

# Scuola Filosofia Cittadinanza nel pensiero di Gramsci

## Esercizi di lettura

di Giorgio Baratta, presidente della International Gramsci Society-Italia

*per Giovanni Semeraro, che ci insegna a vivere la pratica pedagogica come un momento della più generale lotta per l'egemonia.*

Avvertenza: I passi di Gramsci dai *Quaderni* sono citati sulla base di A.G., *Quaderni del carcere*, 4 voll, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 1977. La sigla riportata con Q è seguita rispettivamente dal numero del Quaderno, della Nota e delle pagine.

La traduzione portoghese dei *Quaderni* è: A.G., *Cadernos do cárcere*, 6 voll., a cura di Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Auoélio Nogueira, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1999-2002.

## Premessa

Il tema che ci viene proposto ruota attorno a tre concetti, la cui relazionalità reciproca rivela una peculiare 'necessità' dal punto di vista di Gramsci.

Egli dice: "tutti gli uomini sono intellettuali, anche se non tutti svolgono la funzione di intellettuali"; e inoltre: "tutti gli uomini sono filosofi": nel linguaggio, nel senso comune, nella religione è viva la scintilla della filosofia, intesa come "concezione del mondo", diversa certamente da quella praticata dai filosofi di professione; ma tale diversità non significa separazione: per Gramsci il diverso è complementare all'identico e viceversa<sup>1</sup>. Non esiste pertanto una storia della filosofia dei "filosofi" separata da una più ampia storia civile delle concezioni del mondo, che coinvolge la filosofia dei non-filosofi, anche dei "subalterni" che "vivono ai margini della storia". Si noti, per inciso, che qualcosa di affine va rivendicato secondo Gramsci a proposito della differenza tra lavoro intellettuale e manuale: quest'ultimo,

---

<sup>1</sup> "Lo stesso raggio luminoso passando per prismi diversi dà rifrazioni di luce diversa: se si vuole la stessa rifrazione occorre tutta una serie di rettificazioni dei singoli prismi [...] Trovare la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione, e trovare la sostanziale diversità sotto l'apparente identità è la più delicata, incompresa eppure essenziale dote del critico delle idee e dello storico dello sviluppo sociale" (Q 24 3 2268).

secondo lui, è diverso ma non separato dal lavoro intellettuale, nel senso che “in qualsiasi lavoro fisico, anche il più meccanico e degradato, esiste un minimo di qualifica tecnica, cioè un minimo di attività intellettuale creatrice” (Q 12 1 1516). Qui non conta tanto l’aspetto quantitativo, ma quello qualitativo. Già Marx aveva rivendicato, contro Smith, il carattere creativo del lavoro *in quanto tale*. Nei “tempi moderni” il problema raggiunge un livello inedito di complessità. Siamo nel cuore della rivoluzione culturale apportata dalla società di massa, delle cui involuzioni e financo perversioni Gramsci è ben consapevole, ma di cui egli rivendica anche la grande potenzialità, che disegna un orizzonte praticabile all’idea di una società socialista. Diciamo allora che Gramsci sta registrando la “morte della filosofia” separata, cioè di una filosofia appannaggio esclusivo dei filosofi di professione, per considerare come una teoria e una pratica più estesa del ‘fare filosofia’ possa rappresentare un contributo indispensabile per promuovere una lotta egemonica tesa a realizzare politicamente “un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi di intellettuali”.

Ci sono ragioni profonde per sostenere che, dal punto di vista di Gramsci, una concezione così allargata di filosofia – che egli chiama “filosofia della prassi” - trovi o debba trovare, nei “tempi moderni”, un esito organico e privilegiato nella scuola. Più avanti arriveremo a render conto di tale affermazione. Per ora ci basti aver enunciato il rapporto tra scuola e filosofia, ciò che ci porta immediatamente a cogliere altresì il nesso tra filosofia e cittadinanza. Gramsci parla del “cittadino” che va educato a perseguire il percorso che da “governato” lo fa diventare un “governante”<sup>2</sup>. Ricordiamoci che la filosofia nella scuola non serve per formare filosofi (come nell’università), ma per dare una formazione filosofica a persone che nella stragrande maggioranza dei casi non avranno più a che fare con lo studio della filosofia.

Leggendo Gramsci, non si deve mai dimenticare il filo rosso che attraversa tutta la sua opera: il carattere pedagogico-educativo del suo pensiero, che ritroviamo nella sua modalità di operare quale dirigente politico, così come nelle sue meditazioni più astratte ed elevate (che convivono con la qualità prevalentemente empirica e filologica dei suoi scritti), come infine nel rapporto vissuto con gli altri (che deve aver procurato anche qualche difficoltà, temperata tuttavia dall’accentuata vena ironica del suo carattere).

L’espressione sopra ricordata - “tutti gli uomini sono filosofi” - va interpretata alla luce di quello che Gramsci considerava “il primo e principale problema della filosofia”, e cioè “che cos’è l’uomo?”. Un tale problema Gramsci lo traduce immediatamente nel senso che esso può avere in una filosofia della prassi, e cioè: “che cosa l’uomo può diventare?” (Q 10/II 54 1543-44). Partiamo quindi dalla “filosofia spontanea” diffusa in tutta l’umanità, nella consapevolezza ma anche nella prospettiva che una tale filosofia spontanea va elevata ed educata; questo non tanto o soltanto per amore della cultura, bensì soprattutto perché in quella filosofia

---

<sup>2</sup> Giovanni Semeraro, “Gramsci educador das 'relações hegemônicas'”, .....

spontanea o irriflessa operano pregiudizi e ancoramenti tradizionali che si oppongono all'acquisizione della "autonomia" di giudizio e di azione da parte dei "subalterni".

