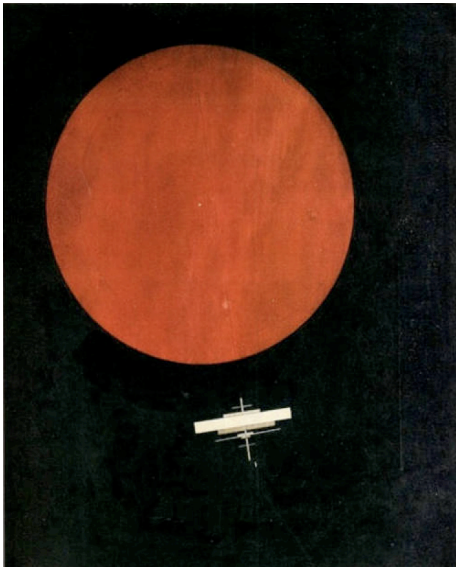


EDITORIALE

Per un nuovo materialismo

Roberto Finelli – Francesco Toto

Idealismi e materialismi



Nella tradizione marxista, materialismo e idealismo valevano come nozioni descrittive, ma vivevano ancora nella forma della rivendicazione e dell'accusa, come strumenti di una lotta.

Dopo la crisi dei marxismi tali concetti conservano una residua pertinenza nel discorso erudito e nella ricostruzione delle singolari polemiche che hanno solcato la cultura europea, nell'antichità come nella modernità, ma sembrano divenuti incapaci di far presa sull'attualità, di rendere conto della moltitudine di posizioni che si contendono la scena intellettuale contemporanea.

Chi, oggi, oserebbe assumere l'identità dell'essere con l'essere-percepito, pensare la natura come Spirito fattosi estraneo a sé stesso, lo Spirito come autoctisi, atto puro che pone unitariamente sé stesso e il proprio proprio oggetto, o interpretare la storia come svolgimento di un unico principio, realizzazione di un concetto? Chi, d'altra parte, difenderebbe oggi un'interpretazione della vita storica e sociale basata sulla distinzione geologico-edilizia di struttura e sovrastruttura, secondo la quale tutto ciò che è idea e pensiero è luogo di inautenticità perché lontano dalla prassi materiale del lavoro? Chi potrebbe sostenere l'ingenuità di un materialismo storico, che pure è stato anche di Marx, che vede in tutto ciò che ha a che fare con la cultura, i valori, i simboli intellettuali e linguistici, solo la coscienza falsa e deformata di una prassi che sarebbe l'unico luogo di verità? "Idealismo", innegabilmente, non è più la bandiera di una posizione filosofica plausibile. "Materialismo", conseguentemente, non può più essere il nome di una resistenza, di uno scandalo. Il tempo al quale tali nozioni si riferiscono, come mere categorie storiografiche, è un passato che non ci tocca più, che ci siamo lasciati definitivamente alle spalle, verso il quale è lecito nutrire curiosità, ma non interesse. Salvo un patologico, risibile donchisciottismo, il cui cattivo gusto è tollerato solo per via della sua aria nostalgica e innocuamente retrò, *idealista* o *materialista* non può essere non solo chi parla, ma neppure il suo avversario.

D'altro canto la postmodernità pretende di costituirsi nella rottura con una modernità filosofica succube, a suo avviso, di una problematica teologica e metafisica, e con i *grands récits* che inevitabilmente l'accompagnano. Paradossale "filosofia della storia della filosofia" che parla della fine –se non della storia– della filosofia della storia. A prestar fede alla coscienza distorta che il postmoderno ha di sé, l'addomesticamento delle nozioni di materialismo e idealismo rappresenterebbe il riflesso del passaggio da un pensiero "forte" ad uno "debole". Gesti teorici intrinsecamente contrapposti, ed uniti però nello sforzo di superare ogni dualismo e di ricondurre

la totalità del reale ad un fondamento unitario, materialismo e idealismo sarebbero così solo dei fossili dell'epoca della metafisica, resi obsoleti dalla rinuncia contemporanea ad ogni sintesi globale, inevitabilmente violenta e totalitaria.

Le cose però, almeno per noi, stanno altrimenti. Nella sua autorappresentazione apologetica e di comodo, nel suo immaginario *Bildungsroman*, il postmoderno non fa altro che proiettare fuori di sé, nel fantoccio malvagio della modernità, ciò che il suo ideale dell'Io gli vieta di riconoscere dentro di sé. La riduzione, sul piano filosofico, dell'essere al linguaggio, della verità ad una costruzione discorsiva, della conoscenza all'interpretazione; l'identificazione, sul piano antropologico, di una specificità umana tutta fondata sull'accesso a una dimensione simbolica e la conseguente esaltazione, in ambito politico, di un desiderio irriducibile alla sfera naturalistica e biologicamente determinata del bisogno: sono solo alcune tra le tesi *schiettamente idealistiche* oggi largamente diffuse. L'obliterazione del conflitto tra materialismo e idealismo non è l'esito naturale e scontato di un cambiamento epocale che dissolverebbe ogni loro gravidanza descrittiva in rapporto al presente, ma della sconfitta e della rimozione del primo da parte del secondo. La crisi del marxismo ha consentito il formarsi, il diffondersi e il radicarsi di una egemonia che si è resa invisibile nell'atto stesso di consolidarsi come senso comune e di costringere il materialismo, come già successo in passato, alla dissimulazione. Dalla filosofia alla biologia, dall'antropologia alla psicanalisi, nondimeno, il materialismo non ha dal canto suo cessato ogni resistenza. Il conflitto, seppure in una forma molecolare o larvale, è ancora aperto.

C'è però ancora qualcosa che sfugge. La conversione di massa dell'*Intelligencija* di sinistra dall'ufficialità marxista a quella postmoderna – questo vero e proprio fenomeno migratorio che ha sconvolto la geografia dei saperi – esige una spiegazione più complessa. In altra sede, sarebbe necessario parlare delle cause *strutturali* della colonizzazione dell'immaginario da parte del capitale, e del postmodernismo, quindi, come ideologia specifica di una fase specifica del capitalismo, quella "postfordista". Sarebbe necessario, cioè, esplicitare quanto il capitalismo contemporaneo ponga in essere processi di svuotamento del concreto ad opera della valorizzazione della propria ricchezza astratta che danno vita a sovrainvestimenti ottici e ideologici della superficie. Quanto oggi, nell'atto stesso di produrre merci e profitti, di portare a compimento la colonizzazione del mondo naturale ed umano e la sua riduzione a contenitore della propria logica di accumulazione, il capitale non possa non produrre anche direttamente idealismi, avvolgendo così il proprio dominio in una pellicola di apparente autonomia.^[1]

Ma qui c'è interesse soprattutto sottolineare un altro aspetto della questione. Cercheremo allora di mostrare, nel primo paragrafo di questo editoriale, come la possibilità di quella conversione sia legata da un lato ad una tendenza idealistica che attraversa non solo la posteriore storia del marxismo occidentale, ma, più alla radice, l'opera dello stesso Marx, e dall'altro ad un vuoto teorico che la dottrina marxiana presenta anche nella sua versione coerentemente materialista. Così come è la tendenza idealistica del giovane Marx, perpetrata nei vari marxismi occidentali, che ha consentito agli ex-marxisti di riconoscere come proprie, ed in ogni caso non estranee, alcune tematiche care al postmodernismo, che è intervenuto a colmare il vuoto lasciato dalla dottrina del Marx più maturo, e a fornire con ciò una soddisfazione compensatoria alle legittime esigenze che quel vuoto lasciava frustrate. Nel secondo paragrafo tenteremo di presentare un caso particolare di storia delle idee, mostrando il nesso tra la decorporeizzazione del pensiero freudiano operata da Lacan e la lettura idealistica che di Hegel è stata proposta da Kojève. Inutile ricordare fino a che punto la posizione lacaniana sia stata influente -da Althusser a Badiou, da Žižek alla Butler, solo per citare alcuni nomi- nella formazione del dibattito postmoderno. Solo nel terzo paragrafo tenteremo di schizzare le grandi linee di un materialismo ancora a venire.

