

INTRODUZIONE

«UNA COSA TRIVIALE, OVVIA»

FABIO FROSINI

*Povera e nuda vai, Filosofia,
Dice la turba al vil guadagno intesa*

Questo fascicolo di «Quaderni materialisti» ha la propria origine in un convegno svoltosi a Urbino nel dicembre del 2014 e frutto di una collaborazione di un gruppo di filosofi appartenenti all'Ateneo urbinato, all'Università di Milano Bicocca e al Groupe d'Etudes du Matérialisme Rationnel (G.E.M.R.) di Parigi. A questo nucleo iniziale si sono aggiunti, in vista del convegno, alcuni ulteriori contributi, selezionati sulla base di un bando. I materiali risultanti hanno quindi costituito la base per l'elaborazione di un progetto di pubblicazione, che ora vede la luce.

Il mio compito, in quanto co-organizzatore del convegno (insieme a Vittorio Morfino e a Gérard Bras), e ora curatore di questo *dossier*, consiste nel proporre alcune considerazioni sulle ragioni che ci spinsero a suo tempo a formulare il tema *I poveri, la povertà*, come specifico oggetto di riflessione per la filosofia, e nell'espone delle indicazioni sul modo in cui questo *dossier* è stato costruito.

1.

A prima vista, la povertà sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Si può infatti pensare che la povertà sia, molto semplicemente, il contrario della ricchezza: la sua assenza o il suo contrario (il Tommaseo-Bellini la definisce come «scarsenza, mancanza delle cose che bisognano»)¹; e che, in quanto tale, si possa addirittura *misurare*. Essa va infatti distinta sia dalla *indigenza*, che denota una povertà estrema, sia dalla *agiatezza*, che, se non si oppone alla povertà, risulta comunque a essa esterna. Il problema è però che già questa triplice distinzione ci fa capire che i limiti della povertà non è possibile fissarli, verso il basso o verso l'alto, in una maniera del tutto esente da possibili controversie.

Un esempio molto rilevante di questa dialettica interna (ed esterna) al concetto di povertà può essere ritrovato nel modo in cui Marx ed Engels affrontano, nella loro combi-

1 *Dizionario della lingua italiana* nuovamente compilato dai signori Nicolò Tommaseo e cav. professore Bernardo Bellini..., 4 voll., Torino, Utet, 1865-1879, Vol. III, p. 1159.

nazione, la questione del *pauperismo* (*Pauperismus*), della *miseria* (*Armut*) e dell'*impoverimento* (*Verelendung*), quest'ultimo considerato a sua volta come *assoluto* o *relativo*. Pauperismo e miseria trovano secondo Marx il loro fondamento moderno nella «legge assoluta, generale dell'accumulazione capitalistica»²; legge che, proprio in quanto è universalmente valida e necessaria, «come tutte le altre leggi, è modificata nella sua realizzazione [*Verwirklichung*] da una varietà di circostanze [*mannigfachen Umständen*], la cui analisi non va sviluppata qui»³. In questa sezione de *Il capitale* (la settima, dedicata al *Processo di accumulazione del capitale*), la povertà appare a tutta vista come qualcosa di solido, di tangibile, di innegabile. A partire da ciò essa viene presentata come il marchio caratteristico di tutta la storia dello sviluppo posteriore:

Abbiamo visto nella quarta sezione, in occasione dell'analisi della produzione del plusvalore relativo, che entro il sistema capitalistico tutti i metodi per incrementare la forza produttiva sociale del lavoro si attuano a spese dell'operaio individuo; tutti i mezzi per lo sviluppo della produzione si capovolgono in mezzi di dominio e di sfruttamento del produttore, mutilano l'operaio facendone un uomo parziale, lo avviliscono a insignificante appendice della macchina, distruggono con il tormento del suo lavoro il contenuto del lavoro stesso, gli estraniano le potenze intellettuali del processo lavorativo nella stessa misura in cui a quest'ultimo la scienza viene incorporata come potenza autonoma; deformano le condizioni nelle quali egli lavora, durante il processo lavorativo lo assoggettano a un dispotismo odioso nella maniera più meschina, trasformano il periodo della sua vita in tempo di lavoro, gli gettano moglie e figli sotto la ruota di Juggernaut del capitale. Ma tutti i metodi per la produzione del plusvalore sono allo stesso tempo metodi dell'accumulazione e ogni estensione dell'accumulazione diventa, viceversa, mezzo per lo sviluppo di quei metodi. *Ne consegue quindi, che nella misura in cui il capitale si accumula, la situazione dell'operaio, qualunque sia la sua retribuzione, alta o bassa, deve peggiorare*⁴.

La questione riguarda pertanto il rilievo da assegnare a quella «varietà di circostanze» che complica e turba la legge dell'accumulazione. Nel momento in cui tale legge si ribalta dallo statuto di necessità logica a quello di realtà storica, l'evidenza *ad oculos* della povertà sfuma in una serie di considerazioni che devono confrontarsi con lo *standard* sociale, con i rapporti tra i livelli di reddito e – faccenda ancora più complicata – con la *valutazione* di tutto ciò da parte dei rappresentanti delle varie classi sociali.

Marx era perfettamente consapevole di questa difficoltà, che aveva affrontato già nel 1849, in *Lohnarbeit und Kapital*. Qui, per la precisione nella quarta conferenza, si legge:

Se cresce il capitale, cresce la massa del lavoro salariato, cresce il numero dei salariati; in una parola, il dominio del capitale si estende sopra una massa più grande di individui. E supponiamo pure il caso più favorevole: se cresce il capitale produttivo, cresce la domanda di lavoro, e sale perciò il prezzo del lavoro, il salario.

Una casa, per quanto sia piccola, fino a tanto che le case che la circondano sono ugualmente piccole, soddisfa a tutto ciò che *socialmente* si esige da una casa. Ma se a fianco della casetta si erige un palazzo nobiliare, la casetta si ridurrà a una capanna. La casetta dimostra [*beweist*] ora che il suo proprietario non può far valere alcuna pretesa, o solo

2 K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. it. di D. Cantimori, Roma, Editori Riuniti, 1974⁸, p. 705 (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in K. Marx-F. Engels, *Werke*, Bd. 23, Berlin, Dietz, 1962, p. 674).

3 *Ibidem*, trad. modificata.

4 Ivi, p. 706, cors. mio (*Das Kapital*, Bd. 1 cit., pp. 674-675).

pretese minime; ed egli può, nel corso della civiltà, spingersi anche in alto: se il palazzo che le sta accanto si eleva in egual misura e anche più, l'abitante della casa proporzionalmente piccola si troverà *sempre più a disagio, sempre più insoddisfatto, sempre più oppresso* tra le sue quattro mura.

Un aumento sensibile del salario presuppone una rapida crescita del capitale produttivo. La rapida crescita del capitale produttivo provoca una crescita egualmente rapida della ricchezza, del lusso, dei bisogni sociali e dei godimenti sociali. Benché dunque i godimenti dell'operaio siano aumentati, la soddisfazione sociale che essi procurano è diminuita in confronto con gli accresciuti godimenti del capitalista, che sono inaccessibili all'operaio, in confronto con il grado di sviluppo della società in generale. *I nostri bisogni e i nostri godimenti sorgono dalla società; noi li misuriamo quindi sulla base della società, e non li misuriamo sulla base dei oggetti necessari alla loro soddisfazione. Poiché sono di natura sociale, essi sono di natura relativa*⁵.