Arriviamo così al punto nodale di questa "premessa", che ci porta anche a problematizzare il rapporto tra filosofia e cittadinanza.

Mi rendo perfettamente conto che il poco che finora abbiamo detto possa apparire irrimediabilmente *retro*: non affiora un certo umanismo paternalistico se un filosofo, anche se non professionale, un filosofo comunque dichiarato com'è Gramsci, animato da un impulso pedagogico-educativo, quando parla di filosofia si propone di 'aiutare' i non-filosofi a 'crescere', a passare quindi dalla spontaneità (con i suoi elementi di disorganicità e incoerenza) a una consapevolezza critica e intellettualmente organizzata? Si tratta di formare, con l'ausilio della filosofia, dei "cittadini" a partire da persone ignare degli aspetti più nobili dell'alta cultura? E' così formulabile il nesso filosofia-cittadinanza?

E' così e non è così. Occorre operare una distinzione, che ci porta a criticare un diffuso "senso comune", che non è però il senso comune dei "semplici", come li chiama Gramsci, bensì il senso comune, cioè l'ideologia, diffusa tra gli intellettuali nella scuola e nella società civile dei paesi industrializzati. Si tratta di una concezione che assume la consapevolezza dell'uomo adulto 'medio' come il traguardo al quale deve giungere il ragazzo per venir dichiarato un "cittadino", o, per fare un caso diverso, che assume la consapevolezza di un cittadino di città come traguardo per un contadino, o un 'periferico' inurbato. E' la concezione che già un Bergson denunciava come espressione di una società "chiusa" o ferma, o contro la quale si sono adoperati filosofi o pedagoghi del livello di Dewey o di Montessori o di Freire, per fare solo alcuni nomi.

Il protagonista operaio del biennio rosso torinese (1919-20), Battista Santhià, parlava di Gramsci come di un "capo che sapeva ascoltare". E' un'idea-guida della politica ma anche della pedagogia gramsciana. Un maestro non ha, semplicemente, una verità da comunicare e distribuire. La verità alla quale egli fa riferimento va combinata con quella che egli riesce a conoscere e imparare dal suo allievo. I livelli sono diversi ma l'importante è il carattere articolato e dinamico del processo. L'educatore va educato: Gramsci ha appreso questo principio in primo luogo da Marx.

La questione del rapporto tra filosofia e cittadinanza (o tra filosofia e, in termini più propriamente gramsciani, una consapevole e piena partecipazione alla società civile) va affrontata alla luce della categoria portante del pensiero di Gramsci: l'egemonia. Va qui messa in rilievo la peculiare metodologia dialettica che egli mette in azione: peculiare nel senso che la sua concezione della dialettica non è separabile dalla sua concezione dell'egemonia e della lotta egemonica, la quale considera ogni passaggio rilevante, cioè organico, di coscienza, come frutto sia di una acquisizione o una crescita di "autonomia" da parte di chi vive la lotta egemonica in contrasto con

l'egemonia dominante, sia come una trasformazione, sia pure embrionale, del blocco storico tra struttura e sovrastruttura: ciò che significa un mutamento di realtà.

Se ci interessa leggere Gramsci in termini non accademici, occorre rivendere a lui – a tutta la sua opera - quel senso della dialettica che Marx scolpì nel Poscritto alla II edizione del Primo Libro de “Il Capitale”: “La dialettica è scandalo ed orrore per la borghesia per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza”<sup>3</sup>. Da un tale punto di vista la lotta intrapresa da Gramsci per promuovere, attraverso sia lo studio che l'azione, l'autonomia dei semplici o dei subalterni, non desta e non può destare scandalo. Certo, il rischio, che abbiamo chiamato “umanismo paternalistico”, è presente almeno in una parte della tradizione da cui egli proviene. Egli era ben consapevole di questo fatto. La sua battaglia teorica ‘corpo a corpo’ con la filosofia crociana ne è una straordinaria testimonianza. Gramsci ha tradotto (e stravolto) Croce nel linguaggio della filosofia della prassi, così come aveva fatto Marx con Hegel (in un linguaggio diverso, quello del materialismo storico).

Per cogliere la novità e la qualità dinamica dell'approccio di Gramsci al rapporto tra intellettuali e non intellettuali, è opportuno considerare lo *stile* del pensiero di Gramsci, in particolare, del suo pensiero nel carcere. Un prigioniero è, o è diventato, un subalterno. Mirabile, nelle Note e Appunti dei Quaderni, è la capacità che Gramsci dimostra di sapersi mettere – con una organica profondità - dalla parte, dal punto di vista, dall'orizzonte concettuale dei subalterni, in una tensione dialettica con la sua qualità di intellettuale-educatore. Il suo pensiero in movimento è un continuo andirivieni tra questi due poli: l'intellettuale e il non intellettuale, l'educatore e l'educando; ma anche: l'intellettuale che si fa investire dall'energia intellettuale dei non intellettuali, l'educatore che viene educato dagli educandi e crea così le premesse di un percorso tutto ancora da compiere, e di un traguardo di questo percorso di cui si può solo dire che si pone come superamento della opposizione o separazione tra intellettuali e non intellettuali, tra educatori ed educandi, così come tra governanti e governati, tra dirigenti e diretti...

