

Il bisogno come confine tra natura e storia

TRISTANO BERNARDIS

1. INTRODUZIONE

Il confine indica il limite che segna la separazione tra due aree geografiche (naturali, artificiali, o miste), amministrative, economiche, culturali; in senso più vasto si può parlare anche di confini tra diverse “regioni” ontologiche e tra le discipline che le studiano. Il carattere naturale oppure artificiale di un confine può essere messo in questione, come possono esserlo i criteri di scelta o, infine, i due grandi insiemi, natura e storia, ai quali ricondurremo tali criteri o gli elementi che ordinano: il confine tra natura e storia diviene un tema di riflessione e sarà più o meno netto a seconda di chi e come opera la distinzione. L’esatta definizione dei due ambiti solleverebbe problemi che renderebbero impossibile ogni indagine, per cui diamo due definizioni provvisorie e assiomatiche: potremmo vedere nella natura la dimensione formata da enti (animali, vegetali, inanimati) “altri” rispetto alle civiltà umane, mentre si può indicare la storia come l’ambito specificamente artificiale e sociale, in cui l’uomo costruisce da sé i propri oggetti e concetti a fini pratici e teorici. I due ambiti non sono separati da un confine netto: le società umane sono “fatte” anche di natura, e con essa si devono mantenere in contatto, per attuare il ricambio da cui dipendono sia la loro sopravvivenza

sia la loro capacità di trasformarsi. D'altro lato la pratica storica necessita di una base su cui esercitarsi, dotando di senso la natura "muta", canalizzandone le forze, trasformandola e trasformandosi con essa: non sarebbe possibile per le società vivere senza attribuire alla natura significati umani per interpretarla o modificarla per arginarne la forza dirompente. Ogni società in ogni tempo e luogo compie questa operazione, sia pure in modi diversi. Essa mira spesso a soddisfare determinati *bisogni*, comportamenti più o meno intenzionali che, mediando lo scambio tra natura e storia, potrebbero fornire delle chiavi per comprendere il confine che le delimita e consente però la relazione tra esse: poiché il *bisogno* è irriducibile a una dimensione esclusivamente storica o naturale, la sua produttività teorica pare risiedere nel fatto che esso contribuisce a chiarire il passaggio tra le due aree.

Scopo di questo scritto è mostrare nel bisogno il carattere di confine tra natura e storia, ove per confine si intende sia l'elemento che le connette (in quanto non possono essere pensate l'una senza l'altra), sia il limite che le distingue (ché se fossero lo stesso, non necessiterebbero di comunicazione). Ci si potrebbe altresì chiedere perché usare la diade natura-storia, anziché quella natura-cultura, più spesso affrontata nell'antropologia filosofica: anzitutto perché si tratta di un discorso lungo e già affrontato meglio da altri. Poi perché, se si parlerà di natura e storia (senza escludere che in natura possano esserci evoluzione storica e forme di organizzazione sociale, né che in storia e società umane la natura non abbia alcuna influenza), lo si farà secondo l'angolazione particolare del dibattito marxista sui bisogni o della critica del bisogno all'interno di certa sinistra post-strutturalista. In alcuni casi si è rivendicato un carattere solo storico del bisogno, in altri si è visto nel bisogno un addomesticamento di desiderio e pulsione, più vicini (anche se ciò è controverso) alla natura, o all'opposto si è visto nel bisogno una mera naturalità, magari segnata da mancanza. Sostenere che nel bisogno vi sia tale coappartenenza di natura e artificialità non è banale proprio se si pensa che c'è, anche tra alcuni degli autori qui affrontati, chi privilegia unilateralmente l'aspetto solo naturale o solo quello storico: si tenterà di mostrare come, partendo dal primo si è costretti a riconoscere anche il secondo e viceversa.

2. IL BISOGNO COME NATURALITÀ E MANCANZA

Quando si pensa al bisogno, pare ovvio vedere in esso un'esigenza anzitutto di tipo *naturale* (cibo, sesso, ricovero), da parte del soggetto nei confronti dell'oggetto del bisogno; in secondo luogo, il bisogno sembra indicare una *mancanza* che separa il bisognoso dall'oggetto di cui necessita. La prima cosa

da fare è però chiedersi se tali caratteri del bisogno, naturalità e indigenza, siano così scontati. Un'area di pensiero che mette in discussione il carattere naturale delle categorie scientifiche è la fenomenologia, in particolare nella sua lettura del marxismo: che cosa ciò abbia a che fare col bisogno risulta più chiaro se si considera che la fenomenologia marxista sottopone a tale critica l'economia politica, mostrando come dietro alle sue categorie (ad esempio il valore) si celi il soggetto concreto che lavora per soddisfare i suoi bisogni; le categorie scientifiche, il soggetto che le forma e i bisogni all'origine di esse non sono dati in natura, ma richiedono un processo di formazione. Si pensi soprattutto a Paci, che cerca di operare un'originale sintesi Husserl-Marx; dal primo riprende l'idea dell'*epochè*, la messa tra parentesi del "mondo", dei suoi oggetti e delle discipline per esperirli, accentuando il carattere anche materiale della coscienza; di qui Paci cerca di impostare un'indagine che tocca elementi della vita umana come i *bisogni* cercandovi caratteri universali, secondo l'universalità "aperta" di un'esperienza sempre rinnovabile anche in relazione alle circostanze *storiche*. La fenomenologia porta a prendere coscienza del mondo materiale in un modo impossibile se si accettasse il mondo dato naturalmente¹. La *naturalità*, sia dell'io sia del mondo, non è solo la vitalità che condividiamo con altri enti in un rapporto con essi che precede la storia; essa è legata alla spontaneità dell'auto-riconoscimento, all'accettazione irriflessa di se stessi e del rapporto con gli altri enti, che precede l'esame della coscienza, la quale invece riflette criticamente le relazioni tra sé e ciò che la circonda. Con Marx, Paci accentua le implicazioni *politiche* implicite nell'*epochè* husserliana: la perdita di senso delle scienze che Husserl imputa al ricorso a categorie astratte va riportata al cattivo uso capitalistico della scienza; il lavoratore astratto e la scienza astratta fanno parte dello stesso processo, che la fenomenologia deve arrestare attraverso il ritorno al soggetto concreto. Il rapporto tra le due riflessioni emerge nel rovesciamento che il loro oggetto subisce: sia nelle scienze sia nel modo di produzione interviene un occultamento, che trascura le operazioni alla base della scienza in favore dei risultati, trattati come oggetti, e fa dei rapporti tra uomini dei rapporti tra cose; per Paci le scienze vanno messe tra parentesi affinché possano riscoprire il loro compito intenzionale: ricondurle al significato della *storia* umana implica una riflessione critica da parte della coscienza e una trasformazione pratica della realtà². Il riferimento alla prassi porta Paci a confrontarsi con un problema che ha spesso impegnato i marxisti, il rapporto tra *natura* e *storia*. All'interno del bisogno esso ha valenza politica: il naturalismo per cui il soggetto e i suoi bisogni sono determinati naturalmente in modo irriflesso è in realtà una costruzione artificiale, creata in un ordine sociale al fine di eternarlo, mentre un materialismo "vero" implica una riflessione sulle condizioni materiali (tra

