

Homo faber: per un'antropologia filosofica gramsciana

Raul Mordenti
(Università di Roma 'Tor Vergata')

1. Premessa: posizione del problema (non eludibile)

Rispondendo nel marzo del 2006 all'inchiesta "Tempi moderni. Ciò che resta di Marx"^[1], Mario Tronti fa risalire l'impossibilità di sostenere ancora una centralità rivoluzionaria della classe operaia non a dati quantitativi (giacché si ammette che la classe operaia nel mondo è in via di incremento quantitativo, non di diminuzione) bensì ad un *deficit* di cultura, e più precisamente (pare di capire) alla mancanza di un'autonoma antropologia filosofica:

C'è un limite nella figura operaia che non ha permesso al movimento operaio di emergere come soggetto alternativo, antagonista, capace di sostituire il capitale nella gestione della società (...) Mentre la figura del capitalista era radicata su una tradizione lunga di classe egemone dotata degli strumenti culturali per capire il mondo e capace di gestire la società e di dotarsi di una cultura che nasce dal XVI secolo e produce scienza, arte e tecnica. La figura operaia non ha avuto dietro di sé questa genesi, è un prodotto che nasce nella rivoluzione industriale del Settecento, e ha mantenuto una lunga storia di classe subalterna.^[2]

Aggiunge l'Autore dell'intervista che "Né Marx, né il marxismo hanno quindi sviluppato un'antropologia filosofica 'operaia' come invece hanno fatto le grandi filosofie del XIX e XX secolo per quella 'borghese' (...)"^[3].

Francamente, trovo assai meno stimolante, e meno convincente, il prosieguo del ragionamento di Tronti che vede nell' "odio del lavoro salariato" la possibile "carta vincente della forma organizzata della classe operaia", e tuttavia ciò che conta è che il problema sia posto, e con la consueta implacabile lucidità, da un pensatore marxista che in passato non si era certo caratterizzato per l'attenzione agli aspetti antropologico-culturali dell'autonomia della classe, semmai rifiutati o visti con diffidenza come possibile inquinamento borghese e intellettuale della nuda durezza della classe dei salariati.^[4]

Si potrebbe sostenere che borghesia e proletariato hanno modalità storiche assai diverse (e per certi aspetti speculari) del nesso fra la preparazione egemonica e la durata del proprio sistema dispiegato.

La borghesia conosce una lunga fase di incubazione e di preparazione, dentro il lunghissimo autunno della società feudale e del suo sistema^[5], così che proprio tale lunga preparazione le consente la Rivoluzione (come scrive Gramsci parlando della Francia e della Rivoluzione francese: "quando nel 1789 un nuovo raggruppamento sociale affiora politicamente alla storia, esso è *completamente attrezzato* per tutte le sue

funzioni sociali e perciò lotta per il dominio totale della nazione, senza venire a compromessi essenziali con le vecchie classi"^[6]; tuttavia, se è stata lunga o lunghissima la preparazione, invece la pienezza del potere egemonico della borghesia e del suo sistema è relativamente breve: poco più di un secolo, dall'Ottocento alla cesura epocale della crisi dell'imperialismo e della Prima Guerra mondiale.

Il proletariato, tutto al contrario, conoscerebbe invece una fase di incubazione relativamente breve (che principia dal XVIII secolo) a cui dovrebbe necessariamente seguire una lunghissima durata del suo sistema.

Dovrebbe bastare questa riflessione (se essa avesse un qualche fondamento) per mettere in discussione alla radice ogni modellizzazione giacobina del problema della "presa del potere", cioè ogni affrettarsi schematico su un tale tema, a cui andrebbe invece sostituito un accento diverso, posto appunto sulla necessità di *accelerare la preparazione*, di costruire cioè con urgenza l'egemonia *prima* della "presa del potere" (ammesso che questa espressione abbia ancora un senso) e comunque come sua pre-condizione.

Ma non è appunto questa la parte più originale, e scandalosa, del pensiero di Gramsci? Non ragiona forse Gramsci esattamente intorno a questo problema, cioè a come costruire l'egemonia *mentre ancora perdura* il potere dell'avversario?

A me sembra che (non a caso) le parti più creative dei *Quaderni* siano quelle in cui l'URSS non è presente, se non come stimolo intellettuale, mentre quelle in cui Gramsci affida una qualche valenza di prefigurazione a quell'esperienza sembrano, francamente, le più caduche e insostenibili (penso, ad esempio all'incrocio che Gramsci tenta fra il fordismo statunitense e certe forme di "fordismo rosso" sperimentate in URSS, e non solo ^[7]).

