

Dalla materia al pensiero. Il valore gnoseologico del lavoro in Simone Weil e Antonio Gramsci

Alessia Franco (Università di Bari)

This essay explores the gnoseological value attributed to manual labor in the thought of Simone Weil and Antonio Gramsci. Simone Weil conceives manual labor as a fundamental vehicle for accessing ontological truth, thereby promoting an integration between bodily experience and intellectual activity that facilitates a deep and authentic understanding of reality, while also denying any possible hierarchy between manual labor and intellectual work. Gramsci, within the framework of his theory of praxis, considers labor as an essential component of the historical-social process and the formation of individual consciousness, not only as a productive activity but also as an intellectual and creative act that contributes to the transformation of social and political reality. Both philosophers identify the body as the element that connects the merely productive and mechanical dimension of manual labor with its theoretical and ethical-practical dimension, even in a political sense.

Simone Weil; Antonio Gramsci; Work; Body; Philosophy of Praxis.

Introduzione

La riflessione sul valore gnoseologico del lavoro manuale rappresenta un tema di prima rilevanza nelle opere di Simone Weil e Antonio Gramsci. Questo saggio si propone di analizzare come entrambi i pensatori concepiscano il lavoro non riducendolo ad attività produttiva, ma intendendolo piuttosto come un processo intrinsecamente legato alla conoscenza e alla “formazione della coscienza di sé”, e pertanto dotato di una dimensione etico-pratica e teorica. Il concetto cerniera tra la dimensione meramente produttiva e meccanica del lavoro manuale e la sua dimensione teorica ed etico-pratica anche in senso politico è costituito dal corpo. In tale contesto il corpo, in diversi modi che questo saggio tenta di chiarire, viene considerato da Weil e Gramsci innanzitutto come uno strumento vivente del lavoro, il mezzo di cui necessariamente l’individuo si serve per svolgere l’attività lavorativa; ma anche come un veicolo di esperienza sensoriale e corporea che rende possibile l’integrazione tra l’attività meramente fisica e l’attività intellettuale.

1. *Il mondo come dura necessità*

Nelle *Lezioni di filosofia* Weil individua «il marchio del corpo sul pensiero»¹ in due fenomeni in particolare, vale a dire l'immaginazione e l'abitudine – che è il corrispettivo corporeo di ciò che la memoria costituisce per il pensiero. L'importanza che l'abitudine corporea ricopre per il pensiero emerge da un famoso passo dei *Quaderni* in cui Weil individua il segreto dell'imparare a scrivere – che è un atto propriamente intellettuale, nell'amministrazione cioè anche nella comprensione del linguaggio – nel mero esercizio della mano. Per apprendere l'alfabeto di una lingua straniera come il greco, non è sufficiente che il pensiero conosca il significato dei nuovi grafemi, ma è indispensabile che questi *penetrino nella mano* dello scrivente, fino al punto in cui questi sia abituato a scriverli, che questi pervengano alla sua mano con l'automatismo delle cose davvero conosciute.

«Il mondo è un testo a più significati, e si passa da un significato a un altro mediante un lavoro. Un lavoro a cui il corpo prende sempre parte, come quando si impara l'alfabeto di una lingua straniera, tale alfabeto deve penetrare nella mano a forza di tracciare le lettere»².

Indurre un'abitudine fisica a qualcuno equivale né più né meno che a fornirgli un addestramento, a sottoporlo a un apprendistato. Il condizionamento fisico del soggetto, per quanto sia un processo da quest'ultimo subito ed eventualmente con dolore e fatica, è allo stesso tempo un potenziamento delle sue possibilità di azione nel mondo: dopo esservi stato addestrato, un essere umano può essere in grado di svolgere determinati lavori che prima sarebbero risultati di molto superiori alle sue capacità, oppure per lui o lei semplicemente incomprensibili. La padronanza degli strumenti, la comprensione dei procedimenti, la conoscenza di tecniche e materiali, ma anche l'alfabetizzazione – nel senso della *lettura* specificato da Weil nel saggio scritto a Marsiglia nel 1941 dedicato a tale

¹ WEIL 1999, p. 31.

² WEIL 1988a, vol. 1, pp. 230-231.

nozione³ – al riguardo di codici, istruzioni, specifici linguaggi meccanici o tecnici, si conquistano tramite l'apprendistato e rendono possibile al lavoratore e alla lavoratrice di adempiere a determinati incarichi. Anche le numerose mansioni del lavoro parcellare a cottimo, spesso ridotte a pochi gesti meccanici che non richiedono intelligenza o presenza di spirito, possono essere svolte, com'è noto, anche da un gorilla: tuttavia, un gorilla debitamente ammaestrato.

Ricevere una determinata educazione è una condizione preliminare necessaria per svolgere determinati lavori, e non si deve erroneamente ritenere che ciò valga innanzitutto e per lo più per i lavori intellettuali o che richiedono particolare autonomia di giudizio o cultura in generale. Il punto filosoficamente rilevante, messo in luce pur con diverse tonalità in Gramsci e in Weil, riguarda anche i lavori meno qualificati e ha il proprio fulcro nella dimensione corporea di tale educazione: anche solo sostare un certo numero di ore in un determinato ambiente di lavoro, con determinate condizioni luminose e acustiche, sottoporsi a determinate posture e produrre determinati movimenti per quanto semplici e meccanici, richiede che il corpo sia stato addestrato a tali fini. Tutto questo vale in senso lato, come premessa generale di ogni azione matura e più o meno consapevole dell'essere umano sul mondo, ma zoomando sull'oggetto del nostro interesse vediamo che *a fortiori* vale per il lavoratore manuale e, ancor più da vicino, per l'operaio e l'operaia di fabbrica.

Il lavoro, anche manuale, è correlato alla dimensione educativa-gnoseologica in questo primo senso, più evidente e per così dire funzionale – occorre imparare a fare per poter fare. Ma è ancor più interessante filosoficamente leggere tale correlazione nella direzione contraria: il lavoro, anche – e in Weil soprattutto – manuale, ha in sé un proprio valore gnoseologico. Per il fatto di essere realizzato da un soggetto conoscente-agente, e che tale realizzazione comporti determinate condizioni del rapporto tra questi e il mondo materiale circostante, il lavoro stesso apporta a chi lo compie un significativo progressivo in termini di conoscenza⁴.

³ Si tratta del *Saggio sulla nozione di lettura*, comparso postumo sulla rivista «Les Études Philosophiques» nel 1946 (WEIL 1988b).

⁴ Per il valore del lavoro in ambito gnoseologico specificamente in Weil, cfr. anche RECCHIA LUCIANI 2020, pp. 36-38; e CAROFALO 2021, pp. 13-26.