cui i bisogni) di una società, anche quando usate a fini di sfruttamento, e può portare a una loro modifica storica³.

Il secondo problema è il bisogno come mancanza, spesso interpretata come fatto naturale. Paci pare darne una lettura duplice. Da un lato identifica il bisogno con la mancanza, collegandolo al desiderio erotico del *Simposio* platonico. Bisogno e desiderio avrebbero un ruolo centrale nelle nostre vite in quanto caratterizzati dalla *mancanza* e quindi modalità di coscienza che definiscono, per Paci, un’“intenzionalità *negativa*”⁴. Ma tale centralità della negatività non convince e si devono cercare diverse prospettive nel problema dei bisogni oltre alla mancanza, anche se essa compare nel sistema di bisogni capitalistico, introdotta artificialmente dal produttore e percepita in chiave consumistica, sicché la concezione del bisogno come mancanza, che pure si oppone al capitalismo, potrebbe prestare il fianco a un suo utilizzo da parte di esso. Paci non si limita però a identificare bisogno e mancanza. Egli ridimensiona il negativo, *storicizzandolo*; il bisogno rimane in lui negatività, che si può tuttavia trasformare in positività: «andare al di là dei miei bisogni e cercare di costruire una società che non lasci i bisogni fondamentali in quella situazione [...] negativa in cui [...] non ho i beni che vi corrispondono»⁵; la parziale negatività del bisogno è raddoppiata in negatività artificiale, che corrisponde agli ostacoli opposti a una soddisfazione completa dei bisogni: tali ostacoli coincidono con le strutture politiche che accompagnano il capitalismo, il quale sviluppa i bisogni solo quando promuovono profitto. La positività corrisponde per Paci alla società in cui i bisogni di tutti sono sviluppati completamente, anche se si tratta di un’idea-limite a cui la prassi deve cercare di avvicinarsi. Per quanto riguarda il rapporto natura-storia, Paci non precisa se il carattere mancante del bisogno sia solo *naturale*: in parte pare di sì, certo è che il superamento della negatività implica una riduzione del suo carattere dato, in vista di una prassi *storica* di rinnovamento; si consideri però che questa si rivolge anche contro una mancanza che, pur replicando situazioni di indigenza *naturale*, ha anch’essa precise origini *storiche*.

Il rapporto storia-natura nella prassi umana, anche in riferimento ai bisogni, motiva la lettura paciana della *Critica della ragione dialettica* di Sartre, per cui il soggetto ha in sé la materia inerte, che va lavorata per soddisfare bisogni e vincere la “rarità” di prodotti. L’inerzia si “raddoppia” nell’alienazione che l’uomo fa subire all’altro uomo, sfruttandolo e riducendolo a cosa inerte: se per Sartre la dialettica tra classi è dovuta alla simbiosi natura-uomo, per Paci giustamente questa non è «sufficiente a spiegare la dialettica storica che invece si spiega con l’operazione con la quale l’uomo naturalizza l’altro uomo»⁶. L’analisi di Paci è più efficace di quella di Sartre; se questi individua a monte del capitalismo la *rareté* di prodotti, Paci ribatte che non tutte le società povere

sono capitalistiche e che il capitalismo prospera anche nell'abbondanza di prodotti: «la contraddizione del capitalismo sta nel fatto che pur essendo in grado di vincere la rarità mantiene popoli e classi nell'inerzia come se non fosse possibile vincere la rarità»⁷. Poiché il capitalismo può vincere la scarsità di beni, secondo Paci il socialismo lo presuppone, anche se il socialismo non è solo incremento quantitativo della produzione, ma deve tendere al mutamento qualitativo dei rapporti sociali, alla loro trasformazione (che implica una prassi storico-politica) in senso non oppressivo.