A proposito del corpo in Marx

Ci sembra che nell'opera di Marx la tematica del corpo si inscriba in almeno due contesti teorici distinti, a seconda del periodo e dei testi a cui facciamo riferimento. Analizzeremo allora dapprima il modo sostanzialmente coerente in cui essa viene sviluppata ed approfondita tra i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e *l'Ideologia tedesca*, per poi passare alla riformulazione elaborata parzialmente nei *Grundrisse* e in buona parte nel *Capitale*.

a) Dissolvendo ogni residuo legame comunitario ed imponendo l'individualismo più estremo a principio della vita di tutti, secondo il Marx dei *Manoscritti* la forma capitalistica dalla proprietà privata schiaccia la vita umana su una dimensione meramente autoconservativa. Ridotto dal vuoto di legami comunitari alla propria nuda corporeità biologica, l'uomo non si distingue più dall'animale, hegelianamente rivolto alla mera riproduzione di sé come individuo singolo e tutto assorbito dal proprio interesse egoistico. Svestito di tutte le determinazioni storiche e spirituali che gli provenivano unicamente dalla propria inclusione in una dimensione generica e comunitaria, imprigionato in quell'eterno ritorno dell'identico che per Hegel caratterizza la natura in quanto tale, incapace di aprirsi all'alterità e al divenire, in questa sua nudità il corpo è un corpo disumano: qualcosa che, considerato in sé solo, non ha nulla di umano. Non è in quanto corpo, dunque, che l'uomo è uomo. Se nella propria nuda corporeità, o naturalità, l'uomo è una bestia tra le altre, e se la specifica natura dell'uomo è quindi proprio quella di rompere, grazie al vincolo comunitario, con la propria mera natura biologica, il corpo deve essere pensato come di per sé stesso estraneo ed indifferente al formarsi di una soggettività propriamente umana. Il capitalismo, è vero, separa l'uomo dalla propria natura di «genere», ma ciò accade precisamente perché, estremizzando la divisione tra uomo e uomo implicita nella proprietà privata, lo riduce alla propria mera natura, alla propria nuda corporeità.

La riconciliazione dell'uomo con la propria natura generica si configura come superamento dell'esteriorità del corpo, inclusione del corpo nella sfera della soggettività umana a titolo di tramite tra Sé e mondo. Il modo in cui questa umanizzazione del corpo si compie, tuttavia, è di per sé stesso sintomatico dell'idealismo che a questa altezza impregna ancora il discorso marxiano. «L'uomo», dice Marx, «è un ente generico non solo in quanto praticamente e teoreticamente fa suo oggetto il genere, sia il proprio che quello degli altri enti, ma anche [...] in quanto egli si comporta con se stesso come col genere presente e vivente; in quanto si comporta con sé stesso come con un ente universale e però libero» (Marx-Engels, *Opere*, III, Roma 1976, pp. 301-302). Venuta meno l'estraneità col proprio simile, riconciliatosi con la propria natura di *Gattungswesen*, l'uomo può riappropriarsi della natura fuori di sé e, al contempo, della natura dentro di sé, di quella stessa corporeità dalla quale in precedenza era dominato. Il corpo diventa allora il docile strumento attraverso il quale, elaborando l'oggetto, facendone lo specchio e il testimone della propria capacità creativa e innovativa, riducendo anzi l'intera natura a proprio «corpo inorganico», l'essere umano si afferma come un essere universale, non condizionato dalla nicchia naturale in cui è obbligata a svolgersi e ripetersi la vita animale. Nell'atto stesso di consentire il dispiegarsi di una vita autenticamente umana, che si lascia alle spalle la dimensione meramente riproduttiva cui è relegato l'animale, e che negli oggetti non vede più, perciò, dei meri mezzi per soddisfare bisogni utilitaristici e pratici, il superamento della separazione con la natura esterna e liberazione dal bisogno che ne consegue si ripercuotono sul rapporto dell'uomo con la propria corporeità. «L'uomo non si perde nel suo oggetto», dove il corpo come sappiamo è appunto la prima forma di tale oggettività o esteriorità, «solo se questo gli diventa oggetto umano o uomo

oggettivo. Ciò è possibile solo quando questo oggetto gli diventi un oggetto sociale, ed egli stesso diventi un ente sociale come la società viene ad essere per lui in questo oggetto. [...] così i sensi dell'uomo sociale *sono altri* da quelli dell'uomo asociale. E' soltanto mediante la dispiegata ricchezza oggettiva dell'ente umano che vengono in parte sviluppati, in parte prodotti la ricchezza della soggettività umana sensibilità, un orecchio musicale, un occhio per la bellezza della forma, in sensi capaci di fruizioni umane, sensi che si affermano quali umane *forze* essenziali» (ivi, pp. 328-339). Quando l'uomo, «libero dal bisogno fisico, [...] produce *veramente*», la trasformazione dell'oggetto naturale in un «oggetto sociale», e perciò umano, retroagisce sullo stesso corpo umano, lo trasforma, ne fa un corpo socializzato, umanizzato: l'apparato sensoriale del vivente umano diventa veramente sensibile e percipiente, perché dilatato in un'estensione di campo universale che toglie ogni rigidità e discontinuità possibile tra interiorità ed esteriorità. Attraverso la propria attività generica l'uomo conquista allora un corpo nuovo, corpo glorioso che funge da tramite della vita di genere, che traduce e trasmette nel mondo oggettivo la natura di genere –ossia il carattere comunitario, universale, e perciò libero - che *caratterizza e contraddistingue*, tra tutti i viventi, la vita dell'essere umano. È solo la continuità di questo corpo di genere, nel quale vengono superate tutte le opposizioni tra sé e l'altro, tra individuo e società, soggetto e oggetto, natura e storia, spirito e materia, che garantisce una forma di vita adeguata all'essere umano.

Come si vede, la teorizzazione marxiana sfocia qui nella distinzione tra due corpi, *corpo fisico* e *corpo di genere*, che stanno tra loro in una relazione complessa. Il corpo nel quale l'uomo asociale perde sé stesso, che è l'uomo ridotto ad oggetto, cosificato, e quello nel quale l'uomo sociale invece si ritrova, che è quindi l'«uomo oggettivo», comunità incarnata, sono e non sono lo stesso corpo. Per un verso, il corpo fisico e il corpo di genere si oppongono. Nella sua naturalità immediata il corpo fisico – corpo animale o animalizzato dall'alienazione capitalistica – è *altro* rispetto a quel corpo di genere che è l'esito di una trasformazione che lo rende irriducibile alla nuda corporeità. Il corpo di genere, per altro verso, non è nient'altro che il corpo fisico stesso, vivificato però dall'essenza universale di cui è il contenitore o supporto, e sottratto con ciò alla propria fisicità e singolarità materiale. Soggettivato, socializzato, il corpo fisico è *aufgehoben* dal corpo di genere: conservato, certo, ma come assoggettato ad un'istanza extracorporea e privato dei caratteri che lo definivano nella propria riottosa opposizione alla soggettività umana.