Parlando del nuovo marxismo del suo tempo, del leninismo (così credo si debba intendere la perifrasi che egli deve usare per sfuggire alla censura), cioè della filosofia che rappresenta il "nuovo processo culturale (...) in cui si unificano il movimento pratico e il pensiero teorico (o cercano di unificarsi attraverso una lotta teorica e pratica)", Gramsci nota come "tale movimento abbia la sua culla in opere filosofiche mediocri"^[8]; ma ciò per lui non è rilevante perché quello che conta è che questa nuova cultura non è più riservata ai grandi intellettuali, ai filosofi di professione, ma tende a diventare popolare, di massa, con carattere concretamente mondiale, modificando (sia pure con combinazioni ibride) il pensiero popolare, la mummificata cultura popolare.^[9]

Si potrebbe notare che, non per caso, proprio quando pensa secondo questo ritmo ampio, cioè quando affronta il problema filosofico (ma noi sappiamo bene che occorre diffidare di ogni incasellamento disciplinare del pensiero di Gramsci che è sempre, ed in sé, non solo "miscelaneo" ma interdisciplinare, o meglio a-disciplinare e anti-disciplinare), proprio insomma nei momenti in cui affronta il problema che abbiamo chiamato qui "antropologico-filosofico", Gramsci *si contrappone* a ciò che gli viene dall'URSS, cioè al manuale di Bucharin; non – si noti – quando parla di economia e di piano, non quando parla di politica in senso stretto (dove anzi condivide fino in fondo la polemica anti-trozkista del gruppo dirigente sovietico), ma proprio, e soprattutto, quando parla della vera radice teorica del suo discorso sull'egemonia, cioè quando tenta una risposta alla domanda della filosofia (e di Giobbe) "che cosa è l'uomo?"^[10]

La domanda da porsi è la seguente: può il pensiero di Gramsci aiutarci a risolvere il ritardo storico-teorico di cui si lamenta Tronti come di un aspetto decisivo dell'incapacità della classe operaia ad assolvere al suo compito in "un'epoca tragica, sospesa tra la necessità di una rivoluzione e l'impossibilità di vederne una all'orizzonte"?

La domanda (per sua natura) non permette una risposta culturalista, cioè teorica, perché si deve trattare di un nesso di teoria e pratica, di filosofia e politica, di cultura e di lotta di classe. E soprattutto perché una tale fuoruscita (nel senso di cui si è detto) dall'antropologia filosofica vigente, deve essere di tipo mondiale, planetario; e nell'abbandonare, criticandola, la concezione dell'uomo e del mondo della borghesia non si può non criticare, e in primo luogo!, il suo fondativo eurocentrismo legato strettamente all'ontologia e al logocentrismo (che proprio gli Studi culturali ci hanno aiutato a cogliere e capire assai più in profondità di quanto non potesse fare Antonio Gramsci).

Francamente, quest'ultimo mi appare un nodo, teorico e politico, non eludibile: tutto questo settimo decennale mi sembra si stia svolgendo sotto il segno dell'uso di Gramsci da parte della cultura mondiale e, in modo particolare, da parte degli Studi culturali, degli studi post-coloniali, dei *Subaltern studies* e (per ultimo ma non certo ultimo) del pensiero femminista "della differenza". Ma se non si vuole ridurre questo "uso" di Gramsci a mero pretesto (a volte puramente lessicale), se (peggio ancora) non si vuole finire a giocare un tale "uso" *contro* Gramsci, riducendolo cioè a prestigioso uomo di cultura accettabile per tutti perché non ha più nulla a che fare con la rivoluzione del nostro tempo, allora non si può eludere la *sostanza teorica* di queste posizioni che oggi usano Gramsci nel mondo, e tale sostanza, al di là delle enormi differenze che attraversano questo campo di studi, mi sembra consistere in una *critica filosofica all'ontologia e al logocentrismo*, riconosciuti da tutte queste correnti come il vero fondamento e stigma della metafisica identitaria e del Soggetto occidentale (Soggetto "maiuscolo", cioè bianco, maschile, borghese, esclusivo ed escludente), il quale a sua volta fonda e legittima il dominio occidentale-imperiale sui discorsi della cultura e sul mondo.

Questa posizione filosofica va dunque presa sul serio e non può essere in alcun modo elusa. Beninteso: può darsi che la conclusione della ricerca e del ragionamento sia e debba essere il riconoscere che anche Gramsci appartiene, in quanto pensatore, all'ontologia occidentale e che dunque occorra operare anche all'interno della sua elaborazione una cesura, una cernita, usando (per ipotesi) solo il Gramsci sociologo della cultura e (in questo senso riduttivo) teorico dell' "egemonia", e rigettando invece il Gramsci filosofo (e, come lui direbbe, "filosofo in atto", cioè politico rivoluzionario). Ogni vera ricerca, e questa vuole e deve esserlo, è aperta a due esiti.

La tesi che qui si vorrebbe sostenere è invece che esista in Gramsci, sia pure come *in nuce et in aenigmate* (cioè non pienamente elaborata né dispiegata), un'antropologia filosofica *del tutto originale rispetto alla tradizione filosofica dell'Occidente*, e che proprio una tale antropologia, in quanto rompe con l'idea di uomo e di Soggetto dell'Occidente e anche di tanta parte del marxismo ossificato del Novecento, sia ciò che gli consente di pensare in termini del tutto nuovi l'egemonia, cioè la rivoluzione.