Non si tratta dunque solamente di considerare la *realizzazione* della legge *assoluta*, ma di combinare due punti di vista distinti: quello dell'economista e quello delle parti coinvolte nel conflitto sociale. Questa combinazione non è impossibile, dato che il modo in cui i *valori* 'appaiono' influisce sulla prassi di chi è investito da queste rappresentazioni. In questo passo Marx riprende la grande tematica – da Machiavelli a Rousseau – dell'eguaglianza virtuosa e del lusso come germe dissolutore del tessuto sociale. Ma più in particolare si riallaccia al tema machiavelliano della *mala contentezza* come risultante dalla comparazione tra infinità del desiderio e finitezza dei mezzi atti a soddisfarlo. Come è noto⁶, la *mala contentezza* si ripercuote sul corpo politico con effetti volta a volta costruttivi o distruttivi: alimentando un conflitto che è produttivo di maggiore libertà e potenza, quando sia rivolto ai principî (cioè a ciò che per definizione non si può dividere e spartire, ma solamente realizzare in modo più o meno universale); mentre si rovescia in un motore che alimenta la corruzione, quando si indirizzi verso i beni materiali (che possono essere spartiti: di qui l'effetto di divisione inconciliabile che questa dinamica produce, al contrario di quella unificante dell'altra).

In questo passo di Marx assistiamo al tentativo di investire una corrente della filosofia politica moderna – la corrente egualitaria, frugale, democratica, anti-oligarchica – dentro la lotta di classe del pieno Ottocento, agganciando altresì tutto ciò con la germinale teoria dell'accumulazione capitalistica. In questo modo, però, appare anche con chiarezza l'irriducibilità della diseguaglianza e della povertà a un fatto economico e oggettivo, e la necessità di considerarla allo stesso tempo dal punto di vista morale e soggettivo. Nella nozione di povertà entra un'ampia serie di questioni e dimensioni che rendono estremamente scivoloso ogni tentativo di definirla con l'esattezza riservata all'agrimensura, perché in essa si include sempre per lo meno un paragone ellittico, che, per istituirsi, è preliminarmente investito nel modo di pensare sociale, relativo al tempo e al luogo. Con la precisazione – importante in riferimento a Marx – che l'invidia che il proprietario della «casetta» prova verso il ricco abitante del propinquo «castello» non sfocia in una dissoluzione del corpo sociale, ma nella sua rifondazione su basi del tutto nuove, perché *non più* poggianti sull'idea che i beni materiali, a differenza dei principî, possano solamente essere 'spartiti' in una maniera diversa dalla precedente.

5 K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, trad. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1977⁴, pp. 53-54, trad. modificata, corsivi miei (*Lohnarbeit und Kapital*, in *Werke*, Bd. 6, Berlin, Dietz, 1961, pp. 411-412).

6 Cfr. il mio *Contingenza e verità della politica. Due studi su Machiavelli*, Roma, Kappa, 2001, pp. 85-90.

2.

La *dialettica della povertà*, nella misura in cui esclude qualsiasi riducibilità sociologica del fenomeno, è alla base della questione che abbiamo posto agli autori dei contributi raccolti in questo fascicolo, e che può essere avvicinata dapprima attraverso la distinzione tra *i poveri* e *la povertà*, vale a dire, da una parte delle *figure* di volta in volta riconoscibili e riconosciute, filosoficamente, sociologicamente, demograficamente pensate e classificate in vista di un determinato trattamento da parte della Chiesa, della città, dello Stato; dall'altra una *condizione* che quelle figure qualifica, ma anche travalica, spesso diventando qualcosa che trascende la struttura sociale o la storia; o viceversa trasformandosi in un problema, in una questione da discutere e alla quale opporre misure sociali e politiche capaci di sradicarla, di controllarla, di emarginarla. Questa distinzione permette insomma di non confondere – ma neanche di separare in modo netto – la povertà come condizione morale dalla povertà terreno di esercizio di una serie di pratiche di disciplina e controllo.