Nell'*Ideologia tedesca* la riflessione marxiana sul tema del corpo/bisogno continua a svolgersi secondo il paradigma dell'opposizione tra *Individuo* e *Genere*, con una chiarificazione teorica e un radicamento sul terreno della storia che non rompono con la precedente impostazione idealistica, ma la confermano. Particolarmente interessante, in questo senso, è la netta distinzione operata nella *Deutsche Ideologie* tra «Praxis» ed «Arbeit», che nei *Manoscritti* si trovavano ancora confuse in un unico concetto, quello di lavoro.

La *Praxis*, o *Selbstbethätigung*, o *menschliche Tätigkeit*, è l'attività propriamente umana, quell'agire attraverso il quale l'essere umano, inteso come individualità collettiva, conferma fundamentalmente sé stesso, la sua non-dipendenza dal determinato, la sua capacità di universalizzazione. È l'agire in cui il soggetto elabora e produce sé medesimo attraverso l'elaborazione dell'oggetto e del mondo materiale, realizzando nell'oggetto le proprie non finite e non limitate facoltà di genere, di specie vivente specifica e distinta da tutte le altre. È sinonimo, in una parola, di un *agire di genere*, il quale in tanto è in grado di non subire passivamente il dato naturale e ambientale, in quanto implica necessariamente cooperazione e partecipazione collettiva. Nella sua accezione intrinsecamente negativa, invece, viene ridotto a *Arbeit* designare un agire finalizzato alla sola riproduzione materiale e corporea dell'essere umano nella sua individualità. Come

tale, *il lavoro è sempre attività passiva e divisa*: passiva perché i suoi vincoli naturali e sociali appaiono ancora come qualcosa di esterno, di subito, divisa perché separa l'individuo con il suo interesse egoistico da un interesse più generale e meno materiale, e perché questa assenza di dimensione collettiva e comunitaria obbliga ognuno, attraverso la divisione del lavoro, ad un'operazione solo parziale.

Per il Marx della *Deutsche Ideologie* la storia è stata sempre, finora, storia dell'*Arbeit*: storia della divisione del lavoro e delle sue strutturali, ineliminabili scissioni e contrapposizioni (di classe). Con la maturazione della moderna società capitalistica sarebbe ormai prossimo, però, il passaggio dell'umanità dall'esperienza dell'*Arbeit* a quella della *Thätigkeit*. Nella stessa dimensione dell'*Arbeit* starebbero giungendo a compimento le condizioni del suo superamento. Determinando uno sviluppo delle forze produttive e un rapporto di scambio entrambi universali, cui ciascuno partecipa nella propria connessione con tutti, il capitalismo produce un'antropologia anch'essa universale. Ponendolo in una condizione di «dipendenza universale» (Marx-Engels, *Opere*, Editori Riuniti, Roma 1972, V, p. 37) dalla produzione materiale (e spirituale) del mondo intero, affrancandolo così da ogni particolarismo legato al contesto storico o naturale, da ogni limitata identità locale e nazionale, il capitalismo universalizza l'individuo, e produce un individuo sociale, totale, che fa esperienza dell'«universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti» (Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica. 1857-1858*, La Nuova Italia, Firenze 1970, II, p. 112). Un individuo che dà luogo, grazie alla dilatazione mondiale del suo corpo di relazioni, ad una superiore natura artificiale, nella quale l'incontro con l'altro è sempre e solo intensificazione e arricchimento del proprio sé, e supera così ogni limite precedentemente imposto vuoi dalla natura in generale, intesa come ciò che si presenta esterno al «piano complessivo degli individui liberamente associati» (*Opere*, V, p. 68), vuoi dal suo stesso corpo, da quella sua particolare «organizzazione fisica» (*ivi*, p. 17) che compariva all'inizio dell'*Ideologia tedesca* solo come un vincolo e un condizionamento. Dilatato nel corpo mondiale ed artificiale dell'economico, universalizzato nel corpo del comune e nella rinnovata antropologia di bisogno e godimento che ne deriva, l'individuo del genere storico ed umano supera e trascende l'individuo del corpo e del genere naturale e biologico, lasciandosi così alle spalle ogni «residuo naturale (*Naturwüchsigkeit*)» (*ivi*, p. 74).

Questo sviluppo universale delle forze produttive e di un individuo totale, che trova nella comunità le condizioni per uno sviluppo onnilaterale della propria personalità, si svolge ancora, nel capitalismo, nel quadro del rapporto generalizzato della proprietà privata e della divisione della società in classi. Al singolo, perciò, la realizzazione storica dell'universale e della sua massima potenza di vita non può che apparire nella forma estraniata di un potere che lo domina e lo aliena. Toccherà unicamente al comunismo di liberare l'uomo dal lavoro e da tutte le contrapposizioni che gli sono legate, affrancare la realtà di un'universalità sovranaturalistica dell'umano, che nella concretezza della storia è stata già raggiunta, dalla forma superficiale in cui si trova ancora imprigionata, da una forma giuridica di possesso e di proprietà fondata ancora sulla separazione del privato dal collettivo e sulla concorrenza atomistica di ciascuno contro tutti.

b) Solo con alcuni luoghi dei *Grundrisse* e con *Das Kapital* Marx propone un altro paradigma della corporeità, che si allontana radicalmente dal paradigma dell'opposizione tra *Individualità e Universalità, Privato e Comune, Natura e Storia/Kultur*, che abbiamo visto strutturare la teoria proposta nei *Manoscritti* e sviluppata nell'*Ideologia tedesca*.

Nel *Capitale* il corpo è infatti identificato con la forza-lavoro, con l'identità cioè di un individuo astratto. La sua astrazione, però, è legata alla sua separazione non più dal genere, con la

divisione dell'interesse privato da quello generale che essa comporta, ma da ogni possibile forma di proprietà e di possesso dei mezzi di produzione (terra, strumenti e macchine, materie prime). La teorizzazione marxiana del corpo come forza-lavoro rimanda dunque alla separazione di un certo gruppo sociale dal mondo-ambiente, ogni possibile rapporto col quale è impedito dall'interposizione di un altro o più gruppi sociali che di quel mondo si fanno proprietari e possessori monopolisti. Con il che si crea, sul piano storico-sociale, non l'individuo astratto e separato da tutti gli altri individui, ma una classe sociale libera –nel senso dell'esser priva– da ogni rapporto con il mondo-ambiente, la cui unica fonte di sostentamento della propria vita è la vendita del proprio corpo/lavoro.

«La separazione della proprietà dal lavoro appare come legge necessaria di questo scambio tra capitale e lavoro. Il lavoro posto come il non-capitale in quanto tale è: 1) lavoro non-materializzato, concepito negativamente (esso stesso ancora materiale; il non materiale stesso in forma oggettiva). Come tale esso è non-materia prima, non-strumento di lavoro, non-prodotto grezzo: il lavoro separato da tutti i mezzi e gli oggetti di lavoro, da tutta la sua oggettività. È il lavoro vivo esistente come astrazione da questi momenti della sua realtà effettiva (e altresì come non-valore); questa completa spoliazione, esistenza del lavoro priva di ogni oggettività, puramente soggettiva. Il lavoro come povertà assoluta: povertà non come indigenza, ma come totale esclusione della ricchezza materiale» (Marx, *Lineamenti*, Einaudi, Torino, 1976, I, p.244).