Nel pensiero di Weil, la conoscenza cui l'essere umano perviene tramite il lavoro non è di mera natura tecnico-pratica, ma arriva ad investire la sfera ontologica, che rimarrebbe altrimenti inaccessibile all'uomo comune. Prima e a prescindere dal lavoro, l'essere umano non ha chiaro il proprio statuto ontologico, che può arrivare ad una maggiore definizione solo per il tramite di una – eventualmente sconvolgente e dolorosa – fuoriuscita dallo stato di autoreferenzialità del *cogito*. L'intelletto, il «me che pensa», può registrare solo le pulsazioni di tale pensare e ritenerle esauritive del proprio essere nel mondo, o perfino ritenerle più reali di questo – l'*ego sum, ego existo* che sembra più solido delle apparenze sensibili degli oggetti circostanti, e che anzi tra queste potrebbe essere l'unica cosa vera. La significativa tesi weiliana è che per l'essere umano «la possibilità di superare la propria autoreferenzialità [...] non passa per il confronto con la pienezza e l'onnipotenza di Dio»⁵ ma per la scoperta di una materia esterna che resiste, per l'accettazione di tale resistenza, che significa sottomissione alla necessità. Nei *Cahiers* leggiamo:

«Ideale. «Dal regno della necessità al regno della libertà» — No, ma da necessità subita a necessità su cui si opera metodicamente. e da costrizione *capricciosa* e *illimitata* (oppressione) a necessità *limitata*»⁶.

Si tratta dunque primariamente di distinguere la *vera* necessità, che è limitata e contro la quale si può porre la propria azione metodica, dall'apparente necessità prodotta dalla mera costrizione, ad esempio dall'arbitrio dei potenti, contro cui il metodo è inservibile. Sottomettersi alla costrizione illimitata equivale a sottoscrivere la propria oppressione: nessuna liberazione può scaturire da tale supina accettazione, quale si sperimenta inevitabilmente nel contrastare la materia.

L'occasione di tale incontro-scontro con la materia, che si rivela frustrante nella limitazione del potere dell'essere umano e che proprio per questo possiede un insostituibile valore veritativo, è fornita semplicemente dal lavoro.

⁵ CAROFALO 2021, p. 22.

⁶ WEIL 1988a, vol. 1, p. 132.

Per Weil il lavoro non è solo una via di conoscenza tra altre, ma è *la condizione fondativa* della dimensione gnoseologica dell'essere umano. Si intende in tale senso radicale il lavoro «assunto come pratica di “lettura” e cambiamento del mondo reale su cui [...] si interviene operativamente per modificare lo stato delle cose, in un'operazione insieme gnoseologica e ontologica»⁷. Se è lecito servirsi qui della distinzione⁸ tra la “prima” Weil cartesiana e la “seconda Weil” mistica, possiamo evidenziare come, negli scritti precedenti l'esperienza di fabbrica, il lavoro sia il ponte tra l'uomo e il mondo, e costituisca cioè la possibilità dell'azione umana creatrice e trasformatrice sulla natura. Negli scritti successivi alla “svolta mistica”, il lavoro perde il suo senso come autorealizzazione dell'umano e come esercizio di potenza intelligente sulla natura, e risulta piuttosto inteso come maledizione adamitica, *diminutio* della propria umanità, mutilazione svilente e perfino tortura. L'accettazione del lavoro così inteso costituisce per l'essere umano un analogo della rinuncia che Dio fa di sé stesso al fine di lasciare spazio all'esistenza del mondo (lo *Tzimtzum* della tradizione mistica ebraica): allo stesso modo l'essere umano deve ritrarsi da sé stesso, rinunciare all'illusione della sua onnipotenza e così porre le condizioni per la possibilità di una conoscenza reale di sé stesso e della realtà esterna alla sua coscienza. Il paradosso è che questa possibilità di padronanza del mondo in senso gnoseologico si costituisce attraverso la sottomissione dell'essere umano a quello stesso mondo sensibile, attraverso il riconoscimento e l'accettazione dell'obbedienza alle sue leggi, che sono in primo luogo quelle della necessità materiale, fisica, fisiologica. La percezione chiara della necessità e l'accettazione del dominio di essa sulla propria azione rendono chiari all'essere

⁷ RECCHIA LUCIANI 2020, p. 37.

⁸ Mi sembra importante sottolineare che qui intendo richiamarmi a tale distinzione, molto schematica, al solo fine di una maggiore chiarezza espositiva. Ritengo infatti, d'accordo con la letteratura più recente (cfr., tra altri e altre, CARO-FALO 2021, pp. 16-17, e BASILI 2015, pp. 1-13), che tra la “prima” e la “seconda” Weil siano molto maggiori le continuità che le discontinuità, e che pretendere di operare una cesura netta tra le due sia una scelta ormai filosoficamente – e filologicamente – difficile da sostenere, costituendo questo un «paradigma critico» ormai «obsoleto» (BASILI 2015, p. 1).

umano il limite reale della propria potenza e della propria libertà e il suo posto autentico rispetto al resto della natura e del mondo sensibile.

Il lavoro ha un ruolo chiave in questo passaggio dalla fantasia alla vera conoscenza, cioè dall'illusione della potenza alla sottomissione alla necessità. Esso è uno strumento di conoscenza fondamentale perché:

«se il mondo è un ostacolo, che conosciamo nella misura in cui ci scontriamo con esso, con la fatica di questo incontro, con la necessità che in esso si rivela, non basta, per comprenderlo realmente, avvalersi degli strumenti del pensiero»⁹.

Il mondo, come materia inerte cioè come necessità, si contrappone alla dimensione spirituale dell'essere umano, al suo essere pensante, e questo non può in quest'ultima veste arrivare a conoscerlo: la disomogeneità costitutiva del conoscente e della realtà conosciuta li rende reciprocamente incapaci di autentico disvelamento veritativo. La mera naturalità dell'essere umano, nel senso della riduzione di questi alla sua dimensione fisico-corporea, al groviglio delle sue pulsioni animali, alla sfera della sua fisiologia, sarebbe degradante della sua dimensione spirituale e intellettuale; viceversa, i soli strumenti astratti del pensiero non possono cogliere la verità del mondo sensibile senza la partecipazione attiva del corpo, inteso soprattutto come insieme di funzioni motorie e apparati sensibili e percettivi; inoltre, a rigore, senza quest'ultima partecipazione attiva, all'essere umano non sarebbe possibile neppure la cognizione di sé stesso.

2. Il corpo che patisce è il corpo che conosce

La partecipazione fisica, non più soltanto attraverso la passiva ricezione degli impulsi – la condizione dell'io senziente in quanto paziente – ma anche attraverso l'attività pratica di intervento sulla materia circostante, è il lavoro. Questo si dimostra allora strumento conoscitivo a tutto tondo, mediatore insostituibile tra la ricettività sensibile del corpo e la sua attività produttrice, il suo intervento pratico sul mondo. Il soggetto che conosce e che lavora, e che si pone verso il mondo sensibile come ricettore di percezioni e anche come produttore di trasformazioni, viene

⁹ CAROFALO 2021, p. 23.

trasformato dalla propria stessa apertura percettiva alle sensazioni e al lavoro stesso che compie. Quando il lavoro non consiste più nell'intervenire sulla materia per abitarla con lo spirito umano, darle forma intelligente, umanizzarla, ma è diventato quello degli schiavi delle fabbriche moderne, il contraccolpo sui soggetti diventa oppressivo e disumanizzante. Questo lavoro si manifesta come educazione, coercitiva e violenta, operata tramite la sofferenza corporea e spirituale, alla sottomissione alla materia. Non è più il rapporto produttivo tra essere umano e materia a mostrarsi come costitutivo della possibilità conoscitiva, ma è la nuova sperimentazione che il lavoratore fa di sé stesso come necessitato, condizionato dalla materia. Il lavoratore non si scopre demiurgo ma schiavo, incatenato alla macchina, sfinito dalla fatica: cozza contro il mondo, conoscendone l'intima verità necessitante, e per il tramite di quest'urto demoralizzante conosce sé stesso come essere limitato, soggetto a questa necessità. Scrive Weil:

«mediante il lavoro tutto l'essere si sottomette alla materia, è inchiodato ad essa. Vi sia o no sofferenza, c'è in ogni caso sottomissione [...]. Nel lavoro tutto è intermediario, tutto è mezzo – la materia, l'utensile, il corpo e l'anima»¹⁰.