Da questa duplicità di fondo è scaturita a volte, nella storia che conosciamo, la separazione netta tra *i poveri* e *la povertà* – nel senso che i primi vanno liberati dalla seconda, che è piovuta loro addosso come una disgrazia terribile e allo stesso tempo casuale –, a volte l'identificazione completa – e dunque un nesso essenziale, di volta in volta variamente motivato in termini teologici e religiosi, social-razziali, psicologici ecc. Ma la tensione tra i poveri e la povertà allude anche a un altro slittamento, che nei contributi qui riprodotti è anche ampiamente documentato. Intendiamo riferirci al salto dal registro letterale e descrittivo a quello metaforico ed evocativo, per cui la povertà è materiale ma può anche essere spirituale, è un terribile destino ma può anche essere il segno di una misteriosa elezione, è un fatto casuale ma può anche essere (considerato) una precisa scelta.

Di conseguenza, i poveri, o meglio, in questo caso – con una singolarizzazione che è carica di significato –, *il povero*, può essere caricato di tutti i possibili attributi, anche contraddittori: dalla deiezione all'elezione, dall'accidia alla gloria, ma anche, se si vuole, dall'impotenza alla potenza, dalla carità alla paura, dalla mite semplicità alla mostruosa pericolosità, dalla serializzazione all'eccezionalità, dal modello negativo e da sfuggire a quello positivo da seguire, ecc.

Dinnanzi a questa sfuggente ambivalenza di significati – che corrisponde alla difficoltà o addirittura all'impossibilità di fissare un limite chiaro tra le parti della società, assegnando un'identità fissa e riconoscibile a chi ne è ai margini, e riflette quindi l'impossibilità di conquistare un punto prospettico universale, oggettivo sulla vita sociale, – dinnanzi a questa inafferrabilità dei poveri si sviluppa tutta una riflessione, che può essere rincorsa fin dai primissimi inizi dell'età moderna, e seguita, come il *verso* di un foglio, nella graduale elaborazione ed edificazione delle strutture ideologiche, istituzionali, amministrative, normative, coercitive dello Stato moderno.

Questi processi possono essere letti come un potentissimo dispositivo di normalizzazione della povertà, sia nel senso di renderla concettualmente pensabile (e quindi accettabile) e amministrativamente controllabile (e quindi non pericolosa), sia nel senso di agire sul mondo composito della povertà (o forse meglio sarebbe dire: *delle povertà*) mediante una logica che Gramsci chiamerebbe 'egemonica'; una logica in cui la semplificazione e la riduzione a una sola categoria ridefinita dall'alto e la conquista ideologica si combinano in modo inestricabile. Dunque assorbimento subalterno delle masse nello Stato o – per dirla con Camporesi e per determinati aspetti con Ginzburg – trasformazione, in età moderna, del 'povero' in 'subalterno'.

La *produzione della subalternità*, ovvero la trasformazione del ‘popolo’ in agglomerato atomizzato di ‘poveri’, ha trovato tutta una serie di risposte critiche, a cominciare dal *proletariato*, questa straordinaria invenzione con la quale Marx mira a realizzare la fusione – a cui si è accennato sopra – tra mondo dei principi e mondo dei beni materiali. In questo caso, come in altri, la critica della povertà è stata condotta utilizzando almeno un duplice modulo: da una parte, si è negato qualsiasi nesso essenziale tra i poveri (cioè: *questi* poveri, dati in modo contingente davanti a me) e *la* povertà; dall’altra, si è individuato in un’altra categoria limitrofa la capacità di essere il luogo di autocostituzione di una socialità alternativa: in questo senso la «povera gente» di cui parla Eckhart (si veda il saggio di Augusto Illuminati), le comunità vaganti dei Ranters, il proletariato, sono forme leggibili all’interno di una stessa fenomenologia. Ma il punto che su questo piano mi sembra decisivo, è che nel momento in cui iniziamo a parlare non più di *poveri e povertà*, ma di *subalterni e subalternità*, di *oppressione, esclusione, emarginazione*, e così via fino alla *discriminazione* – su cui il diritto oggi si esercita in maniera centrale – tutta una serie di nuove questioni sorgono e diventano centrali.