Tale natura del rapporto tra lavoro moderno e mondo esterno non può non implicare, a sua volta, una peculiare relazione tra lavoro moderno e mondo interno. L'assenza di relazioni-mediazioni con il mondo esterno implica infatti che il *freie Arbeit* sia caratterizzato per Marx da una pari assenza di relazione-mediazione riguardo al nesso tra il corpo e la persona che di quel lavoro è portatrice. La persona, senza relazione-mediazione con il mondo esterno, *rivela di non essere che corpo*, di essere cioè solo «corporeità immediata» (*ibidem*). Nel lavoro vivente o vivo («*lebendige Arbeit*»), come anche Marx qui lo chiama, corpo e persona coincidono *immediatamente*, senza possibile distanza tra di l'uno e l'altra. Senza che la persona appunto possa avere un'estensione di realtà e un ambito di senso in qualche modo maggiore od eccentrico rispetto al corpo. «O anche [il lavoro], in quanto è il non-valore esistente e quindi un valore d'uso puramente materiale, che esiste senza mediazione, questa materialità può essere soltanto una materialità non separata dalla persona: una materialità coincidente con la sua corporeità immediata. Essendo materialità assolutamente immediata, essa è altrettanto immediatamente non-materialità. In altri termini: una materialità che non si colloca fuori dell'esistenza immediata dell'individuo stesso» (*ibidem*). L'individuo, in quanto diviso dal mondo esterno, è perciò non divisibile in sé stesso, è corpo = persona, o persona = corpo. Immediata «materialità» che, in quanto incarnata e coincidente con una persona, è definibile anche come immediata «non-materialità».

Tale *invasività corporea nella persona* – tale riduzione della persona a mero corpo – fa dell'essere umano un corpo la cui mente, anziché farsi orizzonte attivo ed aperto di cura e presa in carico del proprio mondo emozionale e nello stesso tempo della sua elaborazione e mediazione con il mondo esterno, nasce come funzione subalterna, limitata e passiva. La riduzione storica, e capitalisticamente determinata, dell'essere umano a mera forza-lavoro, infatti, fa del corpo e della mente due apparati che, nella loro opposta estremizzazione (di dilatazione dell'uno e di atrofia dell'altra), anziché dialogare criticamente tra loro, cadono in una dimensione di reciproca estraneità. Atrofizzazione ed estrinsecità rispetto al corpo proprio, questa, che conduce la mente ad essere, a sua volta, facilmente esponibile ai dettami e alle sollecitazioni di una soggettività esteriore: sia come parte organica del sistema forza-lavoro/macchina, dove l'uso della forza-lavoro è sincronico ai comandi e alle schede di lavoro del macchinario, sia come imposizione e

determinazione del bisogno e comando del consumo nella sfera della riproduzione. In entrambi i luoghi della vita la forza-lavoro si costituisce perciò, di fatto, come un corpo senza mente propria.

Si potrebbe aggiungere all'opposto di quanto accade oggi (ma anche di questo non vogliamo qui diffusamente parlare) nell'era del postfordismo con il lavoro mentale/informatico che vede la de-corporeizzazione e la de-materializzazione della mente umana, ridotta ad un'attività solo esecutivo/calcolante e di risposta a programmi e istruzioni di lavoro depositate, esteriormente, nella mente artificiale dei computers. Per dire, insomma, che sia nel caso di una forza-lavoro ridotta al solo corpo (fordismo) che in quello di una forza-lavoro ridotta alla sola mente (postfordismo) risulta improponibile il discorso di quanti pretendono di rivendicare una ricchezza e un'eccedenza originari ed intrinseci nella forza-lavoro rispetto al capitale, che sarebbe condizione a priori di una irriducibilità del lavoro al capitale e dunque di una permanente potenzialità rivoluzionaria.

Da questa schematica esposizione dovrebbe risultare chiara, ormai, la distinzione tra i due paradigmi marxiani della corporeità umana, e più in particolare non solo l'idealismo del primo, ma anche i limiti del materialismo del secondo. Nell'opposizione tra corpo fisico e corpo di genere, o tra *Arbeit* e *Praxis*, il rapporto dell'uomo col proprio corpo non era per il giovane Marx un rapporto di intimità, ma il vincolo che tratteneva l'uomo nella propria astratta individualità, una estraneità che solo l'inclusione in una dimensione comunitaria consentiva di superare. Secondo l'analisi messa a punto dal *Capitale*, invece, tra soggetto e corporeità non si dà alcuna possibile distanza, ed è per questo che il processo materiale della produzione e della circolazione capitalistiche, nell'atto stesso di assoggettare i corpi ai ritmi della produzione e del consumo delle merci, determina forme di soggettività corrispondenti, incapaci, nonostante ogni contraria apparenza, di qualunque autonoma consistenza. Sia poi questa assenza da spiegarsi come connessa ad un'impossibilità concettuale o come una mancanza di approfondimento legata all'oggetto specifico del discorso marxiano (il modo di produzione capitalistico), resta il fatto che nel Marx maturo, esattamente come in quello degli anni '40, è assente ogni teorizzazione dell'individualizzarsi dell'essere umano. L'individualità è nella teoria del corpo-genere un limite da superare, cui non spetta perciò alcuna solidità e irriducibilità di fronte al comune, mentre nella teoria del corpo-capitale non riesce neppure a sorgere se non come apparenza, mera personificazione di ruoli e schemi di comportamento economici predefiniti. In entrambi i paradigmi non c'è spazio per l'individuo finito e singolare, né una antropologia capace di fondare l'articolazione di individualizzazione e socializzazione.

Ma il discorso di *Consecutio temporum* comincia proprio da qui, dalla constatazione cioè che il materialismo del primo Marx è stato in effetti un *materialismo idealistico* e che il materialismo impersonale del *Capitale* come astrazione reale implica un approfondimento antropologico, come teoria dell'essere umano congegnata sul nesso mente/corpo, che costituisce il *vuoto* e il *silenzio* più proprio del secondo Marx, troppo frequentemente ancora sopraffatto dal clamore battagliero e retorico del primo. La nostra scommessa filosofica e teorico-politica consiste perciò nell'ipotesi che sia necessario a) lasciar cadere tutto l'impianto *prasseologico* del discorso del primo Marx, di un materialismo fondato cioè sul primato e l'eccedenza storico-sociale della *prassi* umana rispetto a qualsiasi altro fattore di causalità storica e sociale, con la conseguente caduta dell'automatismo della contraddittorietà rivoluzionaria della classe operaia che ne consegue; b) valorizzare la scienza marxiana del *Capitale* quale vertice teorico più avanzato nella comprensione del presente; c) sostituire all'antropologia prasseocentrica del primo Marx un'antropologia che guardi ai risultati più innovativi delle scienze umane contemporanee, con particolare riferimento alla criticità psicoanalitica e al versante del nesso mente/corpo. Un'antropologia tale, cioè, che

possa ricollocare e riaffermare, oltre la gabbia d'acciaio del *marxismo dell'astrazione*, la forza, rinnovata e radicalizzata, del *marxismo della contraddizione*.