A complicare l'intreccio nel bisogno di natura e storia è Marcuse, che pare oscillare tra due posizioni. Quando definisce «la libertà dal bisogno [*want*]» come la «sostanza concreta di ogni libertà»⁸, fa coincidere la libertà con l'assenza di bisogno; egli usa chiaramente il concetto di bisogno che abbiamo criticato prima, come mera *mancanza naturale*, aggiungendo più avanti che l'assenza di critica contro la società industriale è dovuta alla sua maggior capacità di soddisfare i bisogni individuali: la libertà dal bisogno è capacità di soddisfarlo. D'altro lato Marcuse scrive poco dopo che un'autentica libertà può trovarsi solo fuori dal libero scambio, come libertà dal lavoro e da bisogni estranei: «se fosse possibile organizzare [...] l'apparato produttivo verso la soddisfazione dei bisogni vitali [*vital needs*]»⁹, tale controllo non ostacolerebbe ma renderebbe possibile la libertà; ci sono bisogni non estranei, in cui il soggetto trova libertà e vitalità: libertà *del* bisogno, non *dal* bisogno. Non c'è contraddizione in Marcuse, solamente egli coglie il carattere antinomico del rapporto tra bisogno e natura: una dipendenza da essa che ci rende schiavi, ma anche un'espressione di vitalità che ci fa sentire liberi (e quest'ultimo è un aspetto approfondito come vedremo da Marcuse nell'opera successiva e forse colpevolmente sottovalutato nell'impostazione fenomenologica). Marcuse si sofferma sul rapporto di storia e natura nella definizione del bisogno: i bisogni umani, anche se *naturali* (e qui egli non precisa meglio in cosa consista questa naturalità) sono comunque *storici*, perché sono sempre stati determinati dalle istituzioni vigenti (evidentemente variabili storicamente) in proprio favore. Tale carattere storico è presente sia nel bisogno estraniato sia in quello libero, come chiarisce Marcuse operando una distinzione tra bisogni falsi, cioè imposti a fini repressivi e che «perpetuano la fatica, l'aggressività, la miseria»¹⁰, e bisogni veri, la cui verità designa «condizioni obiettive nella misura in cui la soddisfazione universale dei bisogni vitali e [...] la progressiva riduzione della fatica e della povertà sono criteri universalmente validi»¹¹.

Il carattere solo naturale o mancante del bisogno è stato enfatizzato da coloro che hanno criticato *in toto* la nozione di bisogno, vedendovi un residuo umanistico legato al soggetto e alla negatività e cercando di sostituirla con quella di desiderio. Tali critiche colpiscono a volte la

naturalità, altre volte la negatività del bisogno: si tratta però di critiche che vanno rigettate perché, a fronte dei problemi che il concetto di bisogno reca con sé, preferiscono sbarazzarsi direttamente di esso, tagliando ogni ponte tra la discussione marxista sul bisogno e quella post-strutturalista sul desiderio. Lyotard critica anzitutto la negatività del bisogno, che contrappone a una concezione affermativa del *desiderio*: «la libido non manca di niente»¹². Egli contesta anche il presunto naturalismo su cui si fonderebbe la critica marxiana dell'economia politica, anche nei suoi risvolti "libidinali": Marx è ridotto a un moralista, che critica il capitale in quanto esso, perseguendo il profitto, scatenerrebbe le pulsioni parziali, distruggendo il "corpo" produttivo *naturale* precedente, dotato di sessualità solo riproduttiva¹³. Vedremo però che la *natura* per Marx, mai spinto da nostalgia per una supposta natura originaria dei rapporti economico-politici, è sempre soggetta a uno sviluppo *storico*, che tocca i bisogni, arricchendoli o estraniandoli a seconda dei casi. Lyotard entra nella questione del bisogno discutendo il rapporto tra valore d'uso e di scambio; all'inizio egli sostiene la scambiabilità assoluta delle intensità libidinali: «la vita non è che moneta, nel senso che non vi sono che [...] segni [...], ma senza riferimento a un *altro ordine*»¹⁴; per Lyotard non c'è una base di affetti e bisogni la cui traduzione in beni economici è inadeguata: così però lui fa perdere alla base dell'economia politica e libidinale il suo carattere concreto, riducendo tutto allo scambio. Più avanti tuttavia Lyotard, per mantenere la critica del bisogno, inverte letteralmente la tesi; egli critica la divisione di valore d'uso e di scambio: il valore d'uso è il valore in godimento di un bene ma, quando questo è immesso sul "corpo" desiderante della comunità politica, il godimento è subordinato alla sua capacità di essere eguagliato ad altri beni, al valore di scambio; Lyotard non vuole sostenere una teoria dell'alienazione perché «l'uso e il bisogno non sono [...] naturalità», a partire da cui «si possa criticare lo scambio, essi ne fanno parte»¹⁵; è vero, dopotutto i bisogni *naturali* (bisogni di base o bisogni in cui si esprime la vitalità dei loro portatori) conoscono uno sviluppo *storico*, che passa anche dallo scambio. Lyotard sembra però riprendere proprio una teoria dell'alienazione, in cui il bisogno è la forma alienata del desiderio: ogni intensità libidinale «è *assolutamente singolare*», ma la «si rende misurabile, con il nome di bisogno», che è «desiderio mantenuto in canoni di identità, scambiabile perché non differente»¹⁶. Lyotard però affermava che il desiderio si estende tramite lo scambio: tale contraddizione si spiega solo con la sua cieca adesione alla critica del bisogno, soprattutto di area francese che, per emancipare il desiderio, colpisce la base dell'economia politica. Si deve invece vedere

come bisogno e desiderio si intreccino: il desiderio va recuperato nella sua dimensione irriducibile allo scambio, ma può liberarsi solo sulla base di un'espansione dei bisogni che, preparata anche dai mercati, non si può però arrestare a essi.