Non si tratta più solamente di «abolire la miseria», come predicava nel 1946 Ernesto Rossi. Quel progetto, che come si sa tenta di rileggere dall’interno della cultura liberale la questione dell’assistenzialismo, è percorso da una fortissima etica lavoristica che unisce l’individualismo al collettivismo (si pensi all’«esercito del lavoro», che Rossi vorrebbe creare inquadrando obbligatoriamente per due anni tutti i giovani di entrambi i sessi) e contiene anche una forte ridicolizzazione di qualsiasi «lavoro» che non sia immediatamente votato alla produzione di beni essenziali: del lavoro di quegli «individui che guadagnano alte remunerazioni soddisfacendo i capricci, le vanità o le ubbie di una clientela straordinariamente ricca: i ritrattisti di moda, i sarti e le modiste di gran lusso, gli specialisti delle *‘maisons de beauté’*, i coltivatori di orchidee, gli allevatori di cani pechinesi, ecc. ecc.»⁷. Non si deve sorridere dinnanzi a questa totale incomprendenza del lusso e dello spreco come essenziali all’economia capitalistica, e non solo dal punto di vista strettamente produttivo – ma simbolico. Mi pare che questa posizione di Rossi vada letta precisamente in controluce rispetto a *tutto* ciò che nel Novecento è diventato – in Europa e nell’America settentrionale – essenziale: la *cultura* come forma decisiva del potere di soggezione e dunque anche della distribuzione della ricchezza.

Il punto mi pare dunque oggi un altro: esplorare la straordinaria varietà delle forme che questo potere di soggezione assume, e di cui il concetto di *egemonia* è forse un primo tentativo di sistematizzazione e concettualizzazione. Del resto, proprio nei luoghi del mondo in cui oggi è all’ordine del giorno proprio l’abolizione della miseria – si veda il caso del Brasile, o quello del movimento *Tupac Amaru* e del fenomeno del kirschnerismo in Argentina – è diventato drammaticamente evidente che lo scontro *decisivo* si svolge sul piano della *cultura*, e cioè sia del controllo ideologico, sia della capacità di autoemancipazione che a questo controllo può essere opposta; e che non si può in nessun caso presupporre. In realtà le due questioni sono e rimangono intrecciate: la povertà (*relativa o assoluta*: altra questione che rimane importantissima)⁸ e la subalternità vanno pensate insieme.

7 E. Rossi, *Abolire la miseria*, 1946, a cura di P. Sylos Labini, Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 144. Per una riproposta di questo approccio cfr. ora H. P. Minsky, *Combattere la povertà. Lavoro non assistenza*, 2013, saggio introduttivo e cura di R. Bellofiore e L. Pennacchi, Roma, Ediesse, 2014.

8 Cfr. T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, 2013, trad. it. di S. Arecco, Milano, Bompiani, 2014, soprattutto i capp. 5 e 6. L’indagine di Piketty presenta naturalmente il limite di qualsiasi tentativo di fondare l’analisi della povertà su basi oggettive.

3.

Nella sua articolazione, il *dossier* che qui si pubblica tenta di restituire la struttura problematica che ho tentato di illustrare nelle pagine che precedono. Le quattro sezioni in cui i saggi sono distribuiti – *La grande trasformazione moderna; L'istituzione del povero come soggetto; Povertà, criminalità, governo; Povertà e proprietà* – affrontano la questione da quattro differenti angolazioni di diversa ampiezza: in primo luogo, l'analisi della cesura che, con l'avvio della civiltà moderna, segna l'istituzione della povertà come categoria analitica e, al contempo, come strumento di governo della popolazione. Seguono, nella seconda sezione, tre contributi che, in modo esemplificativo, sono rivolti a esplorare tre grandi episodi di valorizzazione semantica della povertà come fonte di un'eccedenza che arricchisce il tessuto sociale, invece di banalizzarlo. La terza sezione raccoglie due saggi che si confrontano – del tutto o in parte – con la prospettiva epistemologica inaugurata da Michel Foucault, e pertanto rivolgono speciale attenzione al nesso tra povertà e criminalità. Infine, nell'ultima sezione sono riprodotti due articoli che, in modo in parte molto diversi, si confrontano con il pensiero di Heidegger, assunto come un grande episodio di ripresa novecentesca del potenziamento metaforico della povertà in una direzione etico-politica.