Radicalismi senza corpo

L'idealismo del Marx prasseologico come il vuoto antropologico del Marx del *Capitale* – entrambi quali rinuncia al tema dell'individuazione – si sono prolungati pesantemente, a mo' di effetto permanente, nella storia dei marxismi novecenteschi. Basti pensare, pur nel quadro di pensatori profondamente originali, al marxismo *senza corpo* e *senza Capitale* di Antonio Gramsci e alla centralità del tema della prassi che ha caratterizzato il marxismo storicistico italiano, che ne è derivato. Così come va ricordata la dominanza della tematica del feticismo, quale rovesciamento della prassi umana, e del dominio della merce – anziché del Capitale – già nel Lukács di *Storia e coscienza di classe* e, a muovere di lì, in tutta la cosiddetta prima Scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno, Marcuse). Senza infine trascurare il conchiudersi dell'intera impostazione di J. Habermas nei confini del solo orizzonte prasseologico, e la sua opposizione francamente dualistica, entro questo ambito, tra un agire strumentale e un agire comunicativo, mediata dalla ripresa arendtiana della differenza aristotelica tra *poiesis* e *praxis*, e dalla valorizzazione unilaterale della seconda rispetto alla prima.

Rispetto a tutto ciò va inoltre aggiunto che, quando il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* si confronta con lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e ne denuncia l'impianto idealistico di riduzione dell'oggetto al soggetto, la sua valorizzazione del corpo di genere gli impedisce di cogliere le potenzialità della riflessione hegeliana sul ruolo sia conciliativo che antagonistico dell'alterità nella costruzione dell'identità del singolo. Un dialogo mancato, forse impossibile, ma i cui effetti furono nondimeno di lunga durata. Tra questi effetti va annoverata, ad esempio, l'esclusione dall'orizzonte del marxismo classico dell'antropologia del riconoscimento e la dialettica io/altri, che costituiscono la dimensione più originale e feconda dell'hegelismo. Esclusione, questa, che non è estranea alla sordità dei partiti che si rifacevano a quel marxismo di fronte ai movimenti di emancipazione degli anni '60 e '70, incentrati non a caso sulla rivendicazione antiautoritaria del riconoscimento, assieme, di eguaglianza e differenza. Chiusi in sé stessi, quei partiti si votarono all'estinzione, o a un'ancor più triste non-morte. Così come, d'altro canto, esposti all'egemonia di una cultura francese – che ha denunciato come totalitario ogni tentativo di sintesi tra socializzazione e individuazione, praticato la destrutturazione di ogni ragione per l'esaltazione del desiderio più eracliteo -, i movimenti sono inevitabilmente caduti in una radicalizzazione estremistica della differenza *contro* l'eguaglianza.

Per evidenziare quale grado di dematerializzazione spiritualistica, di allontanamento dalla corporeità, nonché di prossimità teologiche, possa aver raggiunto il pensiero francese della differenza, ci sembra utile prendere l'esempio dell'opera di Jacques Lacan, che ancora oggi continua ad esercitare una larga influenza, ben al di là dell'ambito prettamente psicoanalitico, su tanta parte della cultura di sinistra (Per uno sguardo complessivo sull'opera di J. Lacan cfr. D. Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Laterza, Roma-Bari 2009).

Il desiderio fondamentale, ciò che muove a vivere l'essere umano, per Lacan, nasce *con* il corpo ma non è *nel* corpo o *del* corpo, come avviene invece per Freud, per il quale la pulsione ha un'origine irriducibilmente biologico-corporea, e per tutta la psicoanalisi che accoglie l'origine prioritaria del corpo rispetto alla mente. Il desiderio, proprio e specifico della specie umana, è quello del riconoscimento, quello che cerca la risposta alla domanda: "chi sono?". L'origine della vita propriamente umana non sta nel corpo e nei suoi bisogni materialistici, ma in un interrogarsi

sulla propria identità, che appartiene ad una coscienza già in qualche modo riflessiva ed autoriflessiva. O più precisamente, secondo lo stadio dello specchio (la cui prima versione Lacan presenta nel 1936 a Marienbad al XIV° Congresso dell'International Psychoanalytic Association) ciò che si dà nell'essere umano è una *prematurazione* della funzione conoscitiva, un'*eccedenza* del conoscere/vedere rispetto alle altre funzioni somatiche. Questa ipervalorizzazione della funzione scopica (la cui ragione Lacan acriticamente non spiega), accompagnata alla sottovalutazione e ad una presunta crescita ritardata delle altre funzioni corporee, produce l'identità immaginaria dell'Io (*moi*). Incapace di coordinazione motoria, il bambino è inizialmente un corpo-in-fragmenti (*corps morcelé*) e può dare essere ed unità a tale non-essere solo vedendosi riflesso come un tutto nello specchio. La nascita dell'Io, la sua identificazione, è sempre legata ad un'immagine che gli proviene da Altro, un'immagine idealizzata che corrisponde al Super-Io. L'Io sta sempre al di là dello specchio ed è, nella sua sintesi fittizia, intrinsecamente Super-Io, mentre il vero soggetto (*je*) sta sempre al di qua dello specchio, come condizione frustante e disperante di disgregazione e frammentazione in pezzi. «La coscienza si produce ogni volta che è data una superficie tale da poter produrre ciò che si chiama un'immagine. È una definizione materialistica» (J.Lacan, *Il seminario*, Libro II, Einaudi, Torino 1991, p. 17). A partire da questa origine speculare, la vita dell'essere umano consisterà così in una serie infinita di identificazioni immaginarie con l'Altro da sé, con gli altri, e in un precipitare sempre di nuovo, data la realtà solo immaginaria di quelle identificazioni, nella realtà veracemente reale, oltreché amarissima e insopportabile, della disgregazione: in un'altalena senza fine di transiti e di passaggi tra l'Io e il vero Soggetto. E, com'è noto, per Lacan la catena ininterrotta di identificazioni speculari o immaginarie potrà essere interrotta solo da quell'identificazione culturale o simbolica che costituirà per lui il nucleo del complesso d'Edipo.

Prima ancora della tripartizione tra «reale», «immaginario» e «simbolico», ciò che nell'opera di Lacan ci preme sottolineare, qui, è il carattere fortemente antinaturalistico e antipulsionale dell'impostazione lacaniana e di quanto abbia potuto pesare per tal verso la lezione dell'hegelismo antinaturalistico di Kojève.

È cosa ben conosciuta l'influenza che nella cultura francese del '900 ha avuto la diffusione, a partire dagli anni trenta, della lettura kojéviana – tanto originale quanto infondata – della *Fenomenologia dello spirito*, e soprattutto delle pagine della sezione sull'autocoscienza in cui Hegel illustra la lotta per il riconoscimento che si accende tra padrone e servo. Queste pagine per l'interprete russo valgono come l'inizio: l'inizio della storia umana, la sua fuoriuscita dalla natura. Un passaggio, che vede da un lato il mondo naturale come caratterizzato solo dal "bisogno", ossia dalla necessità di riproduzione fisica e materiale degli individui viventi che lo compongono, e dall'altro il mondo umano, della storia e della cultura, fondato invece sul "desiderio", ossia sulla volontà di essere riconosciuto, ciascuno nella propria incomparabile ed irriducibile soggettività, da tutti gli altri. Da un lato il mondo dei corpi e della vita biologica legata alla nascita e alla morte, nel costante timore del non soddisfacimento del bisogno e del venir meno della vita, dall'altro il mondo degli esseri umani, capaci di superare la naturalità biologica, la paura della morte, e di gareggiare con i propri simili per imporre loro il riconoscimento del proprio sé. Di qui l'asimmetria delle classi e la genesi della storia umana, secondo l'impianto marxiano, come storia di classi e di lotta tra le classi: incapace di rompere con la propria naturalità e di lottare fino in fondo, fino alla morte, per l'affermazione di sé, all'uomo che resta schiavo del corpo e della paura della morte resta preclusa la dimensione del riconoscimento: non può che cedere di fronte all'altro, riconoscerlo come padrone, farsene servo.

