

Recensione a R. Finelli, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018, 237 pp.

di Francesco Toto

Il titolo dell'ultimo libro di Roberto Finelli, *Per un nuovo materialismo*, potrebbe destare delle perplessità. Oggi siamo infatti abituati a intendere per 'materialismo' una posizione filosofica di tipo monista che assume la materia come principio e fine di tutto ciò che esiste, compreso il pensiero. Scorrendo il libro di Finelli, però, ci si rende subito conto che questa tesi è uno dei bersagli polemici dell'autore.

Si pensi in tal senso alla ricostruzione del pensiero nietzschiano proposta nel Capitolo IV. Nietzsche, infatti, viene criticato appunto perché nelle sue opere il luogo "primario e fondamentale della vita" è rappresentato dal corpo, assunto quale "scena unica dell'accadere", e non dalla coscienza, che viene ridotta a inganno e inautenticità (110, 116, 122). Ci si può chiedere, qui, se la polemica contro il "riduzionismo fiscalista (121) attribuito a Nietzsche non sia in fondo una polemica contro il materialismo.

Si pensi allo stesso modo all'esaltazione del Marx maturo, la cui superiorità teorica risiede in "Per un nuovo materialismo", come già nel "Parricidio compiuto", nell'aver compreso il processo di valorizzazione del Capitale come un'invasione del concreto da parte dell'astratto e una riduzione della persona a "mero corpo". Questa riduzione è sì reale, ma proprio in questa sua realtà diventa il principale capo di imputazione contro la logica dell'accumulazione capitalistica: ciò che renderebbe intollerabile il capitalismo sarebbe appunto il modo in cui l'astrazione diventa reale schiacciando l'uomo sulla dimensione di una "immediata corporeità".

La lettura di Marx e Nietzsche pare in ogni caso confermare la perplessità iniziale: perché dare al libro un titolo che è quasi un'esortazione o un auspicio, "Per un nuovo materialismo", se la tesi centrale del materialismo, la riduzione monistica alla sola corporeità viene rigettata vuoi come impossibile vuoi come possibilità patologica?

In realtà, la storia delle idee ci insegna che il concetto di "materialismo" può significare cose diverse a seconda del soggetto che lo

pronuncia, di quello contro il quale viene scagliato, della problematica che domina la discussione, e via dicendo. In un campo concettuale a dominante teologica, ad esempio, è stato usato come sinonimo di “ateo”; in uno a dominante gnoseologica di “sensismo”, in uno a dominante etica di “edonismo” o “utilitarismo”. Che sia lanciato come accusa o rivendicato come bandiera, “materialismo” è sempre un concetto polemico, il cui significato dipende dal bersaglio.

Se per comprendere il significato del “nuovo materialismo” proposto da Finelli ci domandiamo quale sia l’obiettivo polemico, vediamo che, come nei suoi scritti precedenti, il primo target è rappresentato dal giovane Marx, subalterno a Feuerbach e, di conseguenza, ad Hegel. Come in Hegel lo Spirito si afferma solo attraverso la “negazione semplice” di ogni “componente corporeo-naturalistica” dell’essere umano, così nel giovane Marx il corpo è ridotto a “mera riproduzione biologica e fisica di sé”, a vettore cioè dello stesso egoismo che è alla base della società organizzata attorno alla proprietà privata e della rottura del vincolo comunitario da essa realizzata. L’emergenza del vero Soggetto della storia, del genere umano inteso quale soggettività sottratta a ogni condizionamento particolaristico o naturalistico, esige dunque che la nuda corporeità sia neutralizzata, superata assieme alla rozza bisogiosità di cui è portatrice.

La critica del giovane Marx, già nota agli *aficionados* di Finelli, è arricchita dal confronto con una serie di altri personaggi teorici. Con una mossa interpretativa audace, Finelli mostra ad esempio come il “naturalismo” nietzschiano, con la sua dissoluzione di soggettività e coscienza nella corporeità, si capovolga in una filosofia in un certo senso idealistica dell’identità. Dove resta solo un campo di forze maggiori o minori, più attive o più passive, l’esaltazione delle differenze e del divenire, che pretende di travolgere ogni identità e permanenza, rivela “un motivo fortemente identitario che congela nella struttura sempre uguale del suo permanere ogni velleità di variazione e divenire” (117).