In questi termini, ciò è vero per la “seconda” Weil, quella dei *Quaderni*, che ha già assunto la dimensione dolorosa e coercitiva del lavoro nella sua pienezza; la Weil del transito, quella operaia, iniziava a conoscere empiricamente, nella spossatezza del proprio corpo e nei momenti depressivi, la sensazione del suo «sfinirsi a vuoto», senza capirne il valore produttivo per l'essere umano. Il passaggio fondamentale è qui: con l'esperienza della fabbrica, Weil sperimenta come il lavoro sia sottomissione, ribaltamento tra l'essere umano e la materia; allora, la scoperta le risulta ripugnante, e il lavoro perde ai suoi occhi tutto il fascino che nutriva nei suoi sogni cartesiani giovanili, quando le appariva come attività libera di autoaffermazione dell'umano e di affermazione di questo sulla materia inerte. Il lavoro smette di apparirle umanizzazione della natura, e inizia ad apparirle per ciò che in effetti è: naturalizzazione – nel senso di appiattimento alla dimensione materiale, brutale – dell'umano. Ciò che Weil aveva scoperto con orrore e che l'aveva spinto a denunciare il lavoro

¹⁰ WEIL 1988a, vol. 3, p. 322.

come pratica deumanizzante e degradante, dopo la sofferenza della fabbrica si rivela come uno strumento di conoscenza: la realtà del lavoro manuale è proprio quella della sofferenza e della sottomissione alla materia, ma la cosa più intelligente da fare è sfruttare la scoperta di tale realtà per cogliere il senso vero delle cose. Una volta abbandonata l'illusione della potenza, l'essere umano cede davanti all'evidenza della necessità e coglie i veri limiti, e quindi la vera natura, della propria libertà.

L'essere umano subisce il lavoro come una pratica che lo opprime, lo comprime, lo limita, lo sfinisce, lo fa soffrire fisicamente e, tramite la riduzione di sé stesso a quello sfinimento e a quella sofferenza fisica, lo disciplina anche spiritualmente. Lo sforzo fisico ha l'esito di annichilire lo spirito e fiaccare il morale; scrive Weil: «se potessi essere tutti i giorni tanto poco nervosa e stanca, non sarei più infelice, in fabbrica»¹¹. L'essere umano, attraverso il disciplinamento violento della propria corporeità e la sottomissione del proprio essere vitale, biologico, corporeo alla necessità del lavoro – e soprattutto per via della sottrazione di quasi tutto il proprio tempo vitale, e l'immolazione di tutta la propria vita biologica ad una produzione che non gli appartiene e che non comprende – viene ridotto solo a questa dimensione. L'operaio viene privato delle dimensioni propriamente umane del suo vivere – il pensare, la libertà, il lavoro nel senso della creatività intelligente – e viene schiacciato sulle dimensioni più bestiali, animali, nel senso della mera sopravvivenza fisico-biologica. Scrive Weil tra un turno di lavoro e l'altro:

«Lo sfinimento finisce col farmi dimenticare le vere ragioni della mia permanenza in fabbrica, rende quasi invincibile la più forte tra le tentazioni che comporta questo genere di vita: quella di non pensar più, unico mezzo per non soffrirne»¹².

L'oppressione del corpo e la riduzione di sé stesso a corpo fanno imparare all'operaio che si deve subire anche la sofferenza morale e l'annichilimento spirituale. La mediazione del corpo, la sua forza nel resistere alla stanchezza e alla fatica, è così importante in questo processo che Weil scrive:

¹¹ WEIL 1994a, p. 37.

¹² Ivi, p. 35.

«Non sono tanto lontana dal pensare che la salvezza dell'anima di un operaio dipenda *anzitutto dalla sua costituzione fisica*. Non riesco ad immaginare come quelli che non sono robusti possano evitare di cadere in una qualsiasi forma di disperazione – ubriachezza, o vagabondaggio, o delitto, o vizio, o semplicemente, e assai più spesso, *abbrutimento*»¹³.

La sottomissione del corpo, attraverso la necessità materiale – la minaccia di restare senza salario e morire di fame – e la fatica spossante del lavoro manuale, è propedeutica all'annichilimento spirituale. L'essere umano, nell'esercizio di quella che dovrebbe essere una delle sue mansioni più tipicamente umane – il lavoro – è ridotto a un complesso di puri movimenti meccanici, cioè a una «bestia da soma»; nel suo tempo libero, il fine settimana o la sera, quando ha la possibilità di avere sollievo fisico dalla stanchezza e di sfogare altri impulsi meno tipicamente umani – mangiare, dormire, fare sesso, muoversi liberamente e piacevolmente ad esempio passeggiando –, solo allora può forse trovare qualche scampolo di tempo per «pensare» – l'altra attività propriamente umana, insieme al lavoro in senso creativo. Rendersi conto di tutto questo, assumere tutta questa sofferenza per ridimensionarsi rispetto alla potenza soverchiante e coercitiva della materia – cioè della natura – rende l'uomo conscio del proprio limite, che significa di sé stesso.

C'è un problema però in tutto questo, che Weil lascia aperto: la dimensione fondativa di questa gnoseologia compiuta, che inizia a delinearsi come una disgrazia negli scritti della fabbrica e solo nei *Quaderni* si configura infine come una disgrazia sì, ma indispensabile a conoscere la verità, riguarda solo gli sventurati e le sventurate oppressi dal *malheur* della condizione operaia. Il problema che resta aperto, dal punto di vista filosofico, è questo: se il lavoro – inteso *non* nella sua dimensione geniale creatrice, ma nella sua dimensione di oppressione e schiavitù – è la condizione della conoscenza vera, allora esso non è accessibile a tutta l'umanità. La filosofia del lavoro weiliana produce una nuova teoria della conoscenza, ma essa non è universalizzabile per tutta la specie umana: essa vale solo per gli ultimi, gli oppressi, gli operai e le operaie, e meglio ancora, solo per quanti, tra questi, arrivino non solo a conoscere bene la sventura ma a capirla, ad assumerla, ad accettarla, a sottomettersi ad essa.

¹³ Ivi, pp. 35-36, corsivi miei.