Il metodo di Gramsci è un zig-zag probabilmente irripetibile (sto parlando di una questione di *stile*) che tuttavia esercita su noi, tardivi interlocutori dei suoi monologhi a vocazione dialogica, la forza e l'attrazione di un modello.

Possiamo per il momento fermare il discorso e avviare il primo degli “Esercizi di lettura” che abbiamo indicato nel sottotitolo di questo contributo. (Desidero sottolineare che sto qui tenendo presente un'idea generalissima di scuola, che è un

---

<sup>3</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, vol I, ediz. ital. *Il capitale*, Libro primo, trad. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 45.

buon banco di prova per un'altrettanto generale idea di rapporto tra filosofi e non filosofi).

## ESERCIZIO DI LETTURA NR. 1

“Il filosofo democratico”

ovvero

Pensare insieme

### *Quaderno del carcere 10/II, Nota 44*

Quel che segue è la trascrizione, leggermente ridotta, con l'inserimento di titoletti redazionali, della Nota 44 del Quaderno 10/II (che è, assieme all'11, uno dei cosiddetti Quaderni *speciali* filosofici). Il titolo che Gramsci ha dato alla Nota è *Introduzione allo studio della filosofia*, percorso tematico al quale Gramsci ha lavorato sin dal Quaderno *miscelaneo* 4. E' bene che il lettore consulti la Nota nella sua interezza e nel suo contesto in: Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, vol. I, pp. 398-400).

Alla trascrizione, commentata tematicamente, della Nota, segue una sua “sintesi schematica”, il cui scopo è quello di fornire un ulteriore strumento per l'analisi del testo e della sua articolazione.

Credo che la Nota potrebbe commentarsi da sola, in relazione agli argomenti e ai problemi sollevati nella “Premessa” a questo scritto. E' un testo di cui ho personalmente sperimentato l'efficacia, proprio nel senso di una “Introduzione allo studio della filosofia”, sia nelle Università che nelle Scuole medie superiori. Il testo è molto denso, scritto però con un linguaggio accessibile. Desidero qui solo fissare l'attenzione su alcuni punti che potrebbero stimolare a “pensare insieme”.

Il percorso tematico della Nota può venir suddiviso in due fasi. La prima concerne una concezione *allargata* di filosofia, per la cui precisazione conviene far riferimento alla Nota 65 del Quaderno 11, ove Gramsci annuncia l'avvento della “filosofia-politica-economia”, che sostituisce la filosofia pura o separata. Per questo vero e proprio mutamento di paradigma, essenziale è la teoria della “traducibilità”. “Se queste tre attività – scrive Gramsci in questa Nota del Quaderno 11 - sono gli elementi costitutivi necessari di una stessa concezione del mondo, necessariamente deve esserci, nei loro principii teorici, convertibilità da una all'altra, traduzione reciproca nel proprio specifico linguaggio di ogni elemento costitutivo”. Come è detto a chiare lettere, portatore di una filosofia ‘allargata’ non è più solo il filosofo professionale, ma una figura di estremo interesse che Gramsci chiama “filosofo occasionale” (sulla quale ci sarebbe molto da dire). Questa figura rappresenta a sua volta come un ponte rispetto al territorio vero e proprio della ‘filosofia allargata’ che è la “traducibilità” intesa come *estensione reciproca* di culture e linguaggi diversi. Scrive Gramsci (pensando a Lenin): “Un uomo politico scrive di filosofia: può darsi che la sua «vera» filosofia sia invece da ricercarsi negli scritti di politica” (Q 11 65 1493). In

questa prospettiva la gramsciana filosofia della prassi risulta ricca di *fonti* politiche ed economiche come determinati scritti, rispettivamente, di Machiavelli e di Ricardo. Si potrebbe qui osservare che probabilmente, per Gramsci, l'opera complessiva di Marx era già un'esemplificazione vivente di una osmosi tra filosofia, politica ed economia.

Rispetto alla Nota del Quaderno 11 ora citata, la Nota del Quaderno 10, che qui riproduciamo, ha un andamento diverso. Qui non si parla di "filosofia-politica-economia". Il triangolo è diverso: "filosofia-linguaggio-cultura". (Un esercizio prezioso potrebbe essere quello di mostrare la possibilità di traduzione reciproca dei due triangoli concettuali).

Lo sviluppo (seconda fase) della Nota mostra quali livelli di audacia teorica riesca a toccare la concezione relazionale e allargata di filosofia che Gramsci pone in atto.

Il punto di svolta è il passaggio dalla necessità del "raggiungimento collettivo di uno stesso «clima» culturale" – rispetto al quale emerge tutta "l'importanza della questione linguistica generale" – alla dimensione che secondo Gramsci compendia e nello stesso tempo estende l'ambito della problematica culturale: e cioè "l'impostazione moderna della dottrina e della pratica pedagogica".

Il caso della pedagogia – come già quello della filosofia – è esemplare per quello *sconfinamento relazionale* che Gramsci fa compiere a determinate categorie-chiave che finiscono per tessere una vera e propria *rete mobile* di concetti, la cui analisi richiederebbe la ricostruzione di una sorta di *atlante* di tutto il suo pensiero carcerario.