Anche la (come vedremo, erronea) critica al bisogno di Deleuze e Guattari è motivata da una concezione simile del desiderio: esso va colto nella sua affermatività, fuori dalla *mancanza*; anche qui (come in Paci) essa è fatta risalire a Platone, che penserebbe il desiderio come acquisizione: «non appena poniamo il desiderio dalla parte dell'acquisizione, ci facciamo del desiderio una concezione idealistica che lo determina in primo luogo come [...] mancanza dell'oggetto reale»¹⁷. Riferendosi all'esperienza schizofrenica in cui l'uomo è tutt'uno con la natura (*Homo natura*) e alla follia di Nietzsche che lo porta a identificarsi con i nomi della storia (*Homo historia*), Deleuze e Guattari cercano un contatto tra natura e storia (anche qui non meglio definite) tramite il concetto di desiderio che, come il bisogno, dovrebbe costituire un "ponte" tra di esse. Eppure (qui cominciano i problemi) i due tendono a negare valore al *bisogno*, vedendovi ciò che depotenzia il desiderio e vi introduce la mancanza. La critica del desiderio-mancanza è senz'altro condivisibile: per Deleuze e Guattari se il desiderio è concepito come mancanza dell'oggetto reale, esso è una realtà solo psichica; tutto ciò però sul presupposto, tutt'altro che ovvio, che «è il bisogno a essere definito dalla mancanza [...] del suo proprio oggetto» e così, se il desiderio si produce staccandosi dall'oggetto, non farebbe che raddoppiare la mancanza, portando alla «presentazione del desiderio come *puntellato* sui bisogni»¹⁸. Giusto dire che «il desiderio produce [...] del reale», e che il desiderio «non manca del suo oggetto»¹⁹. Quando però Deleuze e Guattari sostengono che i bisogni «sono controprodotti nel reale prodotto dal desiderio» e «la mancanza è un controeffetto del desiderio»²⁰, sbagliano: il bisogno non è solo mancanza, ma anche base positiva dell'economia. Il desiderio inoltre necessita del *bisogno* che, "arricchendosi" sulla scorta del progresso delle forze produttive, funge da causa *efficiente* dell'espansione del desiderio; il *desiderio* è semmai la causa *finale* del bisogno, l'idea a cui tendere affinché lo sviluppo del bisogno possa sfociare nella liberazione del desiderio di tutti. Deleuze e Guattari paiono vedere invece nel bisogno lo scadimento del desiderio. La mancanza è però certo *in sé* il controeffetto del desiderio (come vogliono loro), ma *storicamente* appare prima come indigenza (come i due autori paiono non vedere) ed è solo lo sviluppo *storico* che permette, tramite l'espansione dei bisogni, di accedere a quella che essi chiamano "produzione desiderante".

3. IL BISOGNO COME CONCETTO STORICO-POLITICO

È insufficiente associare il bisogno a naturalità e mancanza: legato anche alla natura, spesso caratterizzato da indigenza, il bisogno conosce uno sviluppo storico, che lo porta ad arricchirsi sul piano quantitativo e qualitativo; il bisogno si origina nel circuito *economico* con cui l'uomo regola il suo rapporto con la *natura* ma, concretizzandosi in rapporti politici *storicamente* mutevoli, diviene anche *politico*. Ciò è evidente nella trasformazione attraverso la prassi politica delle società, nelle quali l'uomo cerca di soddisfare i suoi bisogni. Una voce del dibattito sul rapporto tra bisogni e prassi è quella di Ágnes Heller, per cui il bisogno connette teoria e prassi²¹. La definizione di Heller, «il bisogno è desiderio cosciente»²², non convince: il bisogno può anche non essere cosciente e vedremo le implicazioni politiche della questione. Heller divide i bisogni in “esistenziali”, legati alla sopravvivenza, e “bisogni propriamente umani”, in cui l'impulso naturale non ha ruolo. Non è però vero che, come per Heller, tutti i bisogni sono sociali, in quanto la società «delimita l'estensione dei bisogni», e «non esistono “bisogni naturali”. L'aria non è l'oggetto di un bisogno, bensì una condizione della nostra esistenza»²³: i bisogni “esistenziali”, certo soddisfatti entro una “cornice” *sociale*, si elevano su una base *naturale*, come Heller, dopo aver escluso che essi «possono essere definiti “naturali”», ammette, riferendosi al loro essere «fondati sull'istinto di autoconservazione»²⁴. I bisogni naturali non coincidono col concetto naturalistico ma artificiale di bisogno (che ad esempio i fenomenologi criticano): Heller corregge la tendenza a vedere nel bisogno una mera naturalità, mostrandone anche il carattere storico, rischiando però l'eccesso opposto di eliminarne il riferimento alla natura, senza la quale esso perderebbe la sua base concreta. Vero che Heller non esclude la base naturale, dandola piuttosto per scontata, e che non chiama le necessità vitali “bisogni”, riservando tale termine alle necessità mediate culturalmente, scelta lessicale che porta come si è visto all'idea che il bisogno o è cosciente o non è; negando così il carattere anche inconscio di certi bisogni, si rischiano di trascurare (quando non di condannare come private e borghesi, come spesso avviene nel marxismo) le dimensioni di desiderio e pulsione o le discipline che se ne occupano, come la psicoanalisi, omettendole dalla discussione politica. Heller introduce anche i “bisogni umani alienati”: con lo sviluppo del capitale, vi sarebbe una riduzione dei bisogni operai a quelli esistenziali, mentre i bisogni umani sarebbero ridotti a quelli alienati. Viene inoltre introdotta la distinzione tra bisogni qualitativi e quantitativi; i primi sono i bisogni umani non alienati, che non richiedono accumulazione infinita di beni. I bisogni alienati sono *un* tipo di bisogni quantitativi, che richiedono un accumulo potenzialmente infinito