La modalità per eccellenza di accesso alla conoscenza del limite e quindi alla verità del rapporto essere umano/mondo si può cogliere solo in una vita di schiavitù, che viene accolta nella sua dimensione morale e così diventa illuminata: la verità è disposta solo per schiavi sapienti. Chi schiavo non è o, a maggior ragione, chi possiede schiavi su cui esercitare il proprio dispotismo, resta tagliato fuori dalla possibilità di conoscere il mondo: costui «è preda di desideri che non sono mai limitati dalla visione chiara della necessità»¹⁴ e vive nella stessa illusione e nello stesso delirio di onnipotenza di chi non ha ancora scoperto come la necessità riveli, in ultima analisi, lo stesso fondo dell'essere umano che vi è sottoposto.

Rilevare tale problema irrisolto permette di evidenziare due lineamenti fondamentali della teoria weiliana della conoscenza. In primo luogo, si deve osservare come la filosofia giunga, più o meno intenzionalmente, a materializzare e a storicizzare la dimensione gnoseologica, ancorandola a concrete condizioni di vita del genere umano in una determinata epoca, con determinate condizioni della produzione; ciò non è affatto banale in un'autrice come Weil, che tendenzialmente torna spesso a ricadere nell'essenzializzazione della classe operaia e nel delineare la condizione del proletariato come storica o «metastorica»¹⁵, specialmente dal momento in cui il lavoro stesso inizia per lei a configurarsi come maledizione adamitica e come sineddoche del male generale che l'essere umano deve subire durante la sua vita terrena. In secondo luogo, impostare in quei termini la questione della conoscenza equivale a sottrarre l'accesso a quest'ultima alla necessità dell'universalizzazione: senza una data esperienza, che è quella concreta del lavoro nella sua accezione

¹⁴ WEIL 2011, p. 92. Può servire sottolineare come la Weil delle *Riflessioni*, prima dell'esperienza di fabbrica, ritiene ancora che l'oppressione, come sottomissione alla materia, sia condizione di impossibilità di conoscenza e di libertà da parte degli esseri umani; per lei, in questa condizione di cecità o illusione si trovano sia gli schiavi che i loro padroni. È solo con l'accettazione della sottomissione, nella riflessione weiliana successiva all'esperienza di fabbrica, che gli ultimi diventeranno primi e avranno, rispetto a questi ultimi, un vantaggio in termini di accesso alla verità.

¹⁵ Accornero scrive che nel percorso del pensiero di Weil sulla condizione operaia, passando per i diversi registri dal riformistico all'utopistico, si può leggere «un processo di *depotenziamento*, di *destrutturazione* e di *destoricizzazione* della questione operaia» (ACCORNERO, BIANCHI, MARCHETTI 1985, p. 118).

fisica e materiale, la concezione di limite rischia di rimanere sconosciuta. Ciò conferisce all'approccio weiliano alla questione un carattere di particolare concretezza e sensibilità materiale che difficilmente si riscontra nel resto della produzione dell'autrice, e che pertanto risulta particolarmente prezioso.

3. *Il “concetto” e il “fatto” del lavoro nell'educazione*

Anche in Gramsci è possibile rintracciare i lineamenti di una tematizzazione del lavoro come fatto gnoseologico, con squillanti vicinanze a quella weiliana, sebbene secondo la sensibilità propria dell'autore e la sua formazione specifica, che rendono il suo discorso discosto da quello di Weil e per certi versi quasi complementare ad esso. Innanzitutto propongo di prestare attenzione alla nota 55 del *Quaderno 4*, a partire dalla quale possiamo dipanare una matassa tematica estremamente ricca. Qui, ragionando sul *Principio educativo nella scuola elementare e media*, Gramsci ricostruisce innanzitutto come in precedenza la scuola elementare fornisce ai bambini una educazione principalmente in due sensi: attraverso l'insegnamento della scienza, per introdurre i discenti alla «societas rerum», e dei diritti e doveri dei cittadini, per introdurli alla «società degli uomini». Qui in particolare:

«La «scienza» entrava in lotta con la concezione «magica» del mondo e della natura che il bambino assorbe dall'ambiente «impregnato» dal folklore: l'insegnamento è una lotta contro il folklore, per una concezione realistica in cui si uniscono due elementi: la concezione di legge naturale e quella di partecipazione attiva dell'uomo alla vita della natura, cioè alla sua trasformazione secondo un fine che è la vita sociale degli uomini»¹⁶.

Ancora scrive Gramsci che «questa concezione si unifica cioè nel lavoro, che si basa sulla conoscenza oggettiva ed esatta delle leggi naturali per la creazione della società degli uomini»¹⁷. I due elementi che compongono la concezione realistica oggetto dell'insegnamento elementare

¹⁶ GRAMSCI 1975, Q 4 § 55, p. 498.

¹⁷ *Ibidem*.

corrispondono ai due momenti – logici, non cronologici – della scoperta del rapporto con il mondo da parte del soggetto conoscente weiliano. In Weil il primo di questi momenti, la scoperta della “legge naturale”, non può essere però oggetto di un insegnamento scolastico, se non teoricamente – o meglio nozionisticamente: l’effettivo contatto con la legge naturale, cioè con le misure costrittive e coercitive operate sul soggetto dalla materia, può essere operato propriamente solo tramite l’esercizio pratico del lavoro.

Il secondo elemento indicato da Gramsci, cioè l’educazione del bambino e della bambina alla “partecipazione attiva” alla “vita della natura”, è per Weil il contenuto del secondo momento del suo rapporto epistemico soggetto-mondo, cioè appunto il lavoro nel suo esercizio pratico. Gramsci considera che i due elementi o momenti si integrino nella «concezione realistica» oggetto dell’insegnamento scolastico elementare, e contrappone il “realismo” di tale insegnamento, cioè anche la correttezza dei suoi contenuti e dei suoi metodi, alla concezione folkloristica, magica, propria del senso comune cui il bambino e la bambina sono esposti ambientalmente al di fuori della scuola¹⁸. È molto significativo, e presenta

¹⁸ Vale la pena qui richiamare alcuni passi weiliani sul radicamento, e in particolare quelli in cui la filosofa fa riferimento al nutrimento culturale e spirituale che, appunto ambientalmente, cioè per partecipazione spontanea, naturale e integrale, gli esseri umani ricevono fin da bambini all’interno delle collettività o comunità in cui hanno la ventura di nascere e vivere. In questo senso, il nutrimento spirituale che i soggetti ricevono tramite il proprio radicamento nella comunità, e che per Weil proviene ai vivi dalle generazioni che li hanno preceduti attraverso la trasmissione mediata dalle collettività stesse, è strettamente affine ai concetti di folklore e senso comune gramsciani. Tuttavia, nelle pagine dell’*Enracinement*, Weil considera tali contenuti della trasmissione ambientale come i «tesori spirituali» [WEIL 1973, p. 13] dei morti, senza prestare alcun interesse alla loro veridicità o alla loro consonanza o meno con le verità scientifiche. Anzi, al contrario: se tali contenuti possiedono una dimensione di verità, essa proviene loro più dal mezzo della loro trasmissione e dalla loro sorgente nel passato remoto che dal loro letterale significato. In questo senso, anche i rituali e i costumi godono per Weil di una dimensione veritativa, che non ha alcuna corrispondenza, né può averne, in una ricerca di giustezza o validità dei contenuti dal punto di vista “realistico”. Gramsci privilegia al contrario il “realismo” della conoscenza, o di una concezione del mondo più corretta e vera, e in ciò relega determinati contenuti,

con la filosofia weiliana una notevole consonanza, il fatto che i due momenti o elementi si integrino per Gramsci proprio nel lavoro. Questo si configura dunque come l'assunzione, da parte del soggetto, di una serie di conoscenze su come il mondo naturale funzioni, e poi l'asservimento di tali conoscenze ai fini pratici della società. In questo senso, il concetto di lavoro costituisce il punto di intersecazione dell'asse costituito dal mondo naturale come contrapposto all'essere umano e da quello costituito da quest'ultimo inteso in senso teleologico. Scrive Gramsci:

«L'educazione elementare si impenna in ultima analisi nel concetto e nel fatto del lavoro, poiché l'ordine sociale (insieme dei diritti e dei doveri) è dal lavoro innestato nell'ordine naturale. Il concetto dell'equilibrio tra ordine sociale e ordine naturale sulla base del lavoro, dell'attività pratica dell'uomo, crea la visione del mondo *elementare*, liberata da ogni magia e da ogni stregoneria e dà l'appiglio allo sviluppo ulteriore in una concezione *storica, di movimento*, del mondo»¹⁹.

Il lavoro dunque, oltre alla sua funzione pratica immediata, costituisce il punto archimedeo su cui il soggetto conoscente e operante – e si deve qui considerare il soggetto non in senso individuale, ma decisamente in senso collettivo – può fare leva per produrre e realizzare una concezione del mondo dinamica e realistica. Il lavoro, che è stato qui definito, con espressione tanto semplice quanto grave, come «l'attività pratica dell'uomo»²⁰, è ciò che permette all'ordine sociale di innestarsi nell'ordine naturale. La concezione *storica* e *in movimento* del mondo sembra non riferirsi, anche letteralmente, ad altro che al materialismo storico-dialettico; il progetto pedagogico gramsciano in senso generale sarebbe dunque da intendersi strettamente con la sua filosofia della praxis. Questo rende necessario che anche la proposta pedagogica gramsciana sia

per quanto tramandati dalla tradizione e trasmessi naturalmente dalle collettività di cui si è naturalmente parte, ossia per quanto parte del folklore e del senso comune, all'ambito della "magia", cioè della pseudoscientificità e della non correttezza. È chiaro che nella considerazione operata dai due autori si produce un salto dal piano strettamente epistemologico a quello, per così dire, morale, e che tale salto venga compreso e risolto dai due in modo profondamente diverso.

¹⁹ GRAMSCI 1975, Q 4 § 55, p. 498-499.

²⁰ Ivi, p. 499.

letta «nel quadro dell'intero pensiero di Gramsci colto in senso dinamico», vale a dire «nel lato critico della pedagogia della praxis, o meglio in questa intera filosofia vista dal suo lato formativo, di trasformazione del soggetto attraverso una lotta pedagogico-culturale contro il senso comune»²¹. Baldacci osserva come tra i nuclei di maggior rilevanza della nota in questione figurino il «criterio del principio educativo scolastico»²². Questo «è di natura storica-oggettiva». Illustra Baldacci:

«Il principio educativo non riposa su un'astratta natura umana – vuoi di genere biologico, vuoi legata a un'essenza trascendente –, bensì è immanente al concreto processo storico. Tale principio non può essere nemmeno il parto astratto e arbitrario di una singola mente, esso – per agire come una forza viva ed efficace – deve essere connesso a esigenze oggettive della situazione storico-sociale, alle sue tendenze dinamiche»²³.

Sarebbe astratto, per un filosofo solidamente formato nella migliore tradizione di ascendenza hegel-marxiana, considerare la questione pedagogica senza correlarla organicamente alla struttura materiale e dinamica dei processi sociali e storici della propria epoca – per altro, e come è noto, molta parte della riflessione gramsciana sul tema è rivolta direttamente e concretamente alla riforma Gentile della scuola italiana. Anche in tal senso si deve rilevare l'organicità della proposta pedagogica gramsciana rispetto alla sua concezione filosofica complessiva.

²¹ BALDACCINI 2017. Nella sezione dedicata al commento del *Quaderno 12 (Il Quaderno 12: le note sulla scuola e il principio educativo)*, pp. 235-251), Baldacci enfatizza come lo scopo dell'educazione sia educare alla fuoriuscita della subalternità, cioè formare alla possibilità di costituirsi come classe dirigente. L'accento che noi intendiamo porre sul passo specifico riguarda in generale la necessità di non separare il "principio educativo" gramsciano dalla sua filosofia e dalla sua proposta politica, tenendo strettamente presente la sua formazione marxiana e il suo orizzonte teorico storico-dialettico di riferimento.

²² BALDACCINI 2017, p. 242.

²³ *Ibidem*.

4. *Da attività pratica ad attività teorico-pratica*

I passi che abbiamo considerato appartengono ad un testo di prima stesura, che deve essere confrontato con il Testo C di seconda stesura, vale a dire la nota 2 del *Quaderno 12* – il quaderno tradizionalmente considerato nel suo complesso il caratteristico contributo di Gramsci alla disciplina pedagogica. Si presti attenzione al fatto che qui si legge una definizione diversa del lavoro come «l'attività teorico-pratica dell'uomo»²⁴, la quale «dà l'appiglio allo sviluppo ulteriore di una concezione storica, dialettica, del mondo, [...] a concepire l'attualità come sintesi del passato [...] che si proietta nel futuro»²⁵.

Il passaggio del lavoro da attività *pratica* dell'essere umano a sua attività *teorico-pratica* di per sé è di un'importanza teorica capitale. Frosini evidenzia che «dalla prima alla seconda stesura si riscontra uno spostamento di accento dal carattere pratico del lavoro al suo essere una mediazione concreta, effettiva, di teoria e pratica»²⁶. Per comprendere pienamente il senso del cambiamento intercorso tra la prima e la seconda stesura, Frosini suggerisce²⁷ di mettere in relazione i due passi considerati con la scrittura e la corrispondente riscrittura di un altro passo gramsciano, di poco precedente. Si tratta di un passaggio della nota 47 del *Quaderno 4* e del corrispondente Testo C di seconda stesura, la nota 34 del *Quaderno 11*.

Nel primo di questi passi, leggiamo:

«Si intende per scienza l'attività teorica o l'attività pratico-sperimentale degli scienziati? Io penso che deve essere intesa in questo secondo senso e che Engels voglia affermare il caso tipico in cui si stabilisce il processo unitario del reale, cioè attraverso l'attività pratica, che è la mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, cioè la cellula "storica" elementare»²⁸.

Corrispondentemente, nel testo di seconda stesura leggiamo:

²⁴ GRAMSCI 1975, Q 12 § 2, p. 1541.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ FROSINI 2009, pp. 453-455.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ GRAMSCI 1975, Q 4 § 47, p. 473.

«S'intende per scienza l'attività teorica o l'attività pratico-sperimentale degli scienziati? o la sintesi delle due attività? Si potrebbe dire che in ciò si avrebbe il processo unitario tipico del reale, nell'attività sperimentale dello scienziato che è il primo modello di mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, la cellula storica elementare per cui l'uomo, ponendosi in rapporto con la natura attraverso la tecnologia, la conosce e la domina»²⁹.