Kojève muove dall'ottima intenzione di coniugare hegelismo e marxismo non secondo l'ottica della "dialettica della contraddizione", cara alla tradizione del leninismo-stalinismo, ma secondo quella – più feconda, e in ogni caso meno destinata a tragedie storiche – della "dialettica del riconoscimento". Il suo errore più grave, a nostro avviso, è stato quello di imporre al testo hegeliano un inizio che non è per nulla tale, e di imporre quindi alla relazione di riconoscimento un carattere di assolutezza e di radicale discontinuità tra natura e storia, tra "corpo" e "spirito" in Hegel non è dato ritrovare. Prima di giungere a farsi autocoscienza attraverso il riconoscimento da parte di un'altra coscienza, nella propria formazione la coscienza ha già dovuto percorrere una complessa serie di figure psicologiche, gnoseologiche, culturali, sperimentando ogni volta, con l'impossibilità di riconoscersi in esse e di trovarvi quiete, lo scacco e il rovesciamento delle proprie identificazioni iniziali. «Coscienza sensibile», «percezione» e «intelletto» – le figure che precedono quella dell'autocoscienza – costruiscono vissuti di una coscienza già capace di riflessione e d'interrogazione, che rimandano a segmenti e luoghi culturali già consolidati della storia della filosofia. Al momento di pervenire alla lotta servo/padrone, in altre parole, la storia della cultura è già iniziata, non foss'altro per la presenza e la funzione del linguaggio, vettore indispensabile di costruzione e di rovesciamento dialettico nella costruzione delle prime tre figure della *Fenomenologia*. In questo stesso senso, non è impossibile che la lotta tra signore e servo, forse anche nell'intenzione hegeliana, connoti più il riferimento ad epoca storica determinata, come quella eroico-omerica dell'aristocrazia ellenica o come quella alto-medievale del feudalesimo germanico, che non un riferimento alla storia tout court, al principio cioè e al fondamento della storia in generale.

Non si tratta di mettere in dubbio il fatto che nel conflitto tra la vita del corpo e la paura della morte da un lato, la vita dello spirito e l'assenza di paura della morte dall'altro, al signore venga attribuita da una capacità di negazione assoluta della propria corporeità, capacità che appunto gli garantisce, col controllo della propria bisognosità, il dominio e la riduzione a servitù dell'altro. Si tratta, però, di riconoscere che in tutta la sua assolutezza questa capacità di dire no è comunque già preparata e introdotta, all'interno delle precedenti figure fenomenologiche della coscienza hegeliana, dall'operare della negazione linguistica e dalle sue diverse versioni logico-ontologiche. Il desiderio del signore di essere riconosciuto in una lotta che non esita neppure di fronte alla morte, inoltre, non è che una realizzazione particolare di quella necessità di identificarsi senza residuo nell'altro da sé, di «riconoscersi nell'altro», che costituisce la forma più generale del processo con cui il *Geist* hegeliano si identifica nella sua interezza, e che Hegel ha attinto dal milieu filosofico a lui contemporaneo, quali la dottrina dell'Io/Non-Io di Fichte, la *Vereinigungsphilosophie* di Hölderlin, la filosofia dell'identità di Schelling. Anziché costituire l'inizio assoluto della vicenda umana, come pretende Kojève, nella *Fenomenologia dello spirito* il *Kampf um Anerkennung* della dialettica signore/servo rimanda a un contesto di presupposti, ora più generali ora più determinati, che ne relativizza la portata, e mette profondamente in discussione l'irriducibilità che secondo Kojève caratterizza l'opposizione tra bisogno e desiderio, e che Jacques Lacan assume come asse fondamentale della sua teorizzazione.

La differenza ontologica tra bisogno e desiderio si coniuga inoltre, in Lacan, con la differenza ontologica tra Essere, Esserci ed Ente (*Sein/Dasein/Seiendes*) di Heidegger e con la tesi, sempre heideggeriana, che il linguaggio sia una manifestazione dell'Essere, e che la struttura della realtà sia, per dirla in modo solo leggermente tranchant, di natura linguistica. Per Heidegger la differenza ontologica tra *Sein* e *Dasein* implica che l'essere appaia solo sottraendosi, solo sparendo: giacché ogni possibilità d'identificazione e di definizione ridurrebbe l'«Essere» ad «Ente», a mera cosa. L'essere umano vive per Lacan in una analoga trama di assenza e presenza. La sua

vita è una pulsazione costante tra la morte o la frammentazione (*je*) e l'identificazione alienante (*moi*): un'alternanza tra non-essere ed essere, tra un «meno e un più d'identità». Se la funzione per eccellenza del linguaggio è quella simbolica, in quanto l'uso e la presenza della parola rimanda all'assenza della cosa significata, allora l'essere umano è intrinsecamente simbolico – è esso stesso simbolo – in quanto costituito da un'alternanza tra assenza e presenza di essere.

Mentre in Freud l'essere umano è simbolo a sé stesso perché è costituito da un corpo che si relaziona a una mente, e perché la differenza tra *sentire* e conoscere *conoscere* pone un costante problema di dialogo e di traducibilità, come d'incomprensione e di scissione, tra le due componenti, per Lacan – e tale differenza appare sostanziale – l'uomo è un essere simbolico perché vive in una *costante* estraneità rispetto a se stesso: perché, rispetto alle sue presunte certezze d'identità, è invece costantemente parlato da Altro: *Ça parle*, ovvero l'inconscio parla in lui. Con possibili allusioni a una *vox dei* neppure troppo dissimulata, Lacan può così argomentare che il senso di ogni parola non sta nel significato cui rimanda il suo significante. Il vero significato di ogni parola, infatti, si ritrova nella perenne domanda di riconoscimento. Il senso è qualcosa che eccede sempre, che travalica il *significato*. Ed appunto per tale eccedenza *il senso*, quale alternanza tra il vuoto originario e il pieno fittizio dell'identità immaginaria, impone *che il significato* di un significante sia sempre «un altro significante».

Per Freud il luogo del senso sta nel sentire del corpo, nell'avvicinarsi dei suoi sentimenti/emozioni, mai *mancanti ad essere* ma sempre pieni di emotività e di significatività. Data la riduzione del corpo a non-essere, e data perciò l'impossibilità di ancorare il senso al sentire del corpo, il luogo del senso sta invece, per Lacan, nel «non senso». Sta nel *non senso* di tutte le parole e i discorsi che per via *immaginaria* pretendono di dare identità al soggetto attraverso il susseguirsi di identificazioni speculari e simbiotiche con l'altro/i. Perché solo la riduzione a non senso dell'identità immaginaria del *moi* può aprire il senso del *je*, della vera soggettività, consistente nella capacità di non fermarsi in nessuna concrezione identitaria, e di attraversare senza complicità di permanenza tutte le opportunità del divenire. Il senso, infatti, sta nel venire meno dell'«immaginario» e nella possibilità di accedere al «simbolico», quale coincidenza del soggetto con la sua condizione alternante di «più» e di «meno», di più di identità e di meno di identità, di essere e di non-essere. E d'intendere con ciò che la verità del soggetto umano sta nel *non cessare mai* d'identificarsi e, poi, nel superare l'identificazione: in un perenne domandarsi «chi sono?», che non può e non deve mai trovare una forma definitiva e rassicurante.

