Homo faber: por uma antropologia filosófica gramsciana*

Raul Mordenti

Professor de Metodologia e História da Crítica Literária e de Teoria da Literatura na Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" (Itália)

* Texto apresentado no Convegno Antonio Gramsci, un sardo nel "mondo grande e terribile", Cagliari, 3 a 6 de maio de 2007. Publicado com a autorização do autor. Tradução de Edmundo Fernandes Dias. Revisão técnica: Daniela Mussi.

Homo faber: por uma antropologia filosófica gramsciana

Uma das principais questões de Antonio Gramsci girava ao redor da construção da hegemonia *enquanto ainda perdura* o poder do adversário. Para isso, buscava entender, entre outras coisas, "o que é o homem". O autor do artigo recoloca essa preocupação e as respostas de Gramsci para pensar o século XXI, com vistas a recuperar a vitalidade de seu pensamento no enfrentamento da incapacidade da classe operária em conduzir a termo sua hegemonia, em "uma época trágica, suspensa entre a necessidade de uma revolução e a impossibilidade de vê-la no horizonte".

Palavras-chave: Hegemonia; Antropologia filosófica; Antonio Gramsci

***Homo faber*: for a Gramscian philosophical anthropology**

One of the main issues of Antonio Gramsci's work was the construction of hegemony *while the adversary is still in power.* For this, he tried to understand, among other things, "what is the human being"(Álvaro, fiquei com dúvidas de como traduzir no context, optei por algo mais rebuscado). The article's author restates this concern and Gramsci's answers to think the 21st century, aiming to recover the vitality of his thought to face up the incapacity of the working class to successfully lead its hegemony, in "a tragic epoch, swinging between the need of a revolution and the impossibility of seeing it looming in the horizon".

Keywords: Hegemony; Philosophical anthropology; Antonio Gramsci

Premissa: posição do problema (iniludível)

Ao responder, em 2006, à enquete *Tempi moderni. Ciò che resta di Marx* Mario Tronti, ressalta a impossibilidade de seguir sustentando a centralidade revolucionária da classe operária. Isso se explica não por dados quantitativos – já que se admite que a classe operária, no mundo, cresce quantitativamente ao invés de diminuir – mas por um déficit de cultura, e mais precisamente pela falta de uma antropologia filosófica autônoma:

> Existe um limite na figura operária que não permitiu ao movimento operário emergir como sujeito alternativo, antagonista, capaz de substituir o capital na gestão da sociedade (...) ao mesmo tempo em que a figura do capitalista esteve radicada em uma longa tradição de classe hegemônica dotada dos instrumentos culturais para compreender o mundo, e capaz de gerir a sociedade e dotar-se de uma cultura que nasce no século XVI e produz ciência, arte e técnica. A figura operária não teve por trás de si esta gênese, é um produto

> que nasce da revolução industrial do Século XVIII e manteve uma longa história de classe subalterna (cf. CECCARELLI, 2006).[1]

O autor acrescenta, em sua resposta, que "Nem Marx, nem o marxismo desenvolveram uma antropologia filosófica 'operária', como o fizeram as grandes filosofias dos séculos XIX e XX em relação à 'burguesa'" (*Idem*).[2] Francamente, considero muito menos estimulante, e menos convincente, a sequência do raciocínio de Tronti, que vê no "ódio do trabalho assalariado" o possível "papel vitorioso da forma organizada da classe trabalhadora". O que importa, todavia, é que o problema seja colocado, com habitual e implacável lucidez, por um pensador marxista que, no passado, não foi certamente caracterizado pela atenção aos aspectos antropológico-culturais da autonomia da classe, quase sempre recusados ou vistos com desconfiança, como possível contaminação burguesa e intelectual, pela classe dos assalariados "pé-rapados" (Cf., sobretudo,TRONTI, 1966).

Poder-se-ia sustentar que burguesia e proletariado possuem modalidades históricas bastante diversas (e, por certos aspectos, especulares) para o nexo entre a preparação hegemônica e a duração do sistema próprio implantado. A burguesia passa por uma longa fase de incubação e preparação, através do longuíssimo outono da sociedade feudal e de seu sistema.[3] Essa longa preparação é expressa pela Revolução – tal como Gramsci escreve sobre a França

---

1 Os textos integrais das entrevistas de que trata a pesquisa podem ser consultadas no sítio www.centroriformadellostato.it.