Si nota che anche da questo secondo confronto emerge un analogo spostamento di accento, «dall'identificazione della scienza con la pratica alla messa in rilievo dell'unità sintetica rappresentata dalla tecnologia»³⁰. Il lavoro e la scienza-tecnica rispondono dunque ad una medesima logica, all'interno del quadro filosofico complessivo rappresentato dal pensiero di Gramsci: le coordinate essenziali caratteristiche della filosofia della praxis sono tali da far rimarcare al filosofo sardo, come centrale nella definizione tanto del lavoro quanto della scienza, la coincidenza in essi della teoria e della pratica, come due elementi integranti e inseparabili dell'attività umana in senso intellettuale e tecnico-pratico. Da questo punto di vista, risulta accentuato il valore gnoseologico del lavoro – che abbiamo introdotto a partire da una nota carceraria di argomento strettamente pedagogico – come attività tipicamente umana e qualitativamente connotata dall'essere, innanzitutto, *sintetica*: cedere la visione del lavoro come mera esecuzione materiale per acquisirne una di lavoro come superamento sintetico di teoria e pratica costituisce un momento di maturità filosofica gramsciana di prima importanza. Dall'intersezione delle due paia di passi citati emerge che:

«L'idea della scienza come lavoro, e di questo come pratica, cede il posto a una concezione, assai più complessa, della scienza come tecnologia e del lavoro come sistema di produzione (laddove si precisa che lo scienziato è non solo ma anche un operaio)»³¹.

Vi è dunque una corrispondenza serrata tra l'attività intellettuale come lavoro e il lavoro tecnico-pratico come inclusivo *anche* della dimensione strettamente teorica. L'unità sintetica di pratica e teoria

²⁹ Ivi, Q 11 § 34, pp. 1448-9

³⁰ FROSINI 2009, p. 454.

³¹ *Ibidem*.

corrisponde alla generale e complessiva interpretazione gramsciana della filosofia marxista, e allo stesso tempo contraddistingue in modo caratteristico la dimensione teorica del pensiero del pensatore sardo. La riflessione teorica sul materialismo storico, che occupa Gramsci in carcere specialmente dal 1927 al 1929 e che viene svolta a partire da Marx (*Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel, Critique de la critique critique, Tesi su Feuerbach, Per la critica dell'economia politica*), Bucharin, Croce, Labriola, Mirskij, parte dal presupposto, alla fine confermato, che occorra fare i conti sia con la versione materialistica di Bucharin che con la revisione idealistica di Croce. Ad entrambe, Gramsci contrappone la lettura di Labriola, l'unico, a parer suo, ad aver sostenuto l'autonomia filosofica del materialismo storico. Quest'ultimo si delinea infine per Gramsci certamente con lo stesso carattere, difeso da Labriola, dell'autonomo statuto filosofico – e anzi come l'unica filosofia che possa godere appieno di tale autonomia. Il pensiero filosofico di Marx si pone come il primo – considerato l'unico precedente, per altro parziale, di Hegel – caso di sintesi dei «due momenti della vita filosofica, materialismo e spiritualismo»³². Lo straordinario valore che Gramsci attribuisce alla filosofia di Marx risiede nell'essere non ciò che Weil riteneva, con giudizio affrettato, un mero *materialismo*, ma come la sintesi finalmente adeguata di materialismo e idealismo. In Marx viene finalmente sanata la cesura che ha attraversato tutta la modernità: quella tra la cultura «alta» e cultura «bassa», tra filosofia e politica, tra teoria e prassi. Finalmente, per tramite dell'opera di Marx, si può compiere quella unità dei momenti teorici o spirituali con quelli pratici o materiali; unità che non si consuma certo in quella notte indistinta in cui tutte le vacche sono nere, ma in una sintesi dinamica e processuale, in un materialismo autenticamente dialettico, che incorpori anche il momento teorico per superarlo in una unità sintetica più alta, più piena, più vera. In questo senso, la concezione che Gramsci offre del lavoro come unità di teoria e pratica non è da leggersi in modo estemporaneo, ma in modo del tutto organico rispetto alla sua concezione filosofica complessiva.

³² GRAMSCI 1975, Q 4 § 3, p. 424.

5. *Il disciplinamento del corpo nella meccanizzazione del lavoro*

La concezione di lavoro proposta da Gramsci, anche per la qualità della propria organicità, potrebbe essere proposta come la soluzione ad alcuni dilemmi weiliani, e particolarmente di quelli che abbiamo visto emergere negli scritti relativi alla percezione-scienza e al lavoro come rispettive modalità del rapporto essere umano/natura. La proposta gramsciana di intendere il lavoro come una sintesi organica di teoria e pratica può risolvere l'apparente antinomia tanto gravemente sofferta da Weil tra la vocazione intellettuale dell'essere pensante e il lavoro meramente meccanico e automatizzato, considerato la negazione di questa e anzi la condizione della sua impossibilità. Anche il lavoro manuale e perfino quello parcellizzato della fabbrica fordista, per Gramsci, non può restare scisso dalla propria corrispondente dimensione teorica, per così dire a monte – nella stessa costituzione interna del lavoro come fatto umano storico-sociale – e a valle, nella considerazione specifica delle condizioni particolari concrete del lavoro. Per Gramsci infatti, queste ultime non hanno il nefasto esito di far cedere l'operaio di fabbrica alla tentazione «di non pensar più»³³, anzi. Nella nota 12, *Taylorismo e meccanizzazione del lavoratore*, del Quaderno 22, Gramsci prende ad esempio il «copista medioevale» per mostrare come troppo interesse e partecipazione attiva dell'intelligenza a determinati lavori, specialmente di ripetizione meccanica, finiscano per essere di ostacolo alla qualità dell'esecuzione. Alcuni lavori sono refrattari alla meccanizzazione e da ciò non deriva una maggiore qualità del lavoro in termini di impiego creativo dell'intelligenza, come supporrebbe Weil, ma lentezza e «deficienze». Nel caso dell'amanuense, che dovrebbe limitarsi a trascrivere dei brani in modo rapido e corretto, «l'interesse del lavoratore per il contenuto intellettuale del testo si misura dai suoi errori, cioè è una deficienza professionale»³⁴. Nel concreto:

«Il copista medioevale che si interessava al testo, mutava l'ortografia, la morfologia, la sintassi del testo ricopiato, tralasciava periodi interi che non comprendeva, per la sua scarsa cultura, il corso dei pensieri suscitati in lui dall'interesse

³³ WEIL 1994a, p. 35.

³⁴ GRAMSCI 1975, Q 22 § 12, p. 2170.

per il testo lo portava a interpolare glosse e avvertenze; se il suo dialetto o la sua lingua erano diversi da quelli del testo, egli introduceva sfumature alloglottiche; era un cattivo amanuense perché in realtà «rifaceva» il testo»³⁵.