Il rapporto pedagogico investe, attraverso la scuola, il rapporto tra generazioni; ma il suo ambito è più vasto: esso concerne "la società nel suo complesso". La scuola che ha in mente Gramsci – il cui principio moderno è che "ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro" - realizza *in vitro* il modello di una società capace di promuovere un processo di superamento della opposizione "tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti" e addirittura, conclude Gramsci, "tra avanguardie e corpi di esercito". Arriviamo così al cuore della Nota, la cui formulazione può apparire, e certo è, sorprendente, ma anche oramai facilmente spiegabile: "Ogni rapporto di «egemonia» è necessariamente un rapporto pedagogico".

L'orizzonte politico e culturale del nesso egemonia-pedagogia è vastissimo. Gramsci ci tiene a evidenziarne la poliedrica dimensione "nazionale", "internazionale e mondiale". In conclusione della prima 'fase' della Nota, Gramsci aveva parlato di uno "stesso clima culturale", di una "unità sociale-culturale" a cui tende a conformarsi quella "molteplicità di voleri disgregati" che costituisce l'"atto storico" dell'"uomo collettivo". Nel passo che stiamo commentando, al quale abbiamo il titolo di "egemonia", Gramsci riprende il tema riportandolo al rapporto tra il "filosofo individuale" e l'"ambiente culturale" che il filosofo "vuole modificare". E' un rapporto dialettico, nel senso di quella pedagogia dialettica, che sollecita Gramsci

a una conclusione rilevante: l'ambiente culturale, egli dice, "funziona da «maestro»" e costringe il filosofo individuale a una "continua autocritica".

Il "filosofo individuale", nel modello gramsciano, non vive 'tra le nuvole', egli ha i piedi per terra, non in senso generico ma concreto. La terra in cui si muove è il "rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale". In questo senso Gramsci lo chiama "filosofo democratico", il quale prepara l'avvento di quello che lo stesso Gramsci altrove chiama "pensatore collettivo": espressione certo un po' vaga e misteriosa. Nella Nota 61 del Quaderno 15 (p. 1826), in uno dei punti più alti della sua idea della *trasformazione* presente-futura del concetto di filosofia – e insieme della *transizione* dall'eurocentrismo a un mondo brunianamente policentrico – Gramsci chiarisce abbastanza bene ciò che egli pensa:

Non è rilevante il fatto che tale nuovo movimento abbia la sua culla in opere filosofiche mediocri, o, per lo meno, non in capolavori filosofici. Ciò che è rilevante è che nasce un nuovo modo di concepire il mondo e l'uomo, e che tale concezione 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 col risultato di combinazioni ibride) il pensiero popolare, la mummificata cultura popolare.

Un commento puntuale di questo passo ci porterebbe troppo lontano, ma è evidente il nesso con l'egemonia-pedagogia e con il "filosofo democratico" che abbiamo or ora incontrato. Gramsci conclude la Nota 44 del Quaderno 10/II, dopo aver ricordato una condizione imprescindibile per l'esercizio critico del filosofo democratico - e cioè la "libertà di espressione e di pensiero" - con la denuncia del carattere evasivo ed anacronistico di chi voglia, al giorno d'oggi, difendere la figura di un pensatore solo soggettivamente o astrattamente libero:

Quando il «pensatore» si accontenta del pensiero proprio, «soggettivamente» libero, cioè astrattamente libero, dà oggi luogo alla beffa.

Possiamo ora finalmente leggere il nostro testo, oggetto del primo 'esercizio di lettura', cominciando con una sua 'sintesi schematica'.

#### A) Sintesi schematica della Nota 44 del Quaderno 10/II intitolata "Introduzione alla filosofia"

1. Posta la filosofia come concezione del mondo e
2. come lotta culturale per trasformare la «mentalità» popolare,
3. la questione del linguaggio e delle lingue «tecnicamente» deve essere posta in primo piano.
4. Linguaggio significa anche cultura e filosofia... al limite si può dire che ogni essere parlante ha un proprio linguaggio personale, cioè un proprio modo di pensare e di sentire.

5. Da questo si deduce l'importanza che ha il «momento culturale» anche nell'attività pratica (collettiva): ogni atto storico non può non essere compiuto dall'«uomo collettivo», cioè presuppone il raggiungimento di una unità «culturale-sociale».

6. Questo problema può e deve essere avvicinato all'impostazione moderna della dottrina e della pratica pedagogica, secondo cui il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo, di relazioni reciproche e pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro.

7. Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito.

8. Ogni rapporto di «egemonia» è necessariamente un rapporto pedagogico

9. e si verifica non solo nell'interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell'intero campo internazionale e mondiale,

10. tra complessi di civiltà nazionali e continentali.

11. Perciò si può dire che la personalità storica di un filosofo individuale è data anche dal rapporto attivo tra lui e l'ambiente culturale che egli vuole modificare, ambiente che reagisce sul filosofo e, costringendolo a una continua autocritica, funziona da «maestro».

12. Solo dove esiste questa condizione politica si realizza il rapporto di maestro-discepolo nei sensi più generali su ricordati e in realtà si realizza «storicamente» un nuovo tipo di filosofo che si può chiamare «filosofo democratico».

13. Quando il «pensatore» si accontenta del pensiero proprio, «soggettivamente» libero, cioè astrattamente libero, dà oggi luogo alla beffa.