Il saggio di Giacomo Todeschini, «*Uomini vili e di grossa pasta, ma di assai buon aspetto*» e *principi travestiti da mendicanti. La mostruosità dei poveri e le origini del mercato*, indaga il modo in cui, al momento del sorgere del primo capitalismo commerciale europeo (XIII-XVII secolo), caratterizzato dal controllo oligarchico dei mercati e dalla relazione stretta fra poteri politici ed economici, si definì gradualmente la possibilità di rappresentare la povertà economica in termini di mostruosità fisica e aberrazione morale, ossia in termini che stabilivano un'affinità logica e politica fra marginalità e inumanità. Poiché però, nello stesso tempo, le caratteristiche del potere economico, territoriale e sovrano venivano sempre più coincidendo con una invisibilità ed invicibilità carismatiche ossia con una assenza equiparabile alla povertà in senso teologico e metafisico, si moltiplicarono le retoriche e le narrazioni che insistevano sulla incommensurabile differenza esistente fra i potenti che si impoverivano oscurando quanto vi era di vistosamente opulento nel loro potere, e i poveri che ostentavano pubblicamente la loro miseria rivelando i molteplici aspetti della privazione. Quel che ne risultò fu la possibilità, da un lato, di attribuire l'infamia della povertà ossia della difformità anche a persone e gruppi apparentemente integrati nel tessuto sociale, e, dall'altro, di riconoscere l'onore del potere e della ricchezza, al di là delle apparenze, a persone e gruppi il cui carisma non era visibile né comunemente percepibile. Lo spazio virtuale e fisico della contrattazione economica, il mercato, fu il luogo principalmente deputato alla rappresentazione di questo conflitto.

Esaminando il *De subventione pauperum* (1526) di Luis Vives, Simona Langella (*Istituzionalizzazione e controllo della povertà nel De subventione pauperum di Luis Vives*) ricostruisce l'originale proposta dell'umanista di Valencia, consistente nella delegittimazione dell'elemosina privata come mezzo di governo sociale del pauperismo, e nella proposta di istituzionalizzare la carità, con il conseguente trasferimento nella sfera pubblica del rapporto tra carità e ravvedimento e l'inaugurazione di una logica della punizione e del premio che configura una sorta di Stato *etico*. Alla figura di Vives è dedicato in parte anche il contributo di Lorenzo Coccoli (*Governare la povertà. I poveri tra carità e giustizia nella controversia cinquecentesca sull'assistenza*), che si misura con la stessa

svolta storica, consistente nello spostamento della povertà dall'ambito dei dibattiti teologici in quello della trattatistica politica. La *nova pauperum subventio*, argomenta Coccoli, diviene in questo modo il veicolo di un intervento governamentale sulle condotte dei poveri mirato a garantire l'ordine della *civitas* e a ristabilirne gli equilibri. La tesi è in questo caso che il nuovo interesse delle autorità secolari per l'assistenza e la correzione morale dei poveri è stato pensato tramite l'ibridazione della logica orizzontale della carità – che nella riflessione scolastica presiedeva al campo dell'aiuto reciproco – con quella verticale della giustizia. La «misericordia giusta» diventa allora il nome di un insieme di tecniche il cui obiettivo è esorcizzare lo spettro della rivolta dei poveri attraverso una presa in carico degli aspetti materiali e spirituali della loro vita.