di beni. È comunque necessario, anche se non sufficiente, lo sviluppo dei bisogni quantitativi, affinché i bisogni qualitativi possano avere soddisfazione più certa. Heller coglie la natura antinomica dello sviluppo capitalistico dei bisogni, di cui va evidenziato il carattere *storico* in entrambi i sensi (un po' come abbiamo visto in Marcuse): da un lato, la comparsa di bisogni sempre più numerosi e nuovi e il fatto che ciascuno possa scegliere i suoi; dall'altro in tale sviluppo la parte quantitativa sia dei bisogni "propriamente umani" che di quelli "esistenziali" assume un ruolo egemone, con l'effetto che «si trasformino più facilmente in prassi [...] teorie che esprimono bisogni del primo tipo e [...] diventino molto influenti quegli aspetti della teoria che si appellano al secondo tipo»²⁵. Per Heller tale quantificazione coincide con l'estraneazione dei bisogni, che affetta anche teoria e prassi; si deve trovare contro di essa una prassi altrettanto *storica*, senza dimenticare il suo radicarsi in bisogni (o comunque li si voglia chiamare) con carattere anche naturale.

L'enfasi sul carattere storico-politico del bisogno caratterizza anche Rovatti. Tra gli strumenti più importanti per un'analisi marxista della società egli individua il bisogno, che «non può più essere visto in modo naturalistico [...], né come semplice categoria economica, o filosofica» e introduce nella società «un elemento politico-soggettivo», che spezza «ogni posizione deterministica»²⁶. Rovatti evidenzia il carattere *antinaturalistico*, *soggettivo* e *politico* del bisogno: elementi decisivi, a patto di non contrapporli al carattere *anche* naturale, "oggettivo" ed economico del bisogno, che va pensato piuttosto come *relazione* tra i due ambiti. Una teoria materialistica (non naturalistica) per Rovatti deve radicarsi nei nuovi bisogni della classe, superando «la divaricazione schizofrenica tra i bisogni immediati della classe e i bisogni "reali" conosciuti e gestiti dal partito leninista»²⁷. Si tratta di *bisogni emancipativi*, che hanno come contenuto un «bisogno politico [...] di immediata costruzione di nuovi rapporti sociali»²⁸. È il *bisogno* che eviterebbe il dualismo tra *soggetto* e *oggetto* o quello tra *politica* ed *economia*: anzitutto perché, nonostante i bisogni abbiano carattere economico, ogni lotta mostra «la politicità crescente dei bisogni della classe»²⁹. Tali dualismi sarebbero respinti dallo stesso Marx, grazie al bisogno: Marx sa che sotto alle nozioni economiche agisce un soggetto collettivo con bisogni (economici e politici) che evolvono nel tempo, e che è dunque *variabile storicamente*³⁰. La definizione di bisogno di Rovatti deve molto a Marx, anche se in essa giocano un ruolo sviluppi storici più recenti: «i bisogni identificano oggi comportamenti [...] insieme oggettivi e soggettivi»³¹, i quali definiscono una nuova socializzazione, che va sostituendosi a quella del lavoro. Rovatti perviene a osservazioni decisive: anzitutto, poiché «il livello qualitativo dei bisogni, la socializzazione e la coscienza di essi [...] sono la classe stessa nel

suo processo attivo», quest'ultima va riportata ai soggetti concreti; a questa soggettività dell'oggetto "classe" si accompagna un'*oggettività* di essa come soggetto collettivo: «il lato soggettivo» è «elemento connettivo che salda la classe», con bisogni che, con uno sviluppo parallelo a quello del capitale ed «entrati nella realtà con un loro spessore materiale organizzativo»³², non sono delegabili; può darsi prassi politica democratica solo dando voce a questi bisogni (come abbiamo visto in Heller), non controllandoli dall'alto. Rovatti coglie il bisogno come "ponte" tra economia e politica, oggetto e soggetto, evidenziandone la portata storica e riconoscendone infine il carattere relazionale; anche in tale quadro però sembra scomparire la natura e quindi ogni riferimento alla vitalità (riflessa) che, irrompendo nelle strutture sociali storiche, contribuisce alla loro trasformazione.

Anche Marcuse vede il bisogno come un concetto della sfera economica che acquista un senso *politico*, non dovuto al suo solo sviluppo *storico*, ma anche alla sua persistente *naturalità*: pure qui le cose si complicano perché non sarà possibile avere semplicemente natura ed economia da una parte e storia e politica dall'altra. Tale sviluppo storico si esprime sia come incremento *quantitativo* del bisogno sia come suo mutamento *qualitativo*, il cui significato politico consiste però nel tendere verso un'altra società: se i «bisogni materiali [...] sono modellati [...] dalle esigenze dello sfruttamento», la rivoluzione deve «cambiare la qualità dell'esistenza – cambiare i bisogni»³³, *mezzi* e al contempo *fini* della trasformazione, il che «implica una trasformazione radicale dei bisogni e delle aspirazioni [...], sia culturali che materiali [...], del lavoro e del tempo libero»³⁴. Per mutamento qualitativo egli intende bisogni che riguardano nuovi rapporti tra uomo e *natura* e che coinvolgono le lotte per l'ambiente e la nuova morale sessuale, individuando nel bisogno di pluslavoro, di carattere *storico* ed *economico*, il salto qualitativo che trascende il capitale da cui prende le mosse. La rivoluzione deve avere sì come scopo la soddisfazione di bisogni materiali, ma nel contesto dei nuovi bisogni di autodeterminazione, di contenuto *politico*: l'uomo realizza «il suo essere-animale facendone una parte [...] del proprio essere libero in quanto Soggetto»³⁵. Il contenuto politico dei bisogni è dato anche dal loro carattere *naturale*; quando afferma che la protesta va tradotta in spontaneità organizzata, Marcuse è prudente: «nella misura in cui la pratica rivoluzionaria è esplosione di *bisogni vitali*», «essa è radicata nella spontaneità. La spontaneità può però essere *ingannevole* perché può essere il risultato dell'introiezione di bisogni sociali necessari all'ordine stabilito»³⁶. Marcuse tende comunque la mano all'antiautoritarismo giovanile, che trova la sua forza «nell'*individuo* tutto intero e nel suo vitale bisogno di vivere associato con altri individui liberi e in un nuovo rapporto con la natura»³⁷. Il «movimento» rimane secondo Marcuse l'alternativa più