2 "A figura operária (...) manteve uma longa história de classe *subalterna*". Cf. também a comunicação sustentada por Tronti para a celebração organizada pela Câmara dos Deputados por ocasião dos setenta anos da morte de Gramsci (TRONTI, 2006).

3 Assim às mesmas datas propostas por Tronti, "a partir do século XVI", poderíamos e deveríamos facilmente retroceder pelo menos aos séculos XIII-XIV, séculos italianos das Comunas.

e a Revolução francesa: "quando, em 1789, um novo grupo social aflora politicamente na história, este está completamente dotado de todas as suas funções sociais, e por isto luta pelo domínio da nação sem estabelecer compromissos essenciais com as velhas classes" (Q.12, §1, p. 1524).[4] Entretanto, se a preparação foi longa ou longuíssima, a plenitude do poder hegemônico da burguesia e de seu sistema é, contrariamente, relativamente breve: pouco mais de um século, do século XIX ao corte secular da crise do imperialismo e da Primeira Guerra Mundial.

O proletariado, por sua vez, conheceria uma fase de incubação relativamente breve (que se inicia no século XVIII), necessariamente seguida por uma longuíssima duração de seu sistema. Esta reflexão deveria ser suficiente (se possuísse um fundamento qualquer) para por em discussão, até a raiz, toda a modelagem jacobina do problema da "tomada do poder", ou seja, cada esquematismo apressado sobre o tema. Este deveria ser, pelo contrário, substituído por uma ênfase diversa, colocada precisamente sobre a necessidade de *acelerar a preparação,* de construir com urgência a hegemonia *antes* da "tomada do poder" (admitindo que essa expressão ainda tenha sentido) e, de todo modo, como sua pré-condição.

Mas não é precisamente esta a parte mais original e escandalosa do pensamento de Gramsci? Este não raciocina, justamente, sobre o problema da construção da hegemonia *enquanto ainda perdura* o poder do adversário? Parece-me, não por acaso, que as partes mais criativas dos *Cadernos* são aquelas nas quais a União Soviética não aparece a não ser como estímulo intelectual. Por outro lado, as passagens em que Gramsci atribui qualquer valor de prefiguração a essa experiência soam, francamente, as mais caducas e insustentáveis. Penso, por exemplo, no cruzamento que Gramsci tenta fazer entre o fordismo estadunidense e

4 Q.12, §1, p. 1524. Com a sigla Q., seguida do número do caderno e do parágrafo, citaremos Gramsci (1975).

certas formas de "fordismo vermelho" experimentadas na União Soviética, e não apenas (cf. CATONE, 1989 e 1989a).

Falando do novo marxismo do seu tempo, do leninismo (creio que assim se deva entender a perífrase que ele deve usar para escapar da censura), isto é, da filosofia que representa o "novo processo cultural (...) em que se unificam o movimento prático e o pensamento teórico (ou buscam unificar-se, através de uma luta teórica e prática)", Gramsci nota como "tal movimento tem seu berço em obras filosóficas medíocres" (Q.15, p. 1826). Porém, para ele isto não é relevante por que o que conta é que esta nova cultura não é mais reservada aos grandes intelectuais, aos filósofos profissionais, mas tende a tornar-se popular, de massa, com caráter concretamente mundial, modificando, ainda que com combinações híbridas, o pensamento popular, a mumificada cultura popular (*Idem*).

Poder-se-ia notar que, não por acaso, exatamente quando pensa segundo este ritmo amplo, quando enfrenta o problema filosófico (embora saibamos que é necessário desconfiar de todo encastelamento disciplinar do pensamento de Gramsci que é sempre, e em si, não apenas "miscelâneo", mas interdisciplinar, ou melhor, adisciplinar e anti-disciplinar), próprio, em suma, nos momentos em que se defronta com o problema que aqui chamamos "*antropológico-filosófico*", Gramsci *se contrapõe* ao que vem da União Soviética, ou seja, ao manual de Bukharin. Note-se: não quando fala da economia e de planejamento, não quando fala de política em sentido estrito (onde, pelo contrário, compartilha fortemente a polêmica antitrotskista do grupo dirigente soviético), mas exatamente e, sobretudo, quando fala da verdadeira raiz teórica do seu discurso sobre a hegemonia, quando tenta uma resposta à questão da filosofia (e de Giobbe) "que coisa é o homem?" (Ver Q.7, § 35, p. 883-886; Q.9, § 53, p. 1128; Q.10, § 54, p. 1343-6; Q.14, § 28, p. 1686 e *além*).