Insomma si vorrebbe qui sostenere che Gramsci pensa l'egemonia non *nonostante* la sua filosofia ma, al contrario, in stretta e diretta dipendenza da questa.

2. Il nostro posizionamento

Prendere sul serio, come ci siamo impegnati a fare, la lezione teorica degli Studi

culturali (riassumo qui e d'ora in poi sotto questa generica e assai impropria definizione tutta la direzione di studi di cui ho parlato poc'anzi, in cui spicca, con ogni evidenza, il pensiero filosofico femminista "della differenza") significa anzitutto *posizionarsi*, cioè esplicitare il parziale punto di vista di chi parla e a partire dal quale costui o costei parla, giacché in assenza di un tale gesto diventerebbe inevitabile conferire al proprio discorso un *universale generico astratto*, ad esempio quello disinteressato-accademico, che per ciò stesso sarebbe logocentrico, metafisico, eurocentrico e dunque legittimante del dominio.

Dirò allora che io sono un comunista occidentale che parla dal profondo di una sconfitta, forse dal punto più basso raggiunto dal movimento operaio italiano nella sua storia, un punto segnato proprio in queste settimane, quasi simbolicamente, dalla scomparsa definitiva di qualsiasi riferimento alla sinistra nel partito che fu erede del PCI di Gramsci e, dall'altra parte, dal corrispondente ingessamento istituzionale e/o settario di ciò che residuava alla sua sinistra. Insomma, forse per la prima volta in modo esplicito e conclamato la classe operaia italiana si trova ed essere priva di qualsivoglia progetto politico che unifichi settori significativi della classe e gruppi intellettuali di quadri e dirigenti, cioè di un Partito (non fu mai così, voglio sottolinearlo, neppure sotto il fascismo).

Proprio questa situazione, che configura un quadro politico segnato dunque da una totale *subalternità* al capitalismo realizzato, rende assolutamente attuale, e del tutto riferibile a noi, la domanda di Spivak che fino a qualche anno fa noi avremmo riferito, con un'alzata di spalle autocompiaciuta, solo ai luoghi "arretrati" del movimento mondiale: "Può il subalterno parlare?"

3. "Può il subalterno parlare?"

La domanda se il subalterno possa parlare, oppure no, costituisce (a rigori) una tautologia, che nasconde però un problema (e forse *il* problema).

Il subalterno, finché rimane subalterno e in quanto subalterno, *non* può evidentemente parlare, perché l'essere subalterno si definisce appunto come una radicale *mancaza di autonomia*, che significa mancanza di un proprio punto di vista, mancanza di un discorso auto-centrato e posizionato a partire da sé, dunque mancanza anzitutto di parola^[11]. Dove "parola" significa evidentemente sia lessico che linguaggio i quali (ancora una volta: il pensiero femminista ce l'ha insegnato) sono intrisi di dominio: usare la parola di chi ci domina e che ci domina non è parlare. Credo anzi che potrebbe essere questa la vera definizione di "subalterno": è subalterno chi non possiede una propria capacità di parola (qui Spivak è, mi permetto di dire, impari a se stessa, quando definisce "subalterno" come "essere rimosso/a/i da ogni linea di mobilità sociale"^[12]; il contrario è vero: anche la "mobilità sociale", perseguita individualmente o corporativamente *dentro* la gerarchia delle classi assunta come immodificabile, è fattore e segno di subalternità).

Il polo opposto di subalterno è evidentemente il *potere* (gramscianamente: il nodo dominio/egemonia), e come "subalterno" è mancanza di parola, così "potere" è anche (non voglio dire: anzitutto) potere di linguaggio e di parola, il potere egemonico di articolare un discorso auto-legittimante, di istituire (a proprio esclusivo vantaggio) un senso, di *dare senso* alle cose (o meglio: di *imporglielo*) e di imporre tale *racconto politico* come "senso comune" delle masse. E Gramsci ci insegna che appunto attorno al

“senso comune” si svolge la lotta egemonica fra le classi: è egemone chi incontra, controlla, gestisce il senso comune; perciò tale racconto politico condiviso è il luogo dell'egemonia, un suo organo, una sua articolazione decisiva.

Da questo punto di vista non solo le nazioni ma anche i poteri sono pratiche discorsive, *racconto* o, per meglio dire, le “grandi narrazioni” condivise dai subalterni sono necessarie ai poteri non meno di quanto gli siano le polizie e gli eserciti (non foss'altro perché - come già Gramsci vide lucidamente - anche nella più esclusiva, coercitiva e “dominante” delle dittature, almeno le polizie, gli eserciti e i membri degli apparati repressivi debbono, in qualche modo, essere “egemonicamente” persuasi dal potere che servono, cioè debbono condividere il racconto del mondo proposto/imposto da quel potere).

Per questo le dittature hanno bisogno di eroi.

È giunto il momento che i rivoluzionari assumano il problema della costruzione del *senso* come il più decisivo dei problemi. Se non nei termini della produzione di un racconto opposto e speculare rispetto a quello del potere (è questo il grande, complicato tema del “contropotere”, di cui non è possibile discutere ora e qui) almeno nei termini della capacità di *criticare* il racconto del potere al fine di sottrarvisi.