L’esaltazione nietzschiana della differenza produce i suoi effetti innanzitutto in Heidegger. Finelli rilegge il problema della differenza ontologica alla luce della rimozione della corporeità. La soggettività heideggeriana deve essere scissa, incapace di coincidere con sé stessa, continuamente differenziata da sé stessa proprio perché costruita attorno a quella rimozione: il soggetto non può individualizzarsi e

sottrarsi all'inautenticità del Si se non nella forma decisionistica dell'angoscia, dell'essere-per-la-morte proprio perché la differenza dialogante tra il corpo e la mente con l'abisso viene sostituita con l'abisso che separa l'esserci dall'essere, dal radicalmente Altro.

L'enfasi nietzschiana sulla differenza continua poi a produrre i suoi effetti non solo, in Lacan, nella concezione del corpo umano come "corpo in frammenti", nella scissione tra bisogno e desiderio, o ancora in una genesi del soggetto nella forma necessariamente alienata caratteristica del dominio dell'immaginario e del simbolico, della fase dello specchio o del Nome del Padre, ma anche, più sottilmente, nell'esaltazione foucaultiana della pluralità dei dispositivi di potere, che finisce per rimuovere proprio il rapporto di potere dominante, quello che si istaura nei luoghi del lavoro e in particolare nella fabbrica.

Questa parziale rassegna dei bersagli polemici contro i quali si definisce il "nuovo materialismo" proposto da Finelli ci aiuta forse a comprendere meglio cosa possa essere questo paradossale materialismo non riduzionistico.

Il nuovo materialismo di Finelli non è un naturalismo, ma si definisce comunque in antitesi alle posizioni anti-naturalistiche. Come testimoniato in particolare dai capitoli su Freud e su Spinoza, la natura valorizzata dal nuovo materialismo si specifica non solo come natura materiale, e quindi corporea, ma «anche come natura pulsionale, affettiva, sensibile. A sua volta, questa valorizzazione della radice naturale e corporea dell'affettività è tesa a incalzare quanti pretendano di ridurre la specificità umana alla sola dimensione simbolica, linguistica, comunicativa, "orizzontale", e ad affermare che l'identità dell'uomo, come essere umano e come individuo, è qualcosa di oggettivamente dato prima di essere relazionalmente, socialmente, linguisticamente costruito. È in questo senso eloquente la critica a Mead, all'incapacità dell'Io, con la sua originalità, di fungere da valido controcanto alla socialità del Me nella costituzione del Sé.

Dovendo allora riassumere in una sola battuta, e al di là dei suoi bersagli polemici, il senso del "nuovo materialismo" di Finelli, direi che è un "materialismo", in fondo hegeliano, della sintesi, della conciliazione. La nozione di sintesi, intesa come unificazione non-violenta del diverso, dell'eterogeneo, è in effetti uno dei concetti chiave di tutto il libro. La formulazione più chiara, anche se forse non del

tutto adeguata, è quella che si incontra nelle pagine dedicate a Hölderlin e al giovane Hegel, nelle quali la *Vereinigungsphilosophie* del primo viene presentata come un “toglimento di ogni differenza tra sé e l’altro”, una “unificazione senza barriera alcuna con l’altro” che fa tutt’uno con l’appropriazione più autentica del Sé (196). Dicevo che forse questa formulazione non è del tutto adeguata perché è chiaro che l’idea di una unità basata sull’eliminazione delle differenze non può che essere problematica, non solo in sé, ma soprattutto agli occhi dello stesso Finelli. Intesa però come integrazione e compenetrazione dell’opposto e del diverso, questa esigenza di unificazione costituisce il vero e proprio filo rosso che connette sia i momenti polemici che quelli più costruttivi del discorso di Finelli.

Il valore paradigmatico della nozione spinoziana dell’individuo, ad esempio, è vincolato alla sua capacità di accogliere in sé la diversità. L’individuo di Spinoza è bensì assimilato a quello nietzschiano dal fatto di essere una unità composta, e non semplice, ma al tempo stesso se ne distingue perché non si dissolve in puro divenire senza permanenza, in un conflitto tra forze destinato a sfociare in rapporti di dominio e di sopraffazione, ma si organizza in maniera stabile e aperta alla cooperazione.

In maniera non banale, allo stesso modo, Finelli mi pare enfatizzare il ruolo positivo dell’Io freudiano, e collegare questa positività appunto alla capacità dell’Io di accogliere, integrare e mediare la diversità delle logiche del pensiero, e in particolare l’alterità interna della pulsione, quale rappresentante interno del corpo, e l’alterità esterna della realtà percepita e dell’altro Io.