A questão que se deve colocar é a seguinte: pode o pensamento de Gramsci ajudar-nos a resolver o atraso histórico-teórico do

qual lamenta Tronti, um aspecto decisivo da incapacidade da classe operária em conduzir a termo sua tarefa em "uma época trágica, suspensa entre a necessidade de uma revolução e a impossibilidade de vê-la no horizonte?".

A questão, por sua natureza, não permite uma resposta culturalista, isto é, teoricista, por que é preciso tratar o nexo entre teoria e prática, filosofia e política, cultura e luta de classe. E, sobretudo, porque tal saída alternativa, no sentido já falado, da antropologia filosófica vigente, deve ser de tipo mundial, planetário. Além disso, ao abandonar de maneira crítica a concepção de homem e de mundo da burguesia, não se pode deixar de criticar (e em primeiro lugar!) o seu eurocentrismo fundante, ligado estreitamente à ontologia e ao logocentrismo – que precisamente os estudos culturais nos ajudaram a captar e compreender com maior profundidade, o que Antonio Gramsci não poderia fazer.

Francamente, esse me parece um nó teórico e político iniludível: toda esta sétima década desde sua morte parece-me estar se desenvolvendo sob o signo do uso de Gramsci por parte da cultura mundial e, de modo particular, por parte dos estudos culturais, dos estudos pós-coloniais, dos *Subaltern studies* e por último, mas não menos importante, do pensamento feminista "da diferença". Entretanto, se não quisermos reduzir este "uso" de Gramsci a mero pretexto (por vezes meramente lexical) se, pior ainda, não se quiser terminar por jogar tal "uso" *contra* Gramsci, reduzindo-o a um prestigioso homem de cultura, aceitável por todos porque não há mais nada a se fazer com relação à revolução do nosso tempo, então não se pode evitar a *substância teórica* das posições que hoje se apropriam de Gramsci no mundo. Tal substância, além das enormes diferenças que atravessam este campo de estudos, parece consistir em uma *crítica filosófica à ontologia e ao logocentrismo*, reconhecidos por todas essas correntes como o verdadeiro fundamento e estigma da metafísica identitária e do Sujeito ocidental.

Sujeito "maiúsculo", isto é, branco, masculino, burguês, exclusivo e excludente, o qual, por sua vez, funda e legitima o domínio ocidental-imperial sobre os discursos da cultura e sobre o mundo.

Esta posição filosófica deve, portanto, ser levada a sério e não pode, de maneira alguma, ser evitada. Bem entendido: pode ocorrer que a conclusão da pesquisa e do raciocínio seja e deva ser o reconhecimento de que Gramsci também pertence, enquanto pensador, à ontologia ocidental e que, portanto, seja necessário operar no interior da sua elaboração uma cesura, uma escolha, usando, por hipótese, apenas o Gramsci sociólogo da cultura e, neste sentido redutivo, como teórico da "hegemonia", rejeitando, pelo contrário, o Gramsci filósofo; como ele diria, "filósofo em ato", isto é, político revolucionário. Toda pesquisa verdadeira, e esta quer e deve sê-lo, está aberta aos dois resultados.

A tese que queremos sustentar é que, ao contrário, existe em Gramsci, ainda que *in nuce et in ænigmate,* isto é, de maneira não plenamente elaborada e desenvolvida, uma antropologia filosófica *absolutamente original em face à tradição filosófica do Ocidente.* Esta, na medida em que rompe precisamente com a ideia de homem e de Sujeito do Ocidente, e mesmo com uma boa parte do marxismo ossificado do século XX, consente pensar a hegemonia em termos totalmente novos, ou seja, a revolução. Em suma, queremos sustentar aqui que Gramsci pensa a hegemonia não *apesar* da sua filosofia, mas em estreita e direta dependência dela.