Questo gesto è la condizione necessaria della lotta per l'autonomia, cioè per la fuoruscita dalla subalternità. È questo il gesto (se ci riflettiamo: meraviglioso e commovente) da cui origina ogni liberazione collettiva: è il gesto del movimento operaio che osa rifiutarsi di credere al racconto del capitale, cioè che la liberazione passi per l'intensificazione e il pieno dispiegamento dello sfruttamento capitalistico; è il gesto dei popoli colonizzati che comprendono come il “fardello dell'uomo bianco” sia solo un racconto che serve per caricare meglio tutti i fardelli sulle spalle dell'uomo nero e della donna nera; è il gesto di Lenin e di Malcom X, del femminismo e della rivoluzione cubana, dei movimenti di rivolta giovanili e del Chiapas zapatista, etc.

Quando i rapporti di forza sono particolarmente sfavorevoli o addirittura disperati (come nei tempi nostri) potrebbe bastare il gesto degli ebrei costretti ad assistere alla prediche della Controriforma: turarsi le orecchie con invisibili tappi di cera.

Forse è proprio questo che fanno i ventenni di oggi, forse è una forma di primitivo, ma sensato e radicale, *rifiuto* il loro malinconico e anoressico silenzio, forse è l'unica forma di opposizione che sia oggi loro possibile.

Parafrasando un vecchio slogan estremistico si potrebbe dire: “Se non puoi uccidere il tuo padrone, almeno non ascoltare ciò che ti racconta.”

Sarebbe possibile ridurre alla sostanza la secolare lotta cultural-politica fra le classi, fra i subalterni e il potere: da una parte i subalterni tentano sempre in ogni modo (compreso il sogno e la religione) di affermare che un altro mondo è nonostante tutto possibile; dall'altra parte il potere ribadisce invece che non c'è nulla da fare, che un altro mondo è assolutamente impossibile, che “...tanto, signora mia, una volta al potere sono tutti uguali”.

Da questo punto di vista l'esito dell'esperienza di Rifondazione (simboleggiato dalle reazioni di Bertinotti agli studenti che lo avevano contestato all'Università “La Sapienza” di Roma) rappresenta una grande vittoria *culturale*, prima che politica, del potere, cioè costituisce un formidabile fattore di disorientamento, disillusione, rassegnazione dei subalterni (che si tramuta in passività politica).

4. L'insufficienza della risposta fondata sull'identità e la non-contraddizione

Ma la negazione della possibilità che il subalterno possa parlare, che si fondava sull'apparente sensatezza della identità e non-contraddizione ($A=A$; $A \neq B$; il subalterno è subalterno; dunque non ha potere, dunque non è in grado di parlare) non può affatto contentarci, perché sopprimerebbe alla radice il problema stesso della rivoluzione: se il subalterno è per definizione colui che non può parlare, allora anche il proletario è, per definizione, colui che vive la riduzione del proprio lavoro a merce; e come il subalterno non può parlare così le merci non possono ribellarsi, e, insomma, gli oggetti del sistema capitalistico non sono e non potranno essere mai i soggetti della rivoluzione. Si conferma così soltanto che né il principio di identità e di non-contraddizione, né le definizioni possono essere usati per pensare il problema della rivoluzione.

Infatti, nella sua essenza, il problema stesso della rivoluzione potrebbe essere formulato così: come può un oggetto diventare soggetto? E, soprattutto, l'(ex) oggetto subalterno che diviene ora soggetto rivoluzionario come può far questo senza uscire da sé, cioè senza s-naturarsi e contraddirsi, cioè senza diventare a sua volta parte (subalterna!) del potere stesso che intende abbattere?

In mancanza di una risposta a queste domande la rivoluzione resta un assurdo, cioè somiglia al barone di Münchhausen che si aggrappa al proprio codino per non precipitare.

Perché la rivoluzione sia pensabile è allora assolutamente necessario che si ipotizzi nel subalterno *un'eccedenza* rispetto alla propria subalternità, un sovrappiù, una irriducibilità, ma dunque una non-identità, una vitale *contraddizione interna alla subalternità*, la quale per potersi esprimere deve però essere presupposta come esistente e già capace di vivere mentre ancora perdura il dominio. Ci serve in altre parole una *dialettica* della subalternità e dell'oppressione, se potessimo disporre di una dialettica non deterministica, non idealistica, non metafisica.