La seconda sezione è aperta da uno scritto di Augusto Illuminati su *Povertà, proprietà, uso. Polemiche antifeudali*, che esamina l'oscillazione a cui è sottoposto il concetto e la pratica della povertà e la sostituzione della proprietà con l'uso in cui nel movimento francescano e nella mistica renana: tra ascetismo religioso, rivolto al trascendente, e critica immanente all'ordinamento feudale nel suo intreccio con la gerarchia ecclesiastica. Si configura così – sostiene l'Autore – una lotta nel campo del diritto (più che un'*abdicatione iuris* come la intende G. Agamben) e si delinea una classe di persecuzioni apertamente disgiunta dalla tradizionale lotta contro le eresie e invece motivata come difesa dell'organizzazione sociale ed ecclesiastica. Segue un contributo di Domenico Scalzo (*I poveri e il regno. Ripassando «Per la cruna di un ago» di Peter Brown*), che organizza un confronto biunivoco tra il grande antichista irlandese e le tesi di Foucault sul potere pastorale. «La strategia di Foucault – afferma – rivela che il soggetto si costituisce dalle pratiche di individualizzazione che stringono il potere pastorale alla salvezza, alla legge e alla verità. Un'operazione che muove da un'identificazione analitica della coscienza, che richiede la produzione di una verità interna, segreta e nascosta, del sé su se stesso. [...] Scopro le mie carte. L'idea che muove questo saggio è che tale soggetto siano i poveri. Ciò che si definisce povero risponde ogni volta di ciò che è stato il fare in un determinato momento storico».

La sezione è chiusa da un articolo di Mauro Scalercio su *Povera e oppressa plebe. Una teoria politica vichiana della povertà*. Prendendo le mosse dal legame strettissimo tra la dimensione della sofferenza fisica inflitta ai *famoli* e la loro azione politica, e tra l'immaginazione e il modo in cui la sofferenza diventa legame sociale, attraverso il mito, e conseguentemente possibilità di pensare l'azione di un gruppo, Scalercio sostiene il carattere cruciale della figura del povero ne *La Scienza Nuova*, perché il povero è la sede di quel plesso costituito da corpo-immaginazione-mito-politica che è ciò che permette a Vico di contestare alla modernità politica, in particolare ai suoi avversari giusnaturalisti e contrattualisti, l'origine razionalistica della politica ma anche la concezione astratta della razionalità, della giustizia, dell'uguaglianza.

La terza sezione – *Povertà, criminalità, governo* – si confronta più da vicino, come si è detto, con le tesi di Michel Foucault. Ernesto Sferrazza Papa (*La povertà come resistenza: una prospettiva biopolitica*) assume come punto di partenza «la modernità intesa come epoca di assestamento del sistema politico nella forma tipicamente statale, e come movimento di popolamento della città e spopolamento della campagna». In questo scenario, «la vita del povero e del mendicante diventa qualcosa da dover gestire, amministrare, disciplinare e punire, poiché essa non ha più a che fare con il riscatto nella città di Dio, ma con le miserie dell'universo mondano e temporale [...]. Detto in altri termini, la povertà nella modernità diventa un fenomeno sociale da governare: il povero cessa di

essere identificato con il beato, e diventa piuttosto un corpo preso in carico da una serie di istituzioni che hanno come riferimento ultimo o l'apparato statale o quello ecclesiastico. Lo slittamento dal campo teologico a quello politico coincide con il mutamento prospettico che vede nel povero non più il corpo docile e mansueto dell'eletto da Dio, ma una carnalità ribelle e indomita. Se il povero nel Medioevo è figura della santità, nella modernità si trasforma in pezzente, una figura del rischio e del pericolo, un delinquente per il quale è necessario istituire una serie di spazi di reclusione [...] al fine di rendere sicuro lo spazio urbano».