valida alla repressione perché «ha inserito nella lotta politica l'ambito dei bisogni non materiali (autodeterminazione, rapporti umani non alienati) e la dimensione fisiologica dell'esistenza: il regno della natura», sotto il segno della liberazione della sensibilità, «che genera [...] il bisogno vitale di una trasformazione totale»³⁸. Al centro della riflessione di Marcuse troviamo un bisogno non materiale (legato cioè a esigenze di base), eppure al contempo *naturale*, in quanto fondato sulla sensibilità. Poiché mira alla trasformazione *storica* della società, è un bisogno *politico*.

4. IL BISOGNO COME SOGLIA TRA NATURA E STORIA

Partendo dalla naturalità del bisogno non si può non riconoscerne la storicità, partendo dalla sua dimensione storica si è costretti ad ammettere che quella naturale è altrettanto imprescindibile. Uno degli autori che più sembra cogliere il bisogno come soglia, limite che distinguendo natura e storia le mette in rapporto, è Marx. Di lui si sono presi alcuni luoghi (talvolta fraintesi dagli interpreti), che parevano esempi di modi felici di trattare il tema. Il recupero marxiano della naturalità del bisogno³⁹ si accompagna al riconoscimento della sua storicità, che emerge ad esempio nella descrizione della società comunista: qui «il bisogno [...] ha [...] perduto la sua natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua pura *utilità*, dal momento che l'utile è divenuto utile *umano*»⁴⁰. Sensi e bisogni dell'uomo si sviluppano *storicamente*, mentre prima «il *sensu* costretto al rozzo bisogno pratico» aveva «una sensibilità *limitata*»⁴¹. Per «rendere *umani* i *sensi* dell'uomo»⁴², il soggetto va incontro a un processo di *Vergegenständlichung*, che Heller distingue dall'*Objektivation*, il dirigersi, contraddistinto dal carattere di *datità naturale*, dei bisogni verso gli oggetti: nella *Vergegenständlichung*, che si caratterizza per l'«arretramento dei limiti naturali», «l'uomo come fine è *divenuto* il più alto oggetto di bisogno per l'altro uomo», ed egli «crea gli oggetti del suo bisogno»⁴³. Heller nota che per Marx «la genesi dell'uomo è [...] genesi di bisogni»⁴⁴; esso può però *creare* nuovi bisogni, che contribuiscono ad *arricchirlo* ulteriormente. È come se il bisogno, in seguito all'intervento umano, perdesse il suo carattere solo naturale per acquisirne uno anche storico, con il soggetto che si forma in questo bisogno via via arricchito, arricchendolo a sua volta.

Il concetto di ricchezza appena incontrato, che permette di vedere meglio il carattere *storico* del bisogno, mostra anche come esso si distingua dal bisogno come *manca* che abbiamo criticato all'inizio. Marx contesta la categoria usuale di ricchezza (evidentemente legata al possesso di beni) con la propria nozione di bisogno: «al posto della *ricchezza* [...] dell'economia

politica» sorge «l'uomo ricco, e il bisogno umano ricco»⁴⁵; la ricchezza riposa sul bisogno: «l'uomo ricco è al contempo l'uomo *bisognoso* di una totalità di manifestazioni di vita umane»⁴⁶; per Marx la ricchezza umana equivale alla ricchezza di bisogni ed essi combaciano con la pienezza di manifestazioni vitali che raggiunge il suo apice in società. Paradossalmente un uomo bisognoso in tal senso è un uomo ricco.

Marx non nega il carattere anche *naturale* del bisogno, pure quando approfondisce lo sviluppo storico dei bisogni necessari. I quali si estendono, per lui, con l'estensione della produzione: «questa necessità è essa stessa mutevole, in quanto i bisogni si producono al pari dei prodotti»⁴⁷. Marx precisa il carattere *storico* (non naturale) e *sociale* (non limitato al singolo) del bisogno, identificando con il suo sviluppo la ricchezza, anche materiale: «quanto più i bisogni [...] storici», cioè «generati dalla produzione», «sono posti come *necessari*, tanto più sviluppata è la ricchezza»⁴⁸. Tale necessità non coincide con quella naturale, ma è *storica*, messa in moto dalla produzione. Il lusso si trasforma in necessità: i «bisogni di lusso», ad esempio automazione o commerci esteri, divengono «una necessità per l'industria più elementare»⁴⁹. Secondo Marx «*lusso* è l'opposto di *naturalmente necessario*. Bisogni necessari sono quelli dell'individuo ridotto esso stesso a soggetto naturale». I termini sono lusso, necessità *storica* e necessità *naturale*, con il primo che si trasforma nella seconda, mentre la terza viene revocata dal progresso capitalistico per esserne poi in parte restaurata; in tale riduzione il soggetto si vede assegnati bisogni presentati come *naturali* (secondo il naturalismo criticato dai fenomenologi). Per Marx lo sviluppo capitalistico sopprime sia la necessità naturale sia il lusso, per quanto l'accentuazione dello sviluppo storico del bisogno non gli impedisca di recuperare il suo aspetto naturale. Spiegando lo sviluppo dei bisogni, egli usa la categoria di “bisogni sociali”, che però non ha il significato di bisogni “storici” in opposizione a “naturalmente necessari”, ma quello legato alla fruizione, collettiva e però anch'essa “*naturale*”: «anche i bisogni dell'individuo *posti come sociali*», quelli «il cui modo di consumo è sociale per sua natura», sono soddisfatti solo «per mezzo dello scambio»⁵⁰; il capitale intercetta tali bisogni a soddisfazione collettiva sfruttandoli per la sua valorizzazione: bisogni la cui socialità e naturalità sono evidenti (socializzazione, divertimento) vengono organizzati da industrie apposite, finalizzati al profitto e uniformati o eliminati qualora inutili allo scopo. Nei *Grundrisse* Marx non esclude la presenza di bisogni naturali, eppure *non* legati alla sopravvivenza (secondo un tema simile a quello che abbiamo trovato in Marcuse e contrariamente, come vedremo a breve, a quanto sostiene Heller)⁵¹.