## B) Trascrizione della Nota leggermente e ridotta e fornita di titoletti redazionali

### FILOSOFIA.

Il linguaggio, le lingue, il senso comune. Posta la filosofia come concezione del mondo e l'operosità filosofica non concepita più [solamente] come elaborazione «individuale» di concetti sistematicamente coerenti ma inoltre e specialmente come lotta culturale per trasformare la «mentalità» popolare e diffondere le innovazioni filosofiche che si dimostreranno «storicamente vere» nella misura in cui diventeranno concretamente cioè storicamente e socialmente universali, la questione del linguaggio e delle lingue «tecnicamente» deve essere posta in primo piano. Saranno da rivedere le pubblicazioni in proposito dei pragmatisti.

### LINGUAGGIO.

Pare si possa dire che «linguaggio» è essenzialmente un nome collettivo, che non presuppone una cosa «unica» né nel tempo né nello spazio. Linguaggio significa anche cultura e filosofia (sia pure nel grado di senso comune) e pertanto il fatto «linguaggio» è in realtà una molteplicità di fatti più o meno organicamente coerenti e coordinati: al limite si può dire che ogni essere parlante ha un proprio linguaggio personale, cioè un proprio modo di pensare e di sentire.

#### CULTURA.

La cultura, nei suoi vari gradi, unifica una maggiore o minore quantità di individui in strati numerosi, più o meno a contatto espressivo, che si capiscono tra loro in gradi diversi ecc. Sono queste differenze e distinzioni storico-sociali che si riflettono nel linguaggio comune e producono quegli «ostacoli» e quelle «cause di errore» di cui i pragmatisti hanno trattato. Da questo si deduce l'importanza che ha il «momento culturale» anche nell'attività pratica (collettiva): ogni atto storico non può non essere compiuto dall'«uomo collettivo», cioè presuppone il raggiungimento di una unità «culturale-sociale» per cui una molteplicità di voleri disgregati, con eterogeneità di fini, si saldano insieme per uno stesso fine, sulla base di una (uguale) e comune concezione del mondo (generale e particolare, transitoriamente operante – per via emozionale – o permanente, per cui la base intellettuale è così radicata, assimilata, vissuta, che può diventare passione). Poiché così avviene, appare l'importanza della questione linguistica generale, cioè del raggiungimento collettivo di uno stesso «clima» culturale.

#### PEDAGOGIA.

Questo problema può e deve essere avvicinato all'impostazione moderna della dottrina e della pratica pedagogica, secondo cui il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo, di relazioni reciproche e pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro. Ma il rapporto pedagogico non può essere limitato ai rapporti specificatamente «scolastici», per i quali le nuove generazioni entrano in contatto con le anziane e ne assorbono le esperienze e i valori storicamente necessari «maturando» e sviluppando una propria personalità storicamente e culturalmente superiore. Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito.

#### EGEMONIA.

Ogni rapporto di «egemonia» è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo nell'interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell'intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali. Perciò si può dire che la personalità storica di un filosofo individuale è data anche dal rapporto attivo tra lui e l'ambiente culturale che egli vuole modificare, ambiente che reagisce sul filosofo e, costringendolo a una continua autocritica, funziona da «maestro».

#### IL FILOSOFO DEMOCRATICO.

Così si è avuto che una delle maggiori rivendicazioni dei moderni ceti intellettuali nel campo politico è stata quella delle così dette «libertà di pensiero e di espressione del pensiero (stampa e associazione)» perché solo dove esiste questa condizione politica si realizza il rapporto di maestro-discepolo nei sensi più generali su ricordati e in realtà si realizza «storicamente» un nuovo tipo di filosofo che si può chiamare «filosofo democratico», cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale.

#### ATTENZIONE ALLE BEFFE!

Quando il «pensatore» si accontenta del pensiero proprio, «soggettivamente» libero, cioè astrattamente libero, dà oggi luogo alla beffa: l'unità di scienza e vita è appunto una unità attiva, in cui solo si realizza la libertà di pensiero, è un rapporto maestro-scolaro, filosofo-ambiente culturale in cui operare, da cui trarre i problemi necessari da impostare e risolvere, cioè è il rapporto filosofia-storia.

(Nota bene: Si ricordi di tenere presente il testo integrale della Nota, in Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, vol. I, pp. 398-400).

## ESERCIZIO DI LETTURA NR. 2

“Specialista + politico”  
 ovvero  
 Il nuovo tipo di intellettuale

### *Quaderno del carcere 12, dalle Note 1 e 2, Nota 3*

“Non-intellettuali – scrive Gramsci - non esistono [...] Ogni uomo [...] è un «filosofo», un artista, un uomo di gusto, partecipa di una concezione del mondo...”. La visione che Gramsci ha della storia è ispirata da questa convinzione, a dimostrazione dell'importanza che ha per lui il “senso comune” dei “semplici”, diverso ma non separato rispetto alla “cultura elaborata” degli intellettuali professionali, degli artisti ecc. Dalla necessità di una osmosi – processo estremamente arduo e complesso – tra senso comune e cultura, come tra masse popolari e intellettuali, risulta l'aspetto più originale del *comunismo* di Gramsci, riassumibile in quella che egli chiama la “unificazione culturale del genere umano”. Secondo lui i *tempi moderni* hanno reso attuale questa linea di tendenza, che è però in sé eminentemente contraddittoria. Dal mercato mondiale, di cui già parlava il giovane Marx, alla guerra mondiale, si è rafforzato e consolidato quel che una volta lo stesso Marx ha chiamato il “comunismo del capitale”. Il comunismo del proletariato

internazionale è evidentemente tutt'altra cosa: è il rovesciamento di quello del capitale, che perciò, da un punto di vista dialettico, ne è una premessa.

