ideale del genere. La filosofia radicale deve però rispondere alla domanda se l'uomo empirico, l'umanità empirica, sono idonei a realizzare gli ideali dell'utopia radicale. Infatti i bisogni radicali appartengono solo a una minoranza in via di sparizione dell'umanità empirica. Essa deve quindi interrogarsi sulla possibilità di generalizzarli. Deve indagare non l'ideale del genere, bensì la natura sociale dell'uomo e le possibilità ad essa inerenti; è necessario infatti allestire una nuova antropologia contro quella di Hobbes»[19].

Infine dovremmo astenerci dall'ipocrisia di pensare a dei bisogni umani indifferenziati, come se l'esperienza che facciamo di essi non sia già scavata dalle diseguaglianze sociali. Non si danno bisogni universalmente umani perché non si dà socialmente un'umanità tutta intera. Il

[19] A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, cit., 123.

grande inganno egualitario della società del consumo non ha prodotto i bisogni di massa, ha prodotto l'invidia di massa per i bisogni delle élites. Si potrebbe dire che anche l'altro grande dispositivo egualitario – la democrazia – si è dimostrato tutto sommato un grande inganno, allo stato attuale. Ma nella democrazia vibrava l'idea moderna secondo cui vi sono dei bisogni uguali per tutti il cui riconoscimento trascendentale è il limite stesso della disarticolazione e della diseguaglianza sociale. L'universalità dei bisogni riconosciuti nel *Welfare* o nei diritti rispondeva in fondo a quest'ordine simbolico trascendentale: i bisogni dell'individuo non erano segni in cerca di riconoscimento virtuale ma il modo in cui ciascuno poteva prendere parte a una forma di vita simbolica condivisa da tutti e sulla quale si giocava la scommessa dell'istituzione immaginaria della società. Oggi che società immaginiamo? Questa è la questione decisiva. Perché non possiamo immaginare bisogni trasformati e meno alienanti se non riusciamo più a immaginare un'altra forma di società. Perché la menzogna non sta nelle parole, ma nelle cose. E i nostri bisogni radicali – per non essere astratti – hanno bisogno di riattingere a un mondo della vita, a una storia, a delle relazioni concrete. Se buona parte dei nostri bisogni indotti sono ormai bisogni di segni (*bisogni semiotici*), forse i bisogni radicali capaci di suscitare una critica sociale non neutrale né astratta ma concretamente rivolta al tempo presente sono proprio i *bisogni simbolici*. Siamo come uomini primitivi: inscriviamo dei segni sulle rocce e abbiamo ancora misteriosamente bisogno che quei segni rimandino a un mondo della vita, a un significato. Che siano simboli, non semplici inscrizioni. La funzione politica dei bisogni radicali mi pare possa trovare un senso proprio seguendo questa direzione tendente al recupero dell'ordine simbolico. Se questa – come ho detto all'inizio – è l'epoca della *fine di un mondo*, non resta che immaginare un altro mondo all'altezza dei nostri bisogni radicali.