Marx rimane comunque conscio della *storicità* del bisogno, evidente nella sua estensione tramite lo scambio. Tale estensione emerge quando Marx studia

il denaro come capitale, il cui ciclo, D-M-D', consiste nel trasformare denaro in merce e questa di nuovo in denaro. D' è il denaro iniziale, più un incremento, il plusvalore⁵². Scopo del capitalista è realizzare il *bisogno* di plusvalore sul capitale anticipato, grazie alla forza-lavoro degli operai, che è anch'essa per lui un bisogno. La trasformazione del denaro in capitale consente a questo di estendersi e contribuisce grazie allo scambio al processo storico costituito dall'incremento quantitativo e qualitativo dei bisogni.

Il bisogno in tutte le sue accezioni (forza-lavoro, plusvalore, valore d'uso)⁵³ ha per Marx genesi e sviluppo *storici*, ma egli non esclude l'influsso della *natura* su di esso. Marx tratta la forza-lavoro tramite cui il capitalista realizza plusvalore come una merce con un valore derivante dal tempo di lavoro che occorre per riprodurla. L'operaio ha bisogno di mezzi di sussistenza: «il *valore della forza lavorativa* è il *valore dei mezzi di sussistenza occorrenti* alla conservazione del suo possessore»⁵⁴. La forza-lavoro da un lato è *bisogno* per il capitalista, che la consuma per produrre plusvalore, dall'altro è l'attività dell'operaio che, per riprodurla, necessita di mezzi di sussistenza con cui soddisfare i propri *bisogni* primari. Marx in riferimento ai mezzi di sussistenza introduce i “*bisogni naturali*”: «i bisogni naturali, quali vitto, vestiti, riscaldamento, alloggio, ecc. sono diversi ogni volta in base alle [...] naturali caratteristiche dei vari paesi. Del resto anche il *volume dei cosiddetti bisogni necessari*, come pure la maniera di soddisfarli, è un *prodotto della storia*, perciò dipende soprattutto dal grado di civiltà d'un paese» e dalle condizioni in cui si forma «la classe dei liberi lavoratori. Per questo la determinazione del valore della forza lavorativa racchiude [...] un elemento storico e morale»⁵⁵. Ritroviamo le categorie di *bisogni naturali* e *bisogni necessari*: per Heller essi sono identificati nei *Grundrisse*, per poi distinguersi nel *Capitale*, ove i *bisogni necessari* sarebbero, a differenza di quelli naturali, sorti *storicamente*, non diretti alla mera sopravvivenza e basati sull'elemento *culturale*⁵⁶. Ma in questo passo del *Capitale* Marx non sostiene che i bisogni necessari siano del tutto prodotti storicamente a differenza di quelli naturali, bensì egli dice solo che in entrambe le categorie ci sono una variabilità quanto a qualità e quantità, e l'intervento *congiunto* di natura e storia. Marx evita sia il concetto solo naturale bisogno, sia il bisogno come creazione solo umana: per lui il bisogno è un concetto *relazionale*, che consente all'uomo il ricambio con la natura e non può essere ridotto a uno dei due termini; il bisogno si eleva su una “base” *naturale* che non è eliminabile pena la sua perdita di senso in quanto bisogno, eppure l'uomo agisce su questa base in *diversi* tempi e luoghi modellandola (e trasformando così se stesso) secondo le sue necessità, mai solo naturali o umane. Il dualismo natura-storia è negli occhi degli interpreti, che lo attribuiscono a Marx, insieme all'accusa ricorrente di *naturalismo*⁵⁷, e la sua

posizione è più equilibrata di chi vede soggetto e bisogno solo come creazioni umane, senza tenere conto *anche* dell'influsso della natura. È il rischio della lettura fenomenologica, che non si accorge che la sua critica dell'*alienazione* deve considerare in essa anche il ruolo del soggetto umano che, predisposte le macchine per manipolare la natura, finisce per essere schiavo di meccanismi naturali ancorché creati da lui: il riconoscimento di una *base naturale* per le operazioni del soggetto preserva la sua libertà, aiutando a riconoscerne i limiti.

Il legame natura-storia riappare infine quando Marx studia il bisogno di pluslavoro. Lo *sviluppo storico* dei bisogni necessari coinvolge anche il pluslavoro e segna per Marx il passaggio da capitalismo a comunismo; tale transito è per Marx preparato dal capitale (che estorce pluslavoro, ma consente di ridurre il tempo di lavoro) e, previa riduzione della giornata lavorativa, può portare alla fine del rapporto tra tempo di lavoro e valore. Egli parla di un passaggio dalla sfera di *necessità* a quella di *libertà*: «il regno della libertà inizia solo laddove termina il lavoro comandato dalla necessità [...]; per questo si trova al di fuori della sfera di produzione propriamente detta»⁵⁸. Il passaggio non sarà completo; Marx riconosce l'importanza della sfera di necessità per la civiltà: «come il selvaggio è costretto a lottare con la natura per soddisfare le proprie necessità, per conservare [...] la propria esistenza, così anche deve fare l'uomo civile»⁵⁹ in *ogni* società. Il lavoro è indispensabile per soddisfare i bisogni umani, che qui coincidono coi bisogni necessari: la produzione resta entro la necessità anche nella società comunista⁶⁰. Marx parla di un'espansione della necessità che, in parte *naturale*, in parte *storica*, non si limita al capitalismo e ai bisogni estraniati, ma è condizione del suo superamento. Il lavoro ha senso *economico* come mezzo per soddisfare bisogni, ma diviene *politico* nella transizione tra le due sfere.