Se il lavoro comprende una marcata componente manuale e meccanica, l'intervento creativo dell'esecutore è una carenza, e non un valore aggiunto. Gramsci non attribuisce tale carenza, nel caso del copista medioevale, soltanto alla sua "scarsa cultura" o in generale a mancanze individuali, ma ne identifica una causa esterna materiale: la caratteristica «lentezza dell'arte scrittoria medioevale»³⁶. Questa, anche per le proprie caratteristiche materiali concrete, è refrattaria alla meccanizzazione, a differenza del lavoro del tipografo contemporaneo che «deve essere molto rapido, deve tenere in continuo movimento le mani e gli occhi», e ciò contribuisce alla sua efficienza. Resta per i lavoratori incaricati di copiare dei testi, a mano come nel medioevo o servendosi dei caratteri tipografici, «lo sforzo [...] per isolare dal contenuto intellettuale del testo, talvolta molto appassionante (e allora infatti si lavora meno e peggio), la sua simbolizzazione grafica e applicarsi solo a questa»³⁷. Afferma Gramsci che si tratta dello «sforzo forse più grande che sia richiesto da un mestiere», come anche Weil sostiene nel suo *Saggio sulla nozione di lettura*, nell'osservare l'automatismo del comprendere (e dunque, almeno parzialmente, a interessarsi e prestare attenzione) da parte della persona alfabetizzata nello stesso atto istantaneo concreto dell'osservare le parole scritte. Tuttavia, per quanto tale sforzo sia tanto grave e costoso, esso può essere realizzato e, a detta di Gramsci, «non ammazza spiritualmente l'uomo»³⁸.

Qui l'interpretazione gramsciana si fa esattamente opposta a quella weiliana: è appunto il processo di meccanizzazione del lavoro, e di autonomizzazione di questo dal pensiero del soggetto, a rendere efficiente l'esecuzione e *allo stesso tempo* rendere libero il soggetto che esegue. Non sono questi, per Gramsci, due processi inversamente proporzionali come per Weil: secondo la pensatrice francese, all'accrescersi della rapidità dell'esecuzione e della sua autonomia dall'intervento intelligente

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

dell'esecutore, la facoltà di pensiero di quest'ultimo diminuisce; se la meccanizzazione del lavoro, e quindi la sua efficienza, aumenta, l'intelligenza dell'essere umano che lo realizza ne viene maggiormente mortificata. Per Gramsci, al contrario, le maggiori difficoltà per il lavoratore possono verificarsi quando questi è ancora non abituato al lavoro meccanizzato, e quindi impiega la propria attenzione vigile e la propria intelligenza per apprendere la tecnica di lavoro più efficace. Ma «quando il processo di adattamento è avvenuto», scrive Gramsci:

«si verifica in realtà che il cervello dell'operaio, invece di mummificarsi, ha raggiunto uno stato di completa libertà. Si è completamente meccanizzato solo il gesto fisico; la memoria del mestiere, ridotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso, si è «annidata» nei fasci muscolari e nervosi che ha lasciato il cervello libero e sgombro per altre occupazioni. Come si cammina senza bisogno di riflettere a tutti i movimenti necessari per muovere sincronicamente tutte le parti del corpo, in quel determinato modo che è necessario per camminare, così è avvenuto e continuerà ad avvenire nell'industria per i gesti fondamentali del mestiere; si cammina automaticamente e nello stesso tempo si pensa a tutto ciò che si vuole»³⁹.

Per Gramsci, l'automatizzazione dei movimenti ha il risultato di liberare l'operaio dalla concentrazione che gli sarebbe richiesta, per un lavoro somigliante, in fasi più arretrate dello sviluppo tecnico. L'accresciuta parcellizzazione del lavoro industriale, con la conseguente automatizzazione di certi movimenti, divenuti sempre più semplici e rapidi, sgombra la mente dell'operaio dalla necessità di offrire l'assenso della propria intelligenza a ciò che fa: in ciò, gli risparmia il coinvolgimento intellettuale nelle operazioni, di cui non è responsabile se non nell'esecuzione meramente meccanica e nei ritmi di questa, e anche il tempo – il fine di tale trasformazione del mondo della produzione industriale è proprio quello di accrescere la produttività, cioè rendere più rapido il lavoro a parità di prestazione. Gramsci ritiene che gli stessi industriali americani si siano resi conto di «questa dialettica insita nei nuovi metodi industriali». Scrive:

³⁹ Ivi, p. 2171.

«Essi hanno capito che «gorilla ammaestrato» è una frase, che l'operaio rimane «purtroppo» uomo e persino che egli, durante il lavoro, pensa di più o per lo meno ha molto maggiori possibilità di pensare, almeno quando ha superato la crisi di adattamento e non è stato eliminato: e non solo pensa, ma il fatto che non ha soddisfazioni immediate dal lavoro, e che comprende che lo si vuol ridurre a un gorilla ammaestrato, lo può portare a un corso di pensieri poco conformisti»⁴⁰.

Tale preoccupazione degli industriali è per Gramsci dimostrata «da tutta una serie di cautele e di iniziative “educative”», come il boicottaggio diretto e indiretto dell'attività sindacale e la politica persuasiva degli alti salari. Weil, come Gramsci, aveva rilevato le caratteristiche concrete della meccanizzazione del lavoro nell'industria fordista, riconoscendola come storicamente inedita, ma mentre la filosofa francese identifica in queste nuove condizioni di lavoro esclusivamente i germi di un accresciuto sfruttamento e di una degradazione dell'umano senza precedenti, l'ipotesi gramsciana è che la novità produttiva introduca anche degli elementi favorevoli ai lavoratori. La parcellizzazione e l'automatizzazione dei movimenti dei lavoratori semplificano il lavoro al punto da renderlo accessibile anche al famoso gorilla: ciò dimostra la superfluità del coinvolgimento intellettuale del lavoratore, che per ciò stesso è esonerato dalla concentrazione e dalla partecipazione attiva della sua intelligenza al processo produttivo. Scriveva Weil che, attraverso simili pratiche produttive, agli operai viene sottratta la possibilità di comprendere il proprio lavoro in senso globale e quindi di possederne una conoscenza teorica, ma soprattutto, attraverso la riduzione della loro attività stessa a ripetizione meccanica di pochi gesti stereotipati, essi vengono destituiti «di tutto quanto costituisce iniziativa, intelligenza, sapere, metodo»⁴¹.

La razionalizzazione del lavoro industriale con l'automatizzazione e ripetizione meccanica di pochi movimenti, secondo Weil, trasforma l'operaio in «bestia da soma»⁴², in quell'«animale da lavoro, [...] bestia ridotta ai più stretti bisogni fisici»⁴³ che è il solo modo, denunciato da

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ WEIL 2001, p. 145.

⁴² WEIL 1994a, p. 47; l'espressione ricorre anche altrove e, come «docile animale da soma», nella lettera all'ingegner Bernard del 31 gennaio (WEIL 1994b, p. 147.

⁴³ MARX 2018, p. 24.

Marx, in cui l'economia politica fosse in grado di intendere il lavoratore. Ne risulterebbe annichilita senza appello la dimensione intellettuale-spirituale. Per Gramsci invece, non è "gorilla" il punto focale dell'espressione, ma "ammaestrato":

«*Non esiste* lavoro puramente fisico e [...] 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»⁴⁴.

Ciò che per Weil era dunque condizione di una degradazione dell'umanità, per Gramsci è ancora conservazione dell'azione intellettuale creatrice umana, ma proprio per il tramite dell'automatizzazione dei gesti meramente fisici può essere ancor di più: svincolamento della dimensione intellettuale dell'essere umano dal mero sacrificio fisico del proprio tempo vitale alla catena di montaggio. Mentre il corpo esegue in modo automatico, la mente può pensare a ciò che vuole.