Quali sono per Gramsci i “tempi moderni”? In linea generale credo si possa assimilare la sua posizione a quella di Sartre, il quale parlava dell’“epoca di Marx”<sup>4</sup> nel senso di un periodo della storia non ancora concluso, e che perciò darà il *leit-motiv* alle vicende umane fino a che problemi e prospettive di questa non lasceranno il campo a una diversa “epoca”, caratterizzata da una “creazione filosofica” “sostenuta e illuminata” dalla “*praxis* che l’ha generata”. Una risposta più specifica trascende l’orizzonte marxiano e riconduce i “tempi moderni” a un “cattivo nuovo”, per usare un’espressione di Brecht che, in polemica con Lukàcs, lo contrapponeva al “buon vecchio”. Per semplificare possiamo dire che per Gramsci il “cattivo nuovo” (cattivo per le sue contraddizioni e le sue storture, ma pur sempre il “nuovo” da cui bisogna partire) è l’avvento di quel che egli chiama “americanismo e fordismo”. Se mettiamo tra parentesi il “fordismo” (che, quale modo di produzione, è oramai tramontato), resta l’americanismo: croce e delizia del ventesimo secolo e ancora (per quanto tempo?) del nostro.

Non è questa l’occasione per illustrare o discutere la concezione gramsciana dell’americanismo. Rispetto al nostro intento di esercizio di lettura della Nota 3 del Quaderno 12, qui ci basterà sottolineare come l’americanismo rappresenti una sorta di ‘modo di produzione culturale’ dei tempi moderni innescato dall’applicazione su larga scala (“di massa”) dell’organizzazione scientifica del lavoro e della produzione ideata da Friedrich Taylor (e adottata in primo luogo dalle industrie fordiste).

Il concetto di ‘modo di produzione culturale’ non è di Gramsci, ma credo corrisponda alla grande novità apportata negli Stati Uniti secondo lui dall’americanismo, che ben presto diviene un modello o comunque un punto di riferimento (anche sotto forma di rifiuto) per l’Europa e per il mondo. Sottolineiamo *culturale* nel senso che “americanismo e fordismo” – quale modernità = industrialismo - rappresenta sia lo sviluppo economico e tecnologico di temi e problemi discussi da Marx nella IV sezione del 1° libro de *Il capitale* (“Macchine e grande industria”), sia l’estensione del paradigma industriale all’organizzazione e al controllo della vita privata dei lavoratori, sia l’elaborazione intellettuale ed emozionale, e quindi culturale, dell’*american way of life* della moderna società di massa, in una dimensione che coinvolge insieme intellettuali e semplici.

C’è un livello di vita, un ambito della società civile, ove l’incontro tra intellettuali e semplici (a cominciare dai bambini) è realtà quotidiana: la scuola. E’ nella scuola che ha radice quello che abbiamo chiamato ‘modo di produzione culturale’, con tutte le sue contraddizioni, potenzialità e prospettive, sia positive che negative. Da questo punto di vista non sorprende l’insistenza di Gramsci sui problemi anche tecnici e sulle necessità di riforma dell’istituzione scolastica, come anche quella che può

---

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, in Id., *Critique de la raison dialectique*, vol. I, trad. ital. a cura di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 1982, pp. 18-19.

apparire una sua disinvoltura nel far affiorare questioni scolastiche in relazione a gangli vitali della “filosofia della prassi”, come del rapporto tra filosofia e politica.

Arriviamo così a un nodo complicato e contrastato della riflessione gramsciana su americanismo, modernità e industrialismo. Si tratta del fatto che la taylorizzazione sia del sistema produttivo che della vita sociale ha significato (e credo ancora significhi, *mutatis mutandis*) non solo un principio di dequalificazione e degrado dell’attività produttiva dell’operaio (Taylor, ricorda Gramsci, sognava di ridurre l’operaio a un “gorilla ammaestrato”), ma anche una “intellettualizzazione” complessiva del sistema produttivo e sociale, che non può non avere ripercussioni dirette e significative sulla vita culturale e politica degli operai. Sono molti i critici che hanno rimproverato Gramsci, per la sua sottolineatura di questi ultimi motivi, di ‘simpatie’ nei confronti del taylorismo (che pure egli chiama “cinico e brutale”). Ma non si tratta di simpatie – magari spiegabili con l’inurbamento di un provinciale sardo – bensì del fatto che la “taylorizzazione” della produzione, e della vita sociale e culturale, tocca gli aspetti più drammaticamente contraddittori, come anche le potenzialità più degradanti (messe in rilievo ad es. da Pasolini e Marcuse) o quelle più progressive o progressiste della società di massa. Gramsci parlava per l’appunto della necessità di “costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi di intellettuali” (Q 11, 12, 1385).