Inutile qui sottolineare fino a che punto le filosofie della differenza e il pensiero postmoderno in generale abbiano preso alimento dal cosiddetto “ritorno a Freud” di Lacan, dal modo cioè in cui un pensiero come quello di Lacan – fortemente esposto alla seduzione, quando non alla mistica, del Nulla – ha riletto e stravolto l'opera di Freud, più legata a quell'indagine sulla compresenza di corpo e mente, in cui, secondo l'indicazione di Spinoza, si gioca e si risolve l'antropologia dell'essere umano.

La corporeità di «Consecutio temporum»

Ma qual è allora, rispetto a quanto detto fin qui, l'opzione teorica ed etico-politica di *Consecutio temporum*?

Rispetto alle mille questioni poste dall'opera di Marx, noi riteniamo che la sua continuità più feconda debba ritrovarsi nel suo fondamentale e radicale *antindividualismo*. L'assenza di una sufficiente riflessione sui temi della soggettività individuale costituisce, a nostro avviso, la *porta girevole* che consente a Marx di passare dalla mitologia umanistica e antropocentrica della

storia alla scienza della società moderna, di cui il *Capitale* rimane per noi l'elaborazione più vera e corretta: che si fa tanto più vera, viene da aggiungere, quanto più la mondializzazione del capitale estende i suoi modi e le sue funzioni all'intero genere umano. È precisamente la valorizzazione giovanile del *Gemeinwesen*, dell'individualità umana come essenza a priori comunitaria ed organica (d'ispirazione feuerbachiana), a consentire al Marx del *Capitale* di comprendere la struttura della società moderna in una prospettiva scientifica schiettamente anti-individualistica (e d'ispirazione hegeliana) e secondo un principio di totalizzazione astratto ed impersonale. È cioè proprio la deindividualizzazione, che come *valore* costituiva il difetto più macroscopico del primo paradigma teorico di Marx, stando a principio della sua impostazione mitologica, da *Geschichtsphilosophie*, a consentire la transizione, senza necessità di *coupure épistémologique*, verso la ben più matura critica dell'economia politica, nella quale il soggetto della società moderna non è mai il volere e il desiderare di un soggetto individuale ma la logica accumulativa di una ricchezza meramente quantitativa.

Facendo soggetto del moderno (e del postmoderno) l'astrazione del capitale, mostrando come la produzione dell'astratto pervade e colonizza le vite dei singoli, producendo individualità astratte, Marx implicitamente capovolge il paradigma antropocentrico dell'*homo faber* e della sua prassi che sta a base non solo dei *Manoscritti economico-filosofici*, ma ancora della sua teorizzazione (con Engels) del materialismo storico. La produzione di capitale implica che il lavoro che essa mette in moto – sia il lavoro manuale fordista sia, si badi, il lavoro mentale postfordista – non possa essere che lavoro astratto, che appartiene e viene erogato da un'individualità astratta: l'esatto contrario, dunque, di quella potenza fabbrile e dominatrice della natura che il primo Marx assegna all'essere umano e alla sua prassi comunitaria di genere, quale cuore delle forze produttive e del loro inarrestabile sviluppo nel corso della storia.

A questo si aggiunga che la produzione capitalistica di un'individualità astratta concerne non solo la quotidianità del lavoro, ma anche la produzione dell'individualità nel tempo di non lavoro, consegnata com'è ad un consumo di merci, di istituzioni scolastico-formative, di prodotti mediatico-culturali, nei quali domina sempre più la quantità sulla qualità e la bontà del valor d'uso è sostituita e compensata dall'omologazione agli stereotipi collettivi.

A questo *marxismo dell'astrazione* si può senz'altro obiettare, a buon diritto, di costringere il discorso marxiano del *Capitale* in un percorso di totalizzazione e di assolutizzazione che non ammette e non prevede, rispetto al marxismo autenticamente classico - ossia al *marxismo della contraddizione* tra forze produttive e rapporti sociali di produzione - alcun luogo possibile, né alcun soggetto sociale, capaci di critica, di alternativa e di emancipazione.

A tale obiezione, però, c'è subito da controbattere che il marxismo classico della contraddizione ha sempre messo in campo una soggettività alternativa, la cui forza d'integrazione collettiva era data *a priori* per scontata e presupposta, così come la sua volontà di radicalizzazione sociale e di superamento del capitalismo. Dotata di un'eccedenza di umanità e di socialità, oltre che di una forza e di una potenza *fabbrile* e irriducibile all'assimilazione capitalistica, la classe operaia era fatta apposta per farsi carico della propria missione rivoluzionaria. Con un palese vizio di assunzioni e presupposizioni indebite, che sfociava nella messa in valore dell'unico tema della solidarietà e dell'eguaglianza quali valori propri ed originari della classe lavoratrice di contro all'individualità della classe borghese, rispecchiando anche qui le argomentazioni meno convincenti del Marx filosofo, e non scienziato, della storia.

Noi crediamo che un nuovo materialismo, in continuità con il livello più avanzato della scienza marxiana, debba rifiutare presupposti estrinseci all'oggetto della ricerca e muovere solo dall'articolazione e dalla struttura interna della società del presente. Debba cioè muovere dalla teoria

del capitale come astrazione reale e, contemporaneamente, provare a colmare la mancanza del pensiero di Marx quanto alla teorizzazione di una soggettività dell'emancipazione e della trasformazione coerente e adeguata a tale orizzonte economico-sociale.

Pur fondata sul dominio dell'astratto, la forma moderna della socializzazione ha da sempre valorizzato anche il principio dell'individualità, e del diritto d'ognuno ad un proprio e differenziato programma di vita. Collocandoci nel vertice più elevato della dialettica hegeliano-marxiana quale nesso critico di essenza/apparenza, non possiamo che evidenziare l'inadempienza strutturale e costante di tale valorizzazione individualistica e, contemporaneamente, raccogliere l'occasione e la sfida che tale scarto propone. Una soggettività dell'astrazione comporta certo sfruttamento e disuguaglianza sociale, ma, attraverso ed oltre questa dimensione, anche scissione ed *estenuazione esistenziale* di ogni individualità. Essere funzione di un astratto significa infatti scindersi essenzialmente dalla propria emotività, scindersi cioè da quell'asse verticale di costituzione del singolo costituito dal riferimento al proprio corpo emozionale, quale luogo primario e fondamentale del senso del nostro vivere. Scindersi cioè, per l'obbligo dell'astratto, da quell'interiorità dei propri affetti che dovrebbe valere come principio direttivo e valutativo, non eguagliabile a quello di altri, del percorso d'esistenza d'ognuno.

Proprio nello *scarto* tra un'individuazione costantemente sollecitata e un'individuazione costantemente fallita, tra una soggettività conclamata nella sua autonomia e una soggettività ridotta a individualità senza corpo, si apre la possibilità di una soggetto, sia individuale che collettivo, dell'emancipazione. Nel pretendere cioè di far trascorrere il valore dell'individuazione – ovvero del riconoscimento di ciascuno al diritto del proprio ineguagliabile progetto di vita – dalla dimensione del mero *apparire* a quella dell'*essere*.