Generalizzando, possiamo dire che il materialismo della sintesi proposto da Finelli si propone lo stesso scopo dell’idealismo hegeliano (l’integrazione della totalità sfaccettata del reale in un quadro unitario), ma lo fa, a differenza di ogni idealismo, 1) assegnando, sul piano ontologico, una posizione egemonica alla natura e al corpo; 2) riconoscendo, sul piano gnoseologico, il primato della sensibilità, al punto di giungere ad affermare, in modo tanto più forte quanto più discutibile, che “un pensiero è veramente tale solo in quanto espressione ed elaborazione di emozioni”; 3) identificando il compito etico fondamentale con una promozione direi schillerian-marcusiana di una libertà intesa come assenza di censure e cesure interne.

Avendo chiarito quello che a me pare il senso più generale dell'impresa teorica di Finelli, vorrei ora concludere questa discussione, come è consuetudine, con alcune osservazioni critiche. Partiamo pure dal sottotitolo, "presupposti antropologici ed etico-politici".

In primo luogo, il richiamo all'antropologia va inteso come presupposizione di una natura dell'uomo in quanto tale, dell'uomo in generale, di una dimensione che Finelli non esita a chiamare "trascendentale", e come radicamento della normatività etico-politica proprio in questa natura. Questo richiamo all'universale produce però a mio avviso un attrito. In primo luogo, l'oggetto primario di valorizzazione è per Finelli la singolarità di ognuno. Fondando però la norma etico-politica del nuovo materialismo su un piano trascendentale di universalità, non si rischia o di negare il singolare, vuoi concependolo come devianza da sanare rispetto alla norma vuoi imponendogli una norma esterna, *oppure* di negare l'universale, come accade ad esempio quando si scorge in Spinoza la possibilità di pensare non solo "l'irripetibilità di un individuo", ma di pensarla inoltre a partire da una *lex corporis*, *lex* intesa come *ratio* peculiare di un certo corpo singolare? In generale, la concezione del nesso tra universalità e singolarità proposta da Finelli mi pare rimanere problematica.

In secondo luogo, è chiaro che il "nuovo materialismo" di Finelli riconosce una priorità al corpo, come istanza dotata di una propria interna consistenza e normatività, e lo fa appunto per individuare in esso un luogo di consistenza che, in un certo senso, *precede* la relazione con l'altro. Anche se l'intenzione dichiarata di Finelli è quella di integrare asse verticale e asse orizzontale, rapporto con sé stessi e rapporto con gli altri, a me pare che l'avversione verso post-operai-smo e lacanismo lo conducano ad accentuare l'asse verticale, e in questo modo un'identità individuale presupposta al legame sociale. In questo senso è vero che la libertà evocata da Finelli si propone di smarcarsi tanto dalla libertà liberale, atomistica, quanto da quella comunista, a suo dire fusionale, o se si preferisce di integrare entrambe queste libertà in una libertà più ricca, ma mi domando se dietro l'apparente equanimità la presupposizione di un'identità sociale

puramente biologica non lo spinga a ritrovarsi più a suo agio nei dintorni della libertà liberale.

In terzo luogo, vorrei ricordare che la Premessa presenta il libro come una risposta ai critici secondo i quali Finelli non potrebbe elevare il Capitale a Soggetto unico dell'iper-modernità capitalistica senza eliminare al tempo stesso la possibilità stessa di una emancipazione. Diversamente da quanto succedeva nei lavori precedenti, nei quali l'invasione del concreto da parte dell'astratto lo riduceva senza residui a un'apparenza la cui unica verità è l'accumulazione capitalistica, in "Per un nuovo materialismo" Finelli ammette che la dialettica essenza/apparenza lascia aperta una "fessura", un "interstizio" (15, 16). Questo riferimento a una frattura che riaprirebbe le vie del possibile mi pare tuttavia problematico.