È solo una tale presupposizione che può motivare l'inaudita risposta che Gramsci fornisce alla più inaudita delle domande che un dirigente comunista si sia mai posto, una domanda ai limiti dell'assurdo nella concezione leninista del Partito e che Gramsci definisce invece "quistione teorica fondamentale":

Si presenta una quistione teorica fondamentale, a questo proposito: la teoria moderna [il marxismo, NdR] può essere in opposizione con i movimenti 'spontanei' delle masse?^[13]

La risposta che Gramsci si dà (e nessun altro comunista dopo di lui si darà) è tanto risoluta quanto gravida di conseguenze fondamentali per la teoria del Partito e per la stessa idea di rivoluzione:

Non può essere in opposizione: tra di essi c'è una differenza 'quantitativa', di grado, non di qualità; deve essere sempre possibile una 'riduzione', per così dire, reciproca, un passaggio dagli uni agli altri e viceversa.^[14]

Fa parte di questa idea di Partito (che è anche, con ogni evidenza, una idea di rivoluzione) l'esigenza di un continuo trascorrere "dal *sapere* al *comprendere* al *sentire* e viceversa dal *sentire* al *comprendere* al *sapere*"^[15]; è questo rapporto democratico, anzi fatto di reciprocità, ciò che lega per Gramsci avanguardie e masse.

Se il subalterno fosse solo tale, cioè se fosse *ontologicamente* tale, quella domanda e quella

risposta non avrebbero evidentemente alcun senso e sarebbero anzi del tutto impensabili (faccio notare infatti una volta di più che, non per caso, la “domanda di Gramsci”, la sua “quistione teorica fondamentale”, rimane del tutto isolata nella teoria e nella pratica del movimento comunista del Novecento).

Il fatto è che il soggetto collettivo della rivoluzione a cui Gramsci pensa non è mai, e non può essere, univocamente determinato dal punto di vista dell'identità (abbiamo visto, non a caso, che ogni definizione identitaria nega perfino la sua possibilità di esistenza: “Ogni definizione è un'esclusione”); soprattutto la soggettività è in Gramsci complessa, cioè non coincidente con l'identità, e *all'interno dello stesso soggetto* (si noti) vivono molte voci, cioè a dire vengono continuamente ricondotte a sintesi instabili e provvisorie delle identità sempre diverse, eterogenee e in movimento (si potrebbe forse usare qui anche il più produttivo dei concetti critici di Said, quello di “contrappunto”). “Siamo indios, ma non solo...”, hanno detto gli zapatisti. I subalterni gramsciani, gli operai che egli ha *ascoltato* negli anni dell'“Ordine Nuovo”, i quadri proletari con cui ha cercato di costruire il suo Partito, perfino i delinquenti meridionali che ha incontrato in carcere non sono mai *tabula rasa*, non sono mai mera passività e assenza di soggettività, non sono mai solo il “concio” della storia: sono sempre anche *qualcos'altro*. È proprio questa *eccedenza* rispetto alla mera subalternità il motivo per cui secondo Gramsci:

il *punto di partenza* deve sempre essere il senso comune, che spontaneamente è la filosofia delle moltitudini che si tratta di rendere omogenee filosoficamente.^[16]

Esiste infatti “lo spirito popolare creativo”, che Gramsci afferma essere la vera base della sua ricerca, la comune origine dei quattro strani temi che egli si assegna nella lettera a Tania del 19 marzo 1929 in cui annuncia per la prima volta il progetto dei *Quaderni*:

In fondo, a chi bene osservi, tra questi quattro argomenti esiste omogeneità: lo spirito popolare creativo nelle sue diverse fasi e gradi di sviluppo, è alla base di essi in misura uguale.^[17]

Derivano evidentemente da una tale eccedenza anche i “Criteri metodologici” di straordinaria importanza per la storia dei gruppi subalterni, che Gramsci enuncia quasi all'inizio del Q 25, quello intitolato “Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)”, del 1934^[18]:

Ogni traccia di iniziativa autonoma da parte dei gruppi subalterni dovrebbe perciò essere di *valore inestimabile* per lo storico integrale (...)^[19]

5. Il lavoro umano come eccedenza ineliminabile dalla subalternità

Ma dove si colloca, in termini *materiali*, l'eccedenza di cui parliamo, la contraddizione dialettica interna alla subalternità di cui andavamo in cerca? Essa è per Gramsci niente altro se non la più umana e generalizzata delle attività, il

lavoro stesso. È il lavoro visto nei suoi due aspetti strettamente legati: in quanto mediazione fra l'uomo e la natura, impossessamento umano della natura, e in quanto fondamento e radice dell'unità (tendenziale) del genere umano: l'uomo è un animale sociale e storico perché lavora, e lavora *assieme*.

Non c'è evidentemente il tempo di analizzare qui tutti i numerosissimi passi dei *Quaderni* (e prima ancora dell'"Ordine Nuovo") in cui Gramsci articola questa visione del lavoro umano, lo si farà in alta sede; bastino qui, quasi a mo' di promemoria, pochissime citazioni; scrive Gramsci (nel *Q 12*, § 3):

Non c'è attività umana da cui si possa escludere ogni intervento intellettuale, non si può separare l'homo faber dall'homo sapiens. *Ogni uomo* infine, all'infuori della sua professione esplica una qualche attività intellettuale, è cioè un 'filosofo', un artista, un uomo di gusto, partecipa di una concezione del mondo, ha una consapevole linea di condotta morale, quindi contribuisce a sostenere o a modificare una concezione del mondo, cioè a suscitare nuovi modi di pensare.^[20]