“Un progresso intellettuale di massa” non è certo cosa facile. Vediamo perché. Quel che per brevità possiamo chiamare processo di “taylorizzazione” presenta un’evidente differenziazione di classe. L’organizzazione scientifica del lavoro e della produzione, prospettata da Taylor, comporta l’analisi capillare e oggettiva delle due fasi essenziali del meccanismo produttivo: la progettazione e l’esecuzione. Per un operaio alla catena di montaggio (ma non solo per lui), la taylorizzazione progressiva dell’attività lavorativa significa anche la progressiva esclusione di qualsivoglia partecipazione alla fase di progettazione (ciò che costituiva un ancoramento intellettuale e creativo per l’operaio specializzato ai tempi dei consigli di fabbrica del “biennio rosso” torinese). Per un tecnico manageriale, cioè per un “intellettuale organico” prodotto dal nuovo industrialismo invece, la partecipazione diretta alla progettazione si accompagna al controllo sull’attività esecutiva (sua come degli operai). Si tocca qui con mano la genesi scientifica e tecnica della differenza di classe tra operai e intellettuali all’interno della fabbrica.

La grande sfida a cui Gramsci sollecita la classe operaia, e con essa l’intera stratificazione di massa dei subalterni, è di non regalare la centralità della conoscenza e dell’intellettualità, innescata dalla taylorizzazione, alla borghesia industriale, bensì di promuovere una battaglia politica – vera e propria lotta egemonica – per “approfondire e dilatare «l’intellettualità» di ogni individuo nel momento stesso che si cerca di “moltiplicare le specializzazioni e di affinarle” (Q 12 1 1517).

Emerge qui il compito ‘universale’ della classe operaia. Mentre per la borghesia il processo di intellettualizzazione di matrice tayloristica comporta una sempre più marcata “istruzione” di energie specialistiche e la diffusione di scuole di “formazione

professionale” funzionali al mercato, con un disinvolto radicale disinteresse per la “cultura” in senso generale, la classe operaia rivendica la necessità vitale di combinare lo “specialismo” e un consequenziale rinnovamento dei contenuti e metodi dell'*istruzione*, con la riproposizione su scala di massa del carattere “disinteressato” dell'*educazione* e della cultura, sia di base sia qualificata.

L’esercizio di lettura e di discussione nr. 2, alla quale invitiamo i lettori, e che abbiamo intitolato, con espressione gramsciana “Specialista + politico”, intende approfondire gli aspetti più direttamente intellettuali e scolastici - legati alla necessità di un temperamento armonico tra (nuova) scienza e (vecchio e nuovo) umanesimo - del grande compito politico e culturale, cioè della vasta “lotta egemonica” cui è chiamato il “filosofo democratico”, al quale abbiamo dedicato l’esercizio di lettura e discussione nr. 1.

#### A) Dal Quaderno del carcere 12, Nota 1

Quali sono i limiti «massimi» dell’accezione di «intellettuale»? Si può trovare un criterio unitario per caratterizzare ugualmente tutte le diverse e disparate attività intellettuali e per distinguere queste nello stesso tempo e in modo essenziale dalle attività degli altri raggruppamenti sociali? L’errore metodico più diffuso mi pare quello di aver cercato questo criterio di distinzione nell’intrinseco delle attività intellettuali e non invece nell’insieme del sistema di rapporti in cui esse (e quindi i gruppi che le impersonano) vengono a trovarsi nel complesso generale dei rapporti sociali. E invero l’operaio o proletario, per esempio, non è specificamente caratterizzato dal lavoro manuale o strumentale (a parte la considerazione che non esiste lavoro puramente fisico e che anche l’espressione del Taylor di «gorilla *ammaestrato*» è una metafora per indicare un limite in una certa direzione: in qualsiasi lavoro fisico, anche il più meccanico e degradato, esiste un minimo di qualifica tecnica, cioè un minimo di attività intellettuale creatrice), ma da questo lavoro in determinate condizioni e in determinati rapporti sociali. Ed è stato già osservato che l’imprenditore, per la sua stessa funzione, deve avere in una certa misura un certo numero di qualifiche di carattere intellettuale, sebbene la sua figura sociale sia determinata non da esse ma dai rapporti generali sociali che appunto caratterizzano la posizione dell’imprenditore nell’industria.

Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò; ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali (così, perché può capitare che ognuno in qualche momento si frigga due uova o si cucisca uno strappo della giacca, non si dirà che tutti sono cuochi e sarti). Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l’esercizio della funzione intellettuale, si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in connessione coi gruppi sociali più importanti e subiscono elaborazioni più estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante. Una delle caratteristiche più rilevanti di ogni gruppo che si sviluppa verso il dominio è la sua lotta per l’assimilazione e la conquista «ideologica» degli intellettuali tradizionali, assimilazione e conquista che è tanto più rapida ed efficace quanto più il gruppo dato elabora simultaneamente i propri

intelletuali organici. L'enorme sviluppo preso dall'attività e dall'organizzazione scolastica (in senso largo) nelle società sorte dal mondo medioevale indica quale importanza abbiano assunto nel mondo moderno le categorie e le funzioni intellettuali: come si è cercato di approfondire e dilatare l'«intellettualità» di ogni individuo, così si è anche cercato di moltiplicare le specializzazioni e di affinarle. Ciò risulta dalle istituzioni scolastiche di diverso grado, fino agli organismi per promuovere la così detta «alta cultura», in ogni campo della scienza e della tecnica. (La scuola è lo strumento per elaborare gli intellettuali di vario grado. La complessità della funzione intellettuale nei diversi Stati si può misurare obiettivamente dalla quantità delle scuole specializzate e dalla loro gerarchizzazione: quanto più estesa è l'«area» scolastica e quanto più numerosi i «gradi» «verticali» della scuola, tanto è più complesso il mondo culturale, la civiltà, di un determinato Stato.