La "faglia" tra "assolutismo dell'astratto economico e valorizzazione apparente della soggettività libera e autonoma" (179), risiederebbe nella resistenza che il *principium individuationis*, l'individualità innanzitutto biologico-pulsionale, opporrebbe alla sussunzione da parte della logica capitalistica. Ci troviamo qui di fronte a un paradosso. Da un lato, infatti, l'individuazione materialistica rappresenta un presupposto "trascendentale": con Spinoza e Freud, non c'è uomo senza individualità. Dall'altro lato, però, Finelli afferma a più riprese (con Marx) che l'individuo è una creazione moderna. Mi domando allora se quello che viene in questo modo a configurarsi non sia un vero e proprio *cul de sac* concettuale. Se l'individualità è un trascendentale, allora l'accumulazione capitalistica non può opporvisi, né suscitare la resistenza: come nessuna esperienza può smentire le proprie condizioni di possibilità trascendentali, così lo sfruttamento capitalistico non può negare l'individualità. Se invece l'individuo è una creatura della modernità, nel senso specifico in cui rappresenta non tanto una realizzazione tipica della modernità, quanto la promessa necessaria e necessariamente tradita nel nome della quale la modernità dissimula e giustifica lo sfruttamento, allora 1) l'individuazione non è alcunché di naturale, di trascendentale, ma è una possibilità storica come un'altra; 2) la promessa è tradita, ma grazie alla capacità di dissimulazione dispiegata degli apparati ideologici del Capitale essa non è percepita come tale. Perché allora individui non individuati e resi soddisfatti della loro condizione dalle forme di compensazione descritte da Finelli dovrebbero essere

mossi alla resistenza? Certo, ci si può richiamare alle sofferenze connesse alla patologia psichica, alla mancata integrazione delle diverse istanze dell'apparato psichico, ma queste sofferenze per diventare una forza motivazionale dovrebbero essere riconosciute come tali, cosa appunto impedita dall'incapacità di riconoscere sé stessi, di accogliere le proprie emozioni, di riconoscerle nelle proprie cause, rese invece invisibili dal regno dell'apparenza.

Non è allora un caso, mi pare, che la risposta alle obiezioni dei critici passi attraverso una sia pur discreta riabilitazione della nozione di utopia, e si specifichi, in particolare, come un'utopia dell'istituzione scolastica. Finelli è abituato a muoversi nei circoli, e quando è il caso sa riconoscerne uno. Il tema della scuola viene infatti introdotto a partire da quella che rischia di presentarsi come un'aporia. Il famoso intreccio di asse orizzontale e asse verticale, con la sua complicazione di hegelismo e psicoanalisi bioniana, fa sì che solo chi ha saputo riconoscersi in sé stesso possa riconoscere l'altro, e solo chi è stato riconosciuto possa riconoscere sé stesso. A questa altezza Finelli lascia cadere la tentazione di uscire dal circolo attraverso l'appello a un'individualità presupposta ed eccedente e batte una strada diversa, chiamando in scena delle istituzioni del riconoscimento, *in primis* la scuola, in grado di promuovere un'universale concreto capace di coniugare individuazione e socializzazione, e proprio grazie a questa coniugazione di produrre individualità non più astratte, non più ridotte a *Charaktermasken*.

Si tratta, va da sé, di una soluzione che soprattutto in una sede come la nostra non può non suscitare simpatia e consenso, e che però lascia aperto un problema, il problema cioè dell'attore in grado di imporre questa riforma della scuola, questo liceo classico generalizzato e obbligatorio nel quale sotto la supervisione dell'insegnante il piccolo gruppo della classe possa fungere da gruppo terapeutico capace di favorire simultaneamente la crescita affettiva e relazionale, sentimentale e cognitiva di quelle che a Finelli piace chiamare "giovani generazioni". Quale soggetto non presupposto avrebbe la forza e la determinazione di portare avanti un cambiamento così radicale? Questo interrogativo mostra come l'istituzione del riconoscimento che doveva garantire l'uscita dal circolo si ritrovi interna al circolo stesso. È proprio l'assenza di un soggetto determinato a imporre la rivalutazione dell'utopia. Ma una volta aggirato questo punto cosa

distingue l'utopia scolastica dall'isola di Bougainville di diderotiana memoria o dal falansterio di Fourier? A meno di non supporre che la bontà di un'idea sia sufficiente a garantirne o anche solo favorirne il successo: ma appena si assume questa prospettiva si esce dai confini del materialismo per addentrarsi nei sentieri di una causazione idealistica della storia di stampo illuministico.

Per concludere, vorrei dire che il libro di Finelli, che la quarta di copertina presenta quasi come una raccolta di saggi dedicati a questo o quell'autore canonico, è in realtà un vero libro, dominato da una problematica unitaria, quella della sintesi e delle vie della sua praticabilità, e da una linea non solo personale, ma feconda. Lungi dal privare il libro della sua capacità di sollecitare la riflessione, il fatto che restino a mio avviso degli aspetti problematici costituisce un invito a proseguirne l'esplorazione. In ogni caso, "Per un nuovo materialismo" è il primo libro scritto veramente in prima persona da Finelli, non come storico della filosofia ma come filosofo, e ha senz'altro il merito di aver condotto l'autore lungo una strada che è destinata a dare ancora molti frutti.