Questo § 3 del *Q 12* è un "testo C", cioè, secondo Gerratana, deriva dalla rielaborazione di una "testo A", e precisamente del § 51 del *Q 4* (p. 488) intitolato "Braccio e cervello":

Bisogna poi riconoscere che in ogni professione non si può mai escludere una certa attività intellettuale e infine che ogni uomo, all'infuori della sua professione, esplica una qualche attività intellettuale, è un filosofo, partecipa a una concezione del mondo e quindi contribuisce a mantenerla, a modificarla, cioè a creare delle nuove concezioni. Si tratta dunque di elaborare questa attività che ha sempre un certo grado di sviluppo, modificando il [suo] rapporto con lo sforzo muscolare in un nuovo equilibrio.^[21]

Si fonda così la più rivoluzionaria, scandalosa (e inascoltata) delle affermazioni gramsciane: "Tutti gli uomini sono intellettuali" (*Q 12*, p. 1516)^[22]; ma tale affermazione è, a sua volta, fondata sul fatto che il lavoro produttivo umano contiene *sempre* al suo interno germi di intellettualità e cultura, per quanto questi possano essere repressi e deformati dal dominio del capitale sul lavoro vivo:

In qualsiasi lavoro fisico, anche il più meccanico e degradato, esiste un minimo di qualifica tecnica, cioè un minimo di attività intellettuale creatrice.^[23]

Le due affermazioni stanno insieme: tutti gli uomini sono intellettuali *perché* tutti i lavori umani contengono elementi di intellettualità, e viceversa è l'intelligenza creativa dell'uomo che rende intelligente, e produttivo di valore, il lavoro umano (mentre il lavoratore come "gorilla ammaestrato" resta un sogno infame, inattuato e inattuabile dei capitalisti).

Così il lavoratore inteso come "uomo attivo di massa" (*Q 11*), può passare continuamente ed effettivamente passa, secondo Gramsci, dalla tecnica come lavoro alla tecnica come scienza.

6. Verso un'antropologia anti-signorile

Ma dire questo, cioè osare dire che il lavoro umano (si noti: il lavoro produttivo e collettivo nelle condizioni tecnologiche storicamente date e reali, *non* il lavoro arcadico individuale della caccia-pesca-agricoltura) è la radice stessa dell'umanità dell'uomo *rovescia completamente* come un guanto il fondamento stesso di tutta intera l'antropologia occidentale, senza eccezioni, la quale si fonda sul confine fondamentale fra gli umani: la divisione sociale del lavoro. Dire questo, ricordare che storicamente l'umanità ha separato se stessa, e all'interno di sé, fra chi lavora e chi invece (proprio perché può godere del sovrappiù prodotto da quel lavoro) è *libero*, cioè pienamente uomo, è ancora dire poco di questa frattura fondativa. Si tratta piuttosto di un'antropologia filosofica (di una concezione dell'uomo) che Franco Rodano ha definito "antropologia signorile" la quale sostiene e rigenera ogni giorno tale frattura, e che d'altra parte è fondata su di essa.

Già Platone nel *Gorgia* definisce, una volta per tutte per l'Occidente, la vera libertà propria dei signori e dei filosofi in rapporto *oppositivo* con il lavoro; nel dialogo platonico Socrate sta parlando dei costruttori di macchine, ne riconosce l'utilità, ma precisa:

Ciononostante tu disprezzerai lui e la sua arte, e come per offesa lo chiamerai *bànausos*, e non vorresti dare tua figlia in sposa a suo figlio, né vorresti che tuo figlio sposasse una figlia di lui. [\[24\]](#)

Il sostantivo *banausia* (da cui deriva *bànausos*) è così definito dal vocabolario Greco-Italiano del Rocci: "lavoro manuale; mestiere; (...) grossolanità; cattivo gusto"; e l'aggettivo: "da artigiano; da operaio; meccanico; (...) volgare; basso; ignobile; di cattivo gusto". (Si noti anche la precisazione quasi razzistica di Platone nel passo citato del *Gorgia* in ordine alla necessità di non far sposare i propri figli con quelli del *bànausos*, cioè di non mescolare il sangue delle due razze.)

Ancora più rigorosa, e storicamente fondativa di un'antropologia che ha dominato per secoli e millenni l'intero Occidente, è la posizione di Aristotele al riguardo, che Vittorio Tranquilli ha analizzato in un libro straordinario [\[25\]](#).