## B) Dal Quaderno del carcere 12, Nota 2

Nella scuola attuale, per la crisi profonda della tradizione culturale e della concezione della vita e dell'uomo, si verifica un processo di progressiva degenerazione: le scuole di tipo professionale, cioè preoccupate di soddisfare interessi pratici immediati, prendono il sopravvento sulla scuola formativa, immediatamente disinteressata. L'aspetto più paradossale è che questo nuovo tipo di scuola appare e viene predicata come democratica, mentre invece essa non solo è destinata a perpetuare le differenze sociali, ma a cristallizzarle in forme cinesi.

La scuola tradizionale è stata oligarchica perché destinata alla nuova generazione dei gruppi dirigenti, destinata a sua volta a diventare dirigente: ma non era oligarchica per il modo del suo insegnamento. Non è l'acquisto di capacità direttive, non è la tendenza a formare uomini superiori che dà l'impronta sociale a un tipo di scuola. L'impronta sociale è data dal fatto che ogni gruppo sociale ha un proprio tipo di scuola, destinato a perpetuare in questi strati una determinata funzione tradizionale, direttiva o strumentale. Se si vuole spezzare questa trama, occorre dunque non moltiplicare e graduare i tipi di scuola professionale, ma creare un tipo unico di scuola preparatoria (elementare-media) che conduca il giovinetto fino alla soglia della scelta professionale, formandolo nel frattempo come persona capace di pensare, di studiare, di dirigere o di controllare chi dirige.

Il moltiplicarsi di tipi di scuola professionale tende dunque a eternare le differenze tradizionali, ma siccome, in queste differenze, tende a suscitare stratificazioni interne, ecco che fa nascere l'impressione di una sua tendenza democratica. Manovale e operaio qualificato, per esempio; contadino e geometra o piccolo agronomo ecc. Ma la tendenza democratica, intrinsecamente, non può solo significare che un operaio manovale diventa qualificato, ma che ogni «cittadino» può diventare «governante» e che la società lo pone, sia pure «astrattamente», nelle condizioni generali di poterlo diventare; la democrazia politica tende a far coincidere governanti e governati (nel senso del governo col consenso dei governati), assicurando a ogni governato l'apprendimento gratuito della capacità e della

preparazione tecnica generale necessarie al fine. Ma il tipo di scuola che si sviluppa come scuola per il popolo non tende neanche più a mantenere l'illusione, poiché essa si organizza sempre più in modo da restringere la base del ceto governante tecnicamente preparato, in un ambiente sociale politico che restringe ancor più l'«iniziativa privata» nel senso di dare questa capacità e preparazione tecnico-politica, in modo che si ritorna in realtà alle divisioni di «ordini» giuridicamente fissati e cristallizzati più che al superamento delle divisioni in gruppi: il moltiplicarsi delle scuole professionali sempre più specializzate studi è una delle manifestazioni più vistose di questa tendenza.

### C) Quaderno del carcere 12, Nota 3

Quando si distingue tra intellettuali e non-intellettuali in realtà ci si riferisce solo alla immediata funzione sociale della categoria professionale degli intellettuali, cioè si tiene conto della direzione in cui grava il peso maggiore della attività specifica professionale, se nell'elaborazione intellettuale o nello sforzo muscolare-nervoso. Ciò significa che se si può parlare di intellettuali, non si può parlare di non-intellettuali, perché non-intellettuali non esistono. Ma lo stesso rapporto tra sforzo di elaborazione intellettuale-cerebrale e sforzo muscolare-nervoso non è sempre uguale, quindi si hanno diversi gradi di attività specifica intellettuale. 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. Il problema della creazione di un nuovo ceto intellettuale consiste pertanto nell'elaborare criticamente l'attività intellettuale che in ognuno esiste in un certo grado di sviluppo, modificando il suo rapporto con lo sforzo muscolare-nervoso verso un nuovo equilibrio e ottenendo che lo stesso sforzo muscolare-nervoso, in quanto elemento di un'attività pratica generale, che innova perpetuamente il mondo fisico e sociale, diventi il fondamento di una nuova e integrale concezione del mondo. Il tipo tradizionale e volgarizzato dell'intellettuale è dato dal letterato, dal filosofo, dall'artista. Perciò i giornalisti, che ritengono di essere letterati, filosofi, artisti, ritengono anche di essere i «veri» intellettuali. Nel mondo moderno l'educazione tecnica, strettamente legata al lavoro industriale anche il più primitivo o squalificato, deve formare la base del nuovo tipo di intellettuale. Su questa base ha lavorato l'«Ordine Nuovo»<sup>1</sup> settimanale per sviluppare certe forme di nuovo intellettualismo e per determinarne i nuovi concetti, e questa non è stata una delle minori ragioni del suo successo, perché una tale impostazione corrispondeva ad aspirazioni latenti e era conforme allo sviluppo delle forme reali di vita. Il modo di essere del nuovo intellettuale non può più consistere nell'eloquenza, motrice esteriore e momentanea degli affetti e delle passioni, ma nel mescolarsi attivamente alla vita pratica, come costruttore, organizzatore, «persuasore permanentemente» perché non puro oratore – e tuttavia superiore allo spirito astratto matematico; dalla

tecnica-lavoro giunge alla tecnica-scienza e alla concezione umanistica storica, senza la quale si rimane «specialista» e non si diventa «dirigente» (specialista + politico).