Paradossalmente, proprio perché radicato in economia e natura, nella sfera di *necessità* costituita dai vincoli materiali che tendono a determinare l'esistenza umana, il bisogno si è dunque rivelato un criterio in grado di misurare quanto la *libertà* di una società sia autentica, cioè effettiva, non solo nominale; non è contraddittorio vedere nel bisogno sia il *mezzo* politico del mutamento storico, sia il *fine* di quest'ultimo, ossia una società in grado di tutelare le libertà e i bisogni di tutti. La sua peculiarità risiede proprio nel costituire un confine, che separa e dunque mette in relazione i diversi ambiti che lo compongono: in base al suo concetto, tali ambiti si aprono a ulteriori considerazioni.

Note

- 1 Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, 1950, trad. di F. Costa, Milano, Bompiani, 1997, p.67 e E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza, 1961, pp.84-86.
- 2 Cfr. Paci, *Il significato dell'uomo in Marx e in Husserl*, in *aut aut*, 1973, ora in: *Il coraggio della filosofia*, a cura di P.A. Rovatti, Milano, Il Saggiatore, 2011, pp.96-106, pp.101-105.
- 3 Cfr. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1963, p.309.
- 4 Cfr. Paci, *Per una fenomenologia del bisogno*, in *aut aut*, 1971, ora in: *Il coraggio della filosofia*, a cura di Rovatti, pp.155-165, pp.156-158.
- 5 Ivi, p.163.
- 6 Paci, *Funzione delle scienze*, p.373.
- 7 Ivi, p.374.
- 8 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, 1964, trad. di L. Gallino e T. Giani Gallino, Torino, Einaudi, 1999, p.15.
- 9 Ivi, p.16.
- 10 Ivi, p.19.
- 11 Ivi, p.20.
- 12 J.-F. Lyotard, *Economia libidinale*, 1974, trad. di M. Gandolfi, Milano, PGreco, 2012, p.16.
- 13 Cfr. ivi, pp.156-157.
- 14 Ivi, p.106.
- 15 Ivi, pp.178-179.
- 16 Ivi, pp.179-180.
- 17 *L'anti-Edipo*, di G. Deleuze, F. Guattari, 1972, trad. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 2002, p.27.
- 18 Ivi, p.28.
- 19 Ivi, p.29.
- 20 Ivi, pp.29-30.
- 21 Cfr. A. Heller, *La teoria, la prassi e i bisogni umani*, trad. di A. Morazzoni, in *aut aut*, 1973, ora in: *Il coraggio della filosofia*, a cura di Rovatti, pp.166-182, pp.166-167 e p.173.
- 22 Ivi, p.173.
- 23 *Ibidem*.
- 24 Ivi, p.174.
- 25 Ivi, p.177. Cfr. ivi, pp.173-177.
- 26 Rovatti, *Introduzione*, in: *Bisogni e teoria marxista*, di P.A. Rovatti, R. Tomassini, A. Vigorelli, Milano, Mazzotta, 1976, p.8.
- 27 Rovatti, *La nozione di bisogno tra teoria politica e ideologia*, in: *Bisogni e teoria marxista*, di Rovatti, Tomassini, Vigorelli, pp.10-80, p.80.
- 28 *Ibidem*.
- 29 Rovatti, *Fenomenologia dei bisogni, un'analisi complessa e faticosa*, in *aut aut*, 1976, ora in: *Il coraggio della filosofia*, a cura di Rovatti, pp.219-228, p.227.
- 30 Cfr. ivi, p.226.
- 31 Ivi, p.227.
- 32 *Ibidem*.
- 33 Marcuse, *Controrivoluzione e rivolta*, 1972, trad. di S. Giacomoni, Milano, Mondadori, 1973, p.11.
- 34 Ivi, p.26.
- 35 Ivi, p.28.
- 36 Ivi, p.59.
- 37 Ivi, p.60.
- 38 Ivi, pp.155-156.
- 39 Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in: Marx, *Opere filosofiche giovanili*, trad. di G. della Volpe, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp.143-278, pp.155-156.
- 40 Ivi, p.230.
- 41 Ivi, p.231.
- 42 *Ibidem*.
- 43 Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, trad. di A. Morazzoni, Milano, Feltrinelli, 1975, p.44.
- 44 *Ibidem*.

- 45 Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, p.233.
- 46 *Ibidem*.
- 47 Marx, *Grundrisse*, 1857-1858, trad. di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1976, p.513.
- 48 *Ibidem*.
- 49 Ivi, pp.513-514.
- 50 Ivi, p.519.
- 51 Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp.32-34.
- 52 Cfr. Marx, *Il Capitale*, 1867, trad. di R. Mayer, Roma, Newton Compton, 2013, pp.125-131.
- 53 Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p.23.
- 54 Marx, *Il capitale*, p.141.
- 55 Ivi, pp.141-142.
- 56 Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, pp.34-36.
- 57 Cfr. ivi, p.29.
- 58 Marx, *Il capitale*, p.1468.
- 59 *Ibidem*.
- 60 Cfr. Heller, *La teoria dei bisogni*, p.32.