Scriva Aristotele nell'*Etica Nicomachea* che "il proprio dell'uomo", ciò che lo fa veramente tale distinguendolo da ogni altro animale, è la sua parte razionale, cioè l'attività speculativa:

Questa è infatti l'attività più alta, poiché l'intelletto è in noi il principio superiore, e riguarda le cose più eccelse fra quelle passibili di conoscenza. [\[26\]](#)

Solo questa attività infatti è, fra tutte, al tempo stesso continua, dilettevole, autosufficiente [\[27\]](#), amabile di per se stessa, del tutto libera "da scopi o preoccupazioni estrinseci" [\[28\]](#). Il lavoro, al contrario, è caratterizzato nel pensiero aristotelico proprio dalla necessità e dalla faticosità: "l'operazione speculativa, l'unica a rimanere del tutto interna alla razionalità, non può minimamente configurarsi come lavoro" [\[29\]](#), anzi l'attività speculativa è l'esatto *contrario* del lavoro, il quale è sempre dettato da un fine estrinseco e ad esso connaturalmente subordinato.

Chi sa e chi usa non sa fare e (di più) *non deve* sapere fare. Scrive Aristotele nella *Politica* che il potere signorile non consiste nel "saper fare" ma nel "saper fare uso": il saper fare è proprio dei servi [\[30\]](#).

D'altra parte il fare, cioè il lavoro umano, è del tutto necessario proprio perché possa essere garantita l'attività speculativa dei pochi (e dunque, per tale via, il conseguimento del livello della piena umanità almeno da parte di alcuni uomini).

Qui si svela davvero, e drammaticamente, *l'unità del genere umano*, un'unità concreta, storica e dialettica (e niente affatto metafisica-astratta o idealistica); come scrive Gramsci, la sola "natura umana" che esiste è quella, sempre in divenire, che risulta dal "complesso dei rapporti sociali", i quali legano fra loro i diversi gruppi di uomini in una "unità è dialettica, non formale". Ma ciò allora significa, secondo Gramsci, che:

L'uomo è aristocratico *in quanto* è servo della gleba ecc.^[31]

Si potrebbe naturalmente prolungare quell' "ecc." finale della citazione di Gramsci e dire che "l'uomo è capitalista *in quanto* è proletario", "è uomo *in quanto* è donna", è "subalterno *in quanto* è dominante", e così via.

Ecco allora che una contraddizione radicale ed insanabile si colloca nel cuore stesso dell'uomo, che viene inteso come "animale politico" (o meglio: sociale^[32]) il quale dunque media il suo rapporto con la natura attraverso il lavoro (e la umana società che essenzialmente su di esso è fondata) ma che, al tempo stesso e contraddittoriamente, realizza pienamente se stesso proprio e solo in quanto è escluso, liberato appunto, da quel medesimo lavoro.^[33]

D'altra parte il sistema pratico-ideale che si viene così costruendo si configura come connotato non solo da un'altissima coerenza teorica ma anche da una perfetta circolarità, ciò che forse ne spiega la straordinaria portata storica e la indefinita durata: secondo l'analisi di Tranquilli, e di Rodano, da questa concezione "signorile" dell'uomo e del lavoro umano l'umanità non si libererà per secoli, e la stessa rivoluzione del Cristianesimo non riuscirà a fondare un'antropologia diversa, cioè pienamente capace di risolvere la rottura originaria qui descritta: da una parte l'umanità intesa come speculazione intellettuale richiede per poter esistere l'esistenza del lavoro alienato, dall'altra parte proprio da questa mutilazione radicalissima dell'attività lavorativa (deprivata in radice da ogni umanità) deriva la necessità per l'umanità associata di costruire *altrove dal lavoro* un luogo residuo dell'umanità dell'uomo, un luogo del bello e della libertà come riscatto dal lavoro ridotto a *banausia*. Se questa operazione non fosse compiuta l'umanità intera si troverebbe infatti ridotta all'animalità a cui è stato ridotto il lavoro servile. In questo senso è l'asservimento stesso che provoca la necessità del signore; e viceversa.

Questo luogo troppo umano, che rappresenta al tempo stesso un effetto e un ribadimento della disumanizzazione del lavoro, ha preso anche nella nostra tradizione culturale il nome di Cultura, di Arte, di Poesia (che dunque, come per primo ha visto Benjamin, non sono affatto innocenti e anzi, non si possono guardare "senza orrore").

Si fuoriesce da tale stallo storico-filosofico solo cominciando a pensare un'antropologia radicalmente *anti-signorile*, cioè riconoscendo scandalosamente nel lavoro l'umanità dell'uomo. E Gramsci ha cominciato a farlo.

Il lavoro come contraddizione, è una leva reale per la fuoruscita dalla subalternità, non solo presente diffusivamente ovunque, ma anche *interna* al sistema di produzione capitalistico, e del tutto ineliminabile. E tuttavia è una contraddizione aperta, che può non maturare, che può (per dir così) restare latente e inoperante, in mancanza di un'adeguata iniziativa soggettiva.

Quale fra le diverse e contraddittorie identità (tutte presenti all'interno delle masse

popolari) di volta in volta prevalga, se la “subalternità” o “l'autonomia integrale”, è, appunto, oggetto di iniziativa e di conflitto, e più precisamente è oggetto della *politica* (e, per i comunisti, rappresenta lo scopo stesso del loro voler essere partito, l'unico vero loro *programma*).