«La memoria del mestiere, ridotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso, si è «annidata» nei fasci muscolari e nervosi che ha lasciato il cervello libero e sgombro per altre occupazioni. Come si cammina senza bisogno di riflettere a tutti i movimenti necessari per muovere sincronicamente tutte le parti del corpo, in quel determinato modo che è necessario per camminare, così è avvenuto e continuerà ad avvenire nell'industria per i gesti fondamentali del mestiere; si cammina automaticamente e nello stesso tempo si pensa a tutto ciò che si vuole»⁴⁵.

Ovviamente l'emancipazione umana non può essere ridotta a svago mentale o fantasticherie – non è questa la tesi gramsciana, e non potrebbe esserlo, considerata la centralità che egli attribuisce alle funzioni corporee nel pieno sviluppo dell'umano. Tale emancipazione potrebbe realizzarsi pienamente, in senso integrale, in una società socialista. Tuttavia, resta fermo il differente giudizio sulle condizioni contemporanee del lavoro di fabbrica, che per Weil si caratterizza come mai prima nella storia da una scissione tra lavoro manuale e partecipazione intellettuale tutta volta ad

⁴⁴ GRAMSCI 1975, Q 12 § 1, p. 1516, corsivo mio.

⁴⁵ Ivi, Q 22 § 12, pp. 2170-2171.

abbrutire l'essere umano, mentre per Gramsci tale abbruttimento non è garantito dalle sole innovazioni tecniche della produzione, che anzi, possono favorire i lavoratori rispetto a stadi tecnici precedenti, più gravosi e meno favorevoli allo stesso dispiegarsi delle forze produttive. Occorre tuttavia tenere presente come le innovazioni tecniche rappresentate dal fordismo e dalla corrispondente dimensione ideologico-culturale ed etico-politica costituita dall'americanismo costituiscano i mezzi della riorganizzazione complessiva – cioè anche sociale, culturale, ideologica, di costume – della classe operaia ai fini della razionalizzazione del nuovo regime industriale analizzato da Gramsci. Tale riorganizzazione complessiva si opera anche attraverso il controllo, diretto e indiretto della corporeità operaia, dei ritmi vitali e perfino delle abitudini sessuali degli operai, al punto che si è parlato di una vera e propria «biopolitica fordista»⁴⁶. Gramsci si mostra del tutto conscio di come la riorganizzazione sociale in chiave fordista si realizzi non solo attraverso mezzi persuasivi come la politica degli alti salari, ma anche «gettando nell'inferno delle sottoclassi i deboli e i refrattari o eliminandoli del tutto»⁴⁷. Pertanto, non si deve ritenere che la sua analisi del fordismo e dell'americanismo pecchi di troppo ottimismo, o di abbaglio produttivista o esasperatamente svilup-pista come probabilmente Weil appunterebbe; tanto il filosofo sardo quanto la pensatrice francese, non mancano di evidenziare le brutalità, i

⁴⁶ MALTESE 2016, p. 116. Anche Nancy Fraser, nel ricostruire il conflitto tra produzione e riproduzione nell'epoca fordista, afferma che «produttività e redditività richiedevano una qualche forma di “biopolitica”, la formazione di una forza lavoro sana ed educata, integrata nel sistema, contrapposta alla rozza moltitudine rivoluzionaria» (FRASER 2017, p. 34).

⁴⁷ GRAMSCI 1975, Q 22 § 10, p. 2161. Una simile analisi è proposta da Silvia Federici al riguardo delle “streghe” della prima età moderna: esse rappresenterebbero lo stile di vita femminile refrattario alla normalizzazione della distribuzione sessuata dei lavori, e dunque un modello femminile difficilmente riducibile alle istanze sociali e strutturali del capitalismo nascente ai tempi delle *enclosures*. In quanto soggetti non funzionali allo stadio delle forze produttive del loro tempo, le streghe sarebbero state “gettate nell'inferno delle sottoclassi” o “eliminate del tutto” tramite la persecuzione fisica del *Malleus maleficarum*, mentre la loro sorte si rendeva, al tempo stesso, un monito per le altre donne affinché accettassero la normalizzazione nel nuovo ruolo e delle nuove funzioni sociali e produttive che si chiedevano loro (cfr. FEDERICI 2020).

rischi e i limiti di un modello realizzatosi sostanzialmente ai danni dei lavoratori e delle lavoratrici, pur rappresentando una serie di potenzialità, produttive, politiche e teoretiche, di cui il presente saggio ha tentato sia pur succintamente di rendere conto.

Riferimenti bibliografici

ACCORNERO, ARIS, 1985

Simone Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale, in ACCORNERO A. — BIANCHI G. — MARCHETTI A., *Simone Weil e la condizione operaia*, Editori Riuniti, Roma, pp. 83-130.

BALDACCI, MASSIMO, 2017

Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci, Carocci, Roma.

BASILI, CRISTINA, 2015

Simone Weil e la Grecia: storia di un'opera postuma, in «Res Publica Litterarum, Documentos de trabajo del grupo de investigación “Nomos”», Instituto Lucio Anneo Séneca, n° 2, pp. 1-13.

CAROFALO, VIOLA, 2021

Pensare in tempo di sventura. Saggio sulla filosofia di Simone Weil, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

FEDERICI, SILVIA, 2020

Caccia alle streghe, guerra alle donne, NERO, Roma.

FRASER, NANCY, 2017

La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo, Mimesis, Milano-Udine.

FROSINI, FABIO, 2009

voce «Lavoro» in G. Liguori e P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 453-455.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, edizione critica a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino.

MALTESE, PIETRO, 2016

Gramsci e la biopolitica in Maltese P. e Mariscalco D. (a cura di), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, Ombre Corte, Verona, pp. 111-130.

MARX, KARL, 2018

Manoscritti economico-filosofici del 1844, Feltrinelli, Milano.

RECCHIA LUCIANI, FRANCESCA ROMANA, 2020

L'Antigone, l'Elettra e il Filottete di Simone Weil, i racconti di una filosofa portatrice d'acqua in S. Weil, *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, il nuovo megalogo, Genova, pp. 7-67.

WEIL, SIMONE, 1973

La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana, Edizioni di Comunità, Milano.

EAD., 1994a

La condizione operaia Weil, SE, Milano.

EAD., 1994b

Lettere all'ingegnere Victor Bernard (gennaio-giugno 1936), in S. Weil, *La condizione operaia*, SE, Milano, pp. 139-176.

EAD., 1988a

Quaderni, 4 voll., Adelphi, Milano.

EAD., 1988b

Saggio sulla nozione di lettura, in S. Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1988a, vol. 3, pp. 407-415.

EAD., 1999

Lezioni di filosofia 1933-1934, Adelphi, Milano.

EAD., 2001

Prospettive. Andiamo verso la rivoluzione proletaria?, in S. Weil, *Incontri libertari*, a cura di M. Zani, Elèuthera, Milano, pp. 133-155.

EAD., 2011

Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale, Adelphi, Milano.