Il rapporto tra istituzioni di controllo e povertà come stigma e è anche la prospettiva scelta da Alessandro Pandolfi, che nel suo *La pena e la cura* insiste particolarmente su queste due forme, simmetriche e complementari, del trattamento riservato ai poveri in età moderna e oltre. In questo binomio si iscrive per Pandolfi l'oscillazione caratteristica e inevitabile del rapporto tra potere e povertà, ovvero la repressione e il trattamento, con la conseguente, ulteriore oscillazione tra la giustificazione della povertà da parte di un discorso morale (come accade oggi nel neoliberalismo), dall'altro, la sua emarginazione dalla morale e la conseguente possibilità di punizione, per cui si può dire che la povertà è il rovescio della morale, l'ombra che la morale insegue senza raggiungerla perché la costituisce e la limita.

L'ultima sezione – *Povertà e proprietà* – ospita due scritti – «*Perché i poeti nel tempo della povertà?*». Heidegger e una rimozione di Stefano G. Azzarà e *Esistenza umana e «povertà di mondo». Un tentativo di riformulazione del concetto di «povertà» a partire da Martin Heidegger* di Luca Pinzolo – che ci concentrano sul ritorno, in pieno Novecento, di una poetizzazione o ritraduzione metaforica della povertà, con l'implicito richiamo a forme medievali o protomoderni di concezione della stessa.

Azzarà ricostruisce, sulla base dell'analisi di alcuni scritti di Heidegger risalenti alla fine della guerra, ai mesi che vedono maturare il crollo della *Wehrmacht* e al periodo immediatamente successivo alla capitolazione della Germania, la sua concezione spirituale (riferita a Hölderlin) e non economica della povertà. Al tempo stesso, in quegli stessi scritti il filosofo tedesco deplora quello sviluppo delle forze produttive che della povertà vera e propria rappresenterebbe una possibile soluzione. La tesi di Azzarà è che ci si trova di fronte a una trasfigurazione filosofica dei rapporti politico-sociali reali, che comporta al tempo stesso una strategia di rimozione dei loro presupposti politici e una ontologizzazione feticizzante dell'orizzonte storico esistente.

L'intervento di Pinzolo analizza le espressioni «L'uomo è formatore di mondo, l'animale è povero di mondo, la pietra è senza mondo» proposte da Heidegger nel seminario del 1929-1930 *Concetti fondamentali della metafisica*, confrontandole con affermazioni analoghe presenti in *Essere e tempo*. L'obiettivo è mostrare che l'attributo *povero* va attribuito piuttosto all'uomo in quanto tale, senza per questo dare una connotazione privativa alla sua essenza né riproporre il mito di un'originaria scarsità delle risorse naturali: la povertà costitutiva dell'umano apre, piuttosto, al diritto ad un *usus facti* comune, cancellato dall'accumulazione originaria e dall'appropriazione privata delle risorse naturali. «È, a questo punto, anche lo stesso concetto stesso di 'povertà' – afferma Pinzolo – a non avere più nulla a che fare con la scarsità – economica – dei 'beni', con l'indigenza, con quel complesso di dinamiche storiche che hanno portato alla produzione artificiale della scarsità o dell'indigenza stessa [...] Ed è a partire da questo problema che proveremo ad interrogare ed a sollecitare il pensiero di Heidegger, a lavorare su esso per cercare di rintracciare un paradigma antropologico alternativo a quello dell'individualismo proprietà-

rio. Heidegger, in effetti, allorché sfiora il tema della povertà, decide di farlo all'interno di una problematizzazione generale dell'essenza dell'essere dell'uomo, evitando per ciò stesso di offrire della povertà una connotazione negativa e privativa».

4.

Questo numero di «Quaderni materialisti» vede la luce a circa tre anni dalla celebrazione del convegno urbinato da cui trae origine. In questo frattempo, uno dei protagonisti del convegno ci ha lasciati: Alessandro Pandolfi è morto nel maggio del 2017. Con lui condividevo la sede universitaria e continuo a condividere molte idee. A lui, al suo ricordo vivo, vorrei che il fascicolo fosse dedicato.