Certo, all'emancipazione attraverso l'eguaglianza di tutti, non si può rinunciare. Ma, preso da solo, il valore dell'eguaglianza è un valore antagonista troppo semplice ed astratto per scardinare l'egemonia culturale del capitale. Eguaglianza, perciò, deve sempre anche significare, in una congiunzione non estrinseca con il valore dell'individuazione, del pieno sviluppo di sé e della propria singolarità, pari diritto di ognuno ad accedere a quella forme di relazione sociale e istituzionale che garantiscano il riconoscimento alla differenza e alla possibilità per ciascuno di riconoscersi non nel volto anonimo e gruppale del collettivo, ma rispetto al fondo più emozionale e corporeo del proprio Sé.

Il nuovo materialismo che *Consecutio temporum* si prova ad articolare muove quindi da un intreccio tra individuazione e socializzazione che vede nel corpo, e negli affetti che lo connotano, il luogo fondamentale del senso del vivere e dell'agire, e che determini l'identità dell'essere umano come l'esito dell'intreccio di due generi di *alterità*, che possiamo chiamare, nella loro eterogeneità, rispettivamente "alterità interna" e "alterità esterna", o, con altre parole, *dimensione verticale* e *dimensione orizzontale*. La dimensione verticale rimanda alla verità più preziosa maturata dalla psicoanalisi ed oggi confermata dalle neuroscienze: ossia che il corpo precede la mente e che la funzione della mente, prima che essere quella di vedere e conoscere il mondo esterno, è quella di soddisfare l'urgenza dei bisogni del proprio mondo interno e insieme di dare ordine e coerenza alla loro molteplicità.

Da questo punto di vista, *dell'anteriorità del corpo sulla mente*, bisogna sottolineare che il corpo non è la mente, che il *sentire* non è il *conoscere*. Che gli affetti e le emozioni, i modi in cui la mente sente il corpo, non possono mai essere completamente ridotti a pensiero rappresentativo e logico. Essendo il corpo fondamento primario della mente, solo un certo *raffreddamento*, un certo contenimento dell'invasività delle passioni può, viceversa, consentire, l'accendersi e lo svolgersi del pensiero. Ed è proprio questo distanziamento dall'invasione caotica della passione

a mettere in gioco l'altra dimensione dell'alterità che è quella costituita dalla dimensione orizzontale. Rispetto alla quale, anche qui, la psicoanalisi ha teorizzato cose fondamentali: giacché solo un rapporto di contenimento e di riconoscimento da parte di un altro fuori di me consente il nascere della mia identità, come capacità di dare sintesi e coerenza all'esperienza.

Solo cioè se c'è inizialmente un'altra mente, in grado di dare nome e tollerabilità ai miei bisogni, in grado cioè di contenere la mia mente, quest'ultima può nascere entrando in un rapporto di dialogo e di riconoscimento delle proprie emozioni. Altrimenti, senza questo riconoscimento e contenimento di una mente da parte di un'altra mente, la mente-pensiero non nasce. O meglio non nasce l'*apparato per pensare i pensieri*, e al suo posto si genera un pensiero cosale ed espulsivo che, invaso dai bisogni, li avverte come urgenze e violenze inesorabili ed inelaborabili, rispetto a cui si può solo fuggire, rimuovendole da sé e proiettandole fuori di sé, come entità distruttive ed aggressive, come *cose*, da depositare nell'altro o negli altri. In una condizione patologica dell'identità personale, da cui deriva appunto un pensiero che non *pensa* bensì che *agisce*, dando luogo ad *acting-out*, in cui al posto della riflessione c'è l'azione espulsiva e proiettiva, comandata e dominata dalla pulsione.

Ma il riconoscimento del Sé da parte dell'altro-da-Sé, necessario a costituire l'identità, non si limita a questo atto iniziale. Giacché per tutta la vita il soggetto in questione rafforza la sua capacità d'individuazione mettendo a frutto la fiducia e l'amore di sé, il piacere di esistere, che deriva da tutte le diverse forme del riconoscimento altrui. Vale a dire che di tanto l'essere umano è capace di sentire il più proprio sentire, di tanto può procedere lungo il proprio asse verticale, di quanto il percorso del suo asse orizzontale è fatto di riconoscimenti e facilitazioni, invece che da rifiuti e negazioni. Giacché solo così può nascere un pensiero che, fin nelle sue produzioni teoriche più astratte ed elevate, mantiene quella relazione inseparabile dagli affetti che lo rende pensiero *sensato*, capace cioè di una direzione e di un senso.

Qui l'identità dunque non sta in un nesso di opposizione rispetto all'alterità, né questa si può costituire come alterità e negazione assoluta (come accade nel pensiero francese della differenza). Alterità e identità qui si mediano reciprocamente. Giacché l'identità risulta dall'interagire di due alterità: rispettivamente l'altro-*di-sé* sull'asse verticale, o nesso mente corpo, e sull'asse orizzontale l'altro-*da-sé*, o rapporto ego-alter ego. Due alterità che non sono identiche tra di loro, perché collegate ciascuna all'estremità di due diversi assi di senso. Ma compartecipi entrambi, in modo indispensabile, alla produzione di un soggetto che trovi la sua ragion d'essere in un'esplorazione che è tanto del suo mondo interno quanto del suo mondo esterno.

Di contro alle figure dell'individualità, sempre più astratte e vuote, sempre più prive di una relazione con il proprio corpo emozionale, che il capitalismo globalizzato e la nuova mente informatica ci propone, *Consecutio temporum* vuole provare a sollecitare l'impianto di una cultura e di una politica che muovano dalla centralità del corpo emozionale come luogo primario del senso della vita e come luogo primario del riconoscimento che di ogni singolarità e del suo specifico progetto di vita devono compiere le relazioni intersoggettive e le istituzioni collettive. Se il comunismo del Novecento, con i suoi legami canonici al corpo aporetico di Marx e del marxismo, ha perduto il confronto con l'individualismo liberale e consumista dell'Occidente per l'incapacità di fondo di proporre figure alternative ed egemoniche dell'individualità, la nuova utopia, postcapitalista, che *Consecutio temporum* intende fecondare, vuole muovere da qui: dall'assunzione del corpo emozionale di ciascuno come principio e fonte di ogni esistenza concreta, e irriducibile nella sua irripetibilità a quella degli altri, e, insieme, dal suo essere oggetto di cura e di sviluppo da parte delle istituzioni dell'essere collettivo.

Tutto ciò non significa ovviamente negare la centralità del nesso lavoro-capitale quale luogo fondamentale della socializzazione moderna e contemporanea: non significa negare che è in tale luogo che si gioca la partita decisiva per qualsiasi trasformazione significativa del rapporto e del confronto tra le classi nel mondo nel quale viviamo. Ma con l'aggiunta, di non poco conto, che in tale confronto antagonistico è determinante, oltre la lotta più propriamente monetaria ed economica, l'acquisizione di un patrimonio di valori, nuovo ed ulteriore rispetto a quello della tradizione emancipativa. Giacché, com'è ben noto, la solidità e la riproduzione di un sistema sociale dipende non solo dai rapporti materiali di forza e di obbligazioni economico-materiali ma anche dal grado di adesione o meno ai valori che traducono e confermano quei ruoli obbligati nel consenso delle rappresentazioni ideali e delle concezioni del mondo.

[1] Cfr. R. Finelli, *Globalizzazione, postmoderno e "marxismo dell'astratto"*, in «Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità», 2011, n. 1.