[1] Cfr. Roberto Ceccarelli, *Lo spettro dell'era globale. Tempi moderni. Ciò che resta di Marx. Ultima tappa di un viaggio nel marxismo italiano*, in “Il manifesto”, 30 marzo 2006, p. 14. (Le precedenti puntate dell'inchiesta: ivi, 24 marzo e 28 marzo 2006. I testi integrali delle interviste di cui consiste l'inchiesta sono consultabili sul sito www.centroriformadellostato.it).

[2] R. Ceccarelli, *Op. cit.*

[3] “La figura operaia (...) ha mantenuto una lunga storia di classe *subalterna*”. Cfr. anche la relazione tenuta da Tronti in occasione del settimo decennale della morte di Gramsci per la celebrazione organizzata dalla Camera dei Deputati, il 000 (in “Il manifesto”, 000, p. 000).

[4] Cfr. soprattutto: Mario Tronti, *Operai e Capitale*, Torino, Einaudi, 1966.

[5] Così che le stesse date proposte da Tronti, “a partire dal XVI secolo”, si potrebbero facilmente, e si dovrebbero, spostare all'indietro (almeno al XIII-XIV secolo italiano dei Comuni)

[6] Q 12, § 1, p. 1524 (con la semplice sigla Q, seguita dal numero del quaderno, citeremo da: A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Torino, Editori Riuniti, 1975).

[7] Cfr. A. Catone *Introduzione e Americanismo come modo di produzione*, in AA. VV., *Modern time. Gramsci e la critica dell'americanismo*, a cura di G. Baratta e A. Catone, Milano, Edizioni Associate-Diffusioni '84, 1989, pp. 9-19 e 43-67.

[8] Q 15, p. 1826.

[9] *Ibidem*.

[10] Si vedano Q7, par. 35, pp. 883-886.; Q9, par. 53, p. 1128, Q 10, par. 54, pp. 1343-6; Q 14, par. 28, p. 1686 e *passim*.

[11] “Appartenere alla massa e possedere la parola”, è la più gramsciana delle definizioni di intellettuale rivoluzionario (che si deve, come è noto, alla penna di un prete fiorentino morto quarant'anni or sono).

[12] G. C. Spivak, *Perché il pianeta? Un'autobiografia intellettuale*, in S. Adamo (a cura di), *Culture planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 41-57 (p. 49)

[13] Q 3, pp. 330-331.

[14] *Ibidem*. Sottolineatura nostra NdR.

[15] Q 4, p. 451.

[16] Q 11, pp.1397-1398. Sottolineatura nostra NdR.

[17] A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 58-59.

[18] Si tratta di un “testo C”, meno elaborato il “testo A” corrispondente, in Q 3, pp. 299-300.

[19] Q 25, pp.2283-2284; sottolineature nostre, NdR.

[20] Q 12, § 3, pp. 1550-1551.

[21] Q 4, § 51, pp. 488-489.

[22] O anche: “tutti gli uomini sono filosofi” (Q 8, p. 1063).

[23] Q 12, p. 1516.

[24] Platone, *Gorgia*, 512d.

[25] V. Tranquilli, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979. L'elaborazione di Tranquilli partecipa direttamente a quella più generale di Franco Rodano e della “Rivista Trimestrale”; si veda almeno: F. Rodano, *Lezioni di storia “possibile”. Le lettere di san Paolo e la crisi del sistema signorile*, a cura di V. Tranquilli e G. Tassani, Genova, Marietti, 1986 (si tratta delle lezioni tenute alla SISPE di Roma nel 1968).

[26] Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 1177a-b.

[27] In questo la sapienza differisce anche dalle virtù, le quali hanno comunque bisogno di un rapporto inter-umano per svolgersi:

"Al secondo posto sono da annoverare le attività conformi a ogni altra virtù, che sono attività umane (...). Tali sono le opere secondo giustizia, secondo coraggio, secondo equità negli scambi, il sovvenire alle altrui necessità, e simili: tutte quelle opere, insomma, che vengono compiute nell'osservanza di una debita norma e misura. Questi vari modi di agire, in effetti, sono tutti umani, e alcuni di essi procedono dal corpo, cosicché le rispettive virtù incidono direttamente sulle passioni. (...) Siffatte virtù, quindi, sono umane in quanto connesse appunto con tali elementi (...) L'attività speculativa, invece, è *separata*." (Ibidem, X, 1178a; sottolineatura nostra, NdR).

[28] Ibidem, X, 1177b-1178a.: "per l'uomo, dunque, tale aspetto distintivo sarà la vita secondo intelletto, se è vero che soprattutto in quest'ultimo egli consiste, e perciò chi vivrà in tal modo sarà davvero felice".

[29] Tranquilli, *Op. cit.*, p. 28.

[30] Aristotele, *Politica*, III.

[31] *Q 7*, p. 885.

[32] *Politica*, I, 1253a. Anzi l'uomo è "animale politico" (o, come Tranquilli preferisce tradurre: "animale sociale"): "più che le api e più che qualsiasi animale vivente in branco" (ibidem).

[33] Tranquilli, *Op. cit.*, p. 35.