O nosso posicionamento

Levar a sério, como estamos empenhados em fazê-lo, a lição teórica dos Estudos culturais (retomo daqui em diante, sob esta definição genérica e bastante imprópria, toda a direção de estudos dos quais falamos antes, na qual se destaca, com muita clareza, o pensamento filosófico feminista "da diferença") significa, acima de

tudo, *posicionar-se*. Isso equivale a explicitar o ponto de vista parcial de quem fala, a partir do qual este ou aquele fala, já que na ausência de tal gesto seria inevitável conferir ao próprio discurso um nível *universal genérico abstrato*, a exemplo daquele desinteressado acadêmico, que por isto mesmo seria logocêntrico, metafísico, eurocêntrico e, portanto, legitimador do domínio.

Direi então que sou um comunista ocidental que fala das profundezas de uma derrota, talvez do ponto mais baixo atingido pelo movimento operário italiano na sua história, um ponto marcado exatamente, quase simbolicamente, pelo desaparecimento definitivo de qualquer referência à esquerda no partido que foi herdeiro do PCI de Gramsci e, por outro lado, do correspondente engessamento institucional e/ou sectário do que restava à sua esquerda. Em suma, talvez pela primeira vez de modo explícito e proclamado, a classe operária italiana se encontra privada de qualquer projeto político que unifique setores significativos da classe e grupos intelectuais de quadros e dirigentes, isto é, de um Partido: nunca foi assim, quero sublinhá-lo, nem mesmo sob o fascismo.

Exatamente esta situação, que configura um quadro político marcado, portanto, por uma total *subalternidade* ao capitalismo realizado, torna absolutamente atual, e totalmente referente a nós, a questão de Spivak a qual até alguns anos atrás fazíamos referência, com um levantar de ombros condescendente, apenas aos lugares "atrasados" do movimento mundial: "Pode o subalterno falar?"

"Pode o subalterno falar?"

A pergunta de se o subalterno pode falar ou não, constitui, a rigor, uma tautologia que esconde um problema (talvez *o*

problema). O subalterno, enquanto permanece subalterno e como tal, *não* pode evidentemente falar, porque o ser subalterno é definido precisamente como uma *ausência radical de autonomia*, que significa ausência de um ponto de vista próprio, de um discurso auto-centrado e posicionado a partir de si, portanto ausência, sobretudo, de palavra.[5]

Onde "palavra" significa tanto léxico quanto linguagem, os quais (novamente: o pensamento feminista nos ensinou) são permeados pelo domínio, usar a palavra de quem nos domina e do que nos domina não é falar. Creio que poderia ser esta a verdadeira definição de "subalterno": é subalterno quem não possui uma capacidade própria de palavra. Aqui, me permito dizer, Spivak é contraditória, quando define "subalterno" como "ser removido(a) os de toda linha de mobilidade social" (Spivak, 2007, p. 49). O contrário é verdadeiro: mesmo a "mobilidade social", perseguida individual ou corporativamente *dentro* da hierarquia das classes assumidas como imutáveis, é fator e sinal de subalternidade.

O polo oposto ao subalterno é evidentemente o *poder* (gramscianamente: o nó domínio/hegemonia), e como "subalterno" é ausência de palavra, "poder" é também (não gostaria de dizer acima de tudo) poder de linguagem e de palavra, o poder hegemônico de articular um discurso auto-legitimado, de instituir (em vantagem própria) um sentido, de *dar sentido* às coisas (ou melhor: de *impô-lo*) e de impor tal *narrativa política como "senso comum"* das massas. E Gramsci nos ensina que é justamente em torno do "senso comum" que se desenvolve a luta pela hegemonia entre as classes: é hegemônico quem encontra, controla e gere o senso comum; por isto tal narrativa política compartilhada é o lugar da hegemonia, um órgão seu, uma articulação decisiva da mesma.

---

5 "Pertencer à massa e possuir a palavra", é a definição mais gramsciana de intelectual revolucionário (que se deve, como é sabido, à pena de um padre florentino morto a mais ou menos quarenta anos).

Deste ponto de vista, não apenas as nações, mas também os poderes são práticas discursivas, *narrativas* ou, melhor dizendo, as "grandes narrativas" compartilhadas pelos subalternos são necessárias aos poderes, tanto quanto o são as polícias e os exércitos. Como Gramsci já viu lucidamente, mesmo na mais exclusiva, coercitiva e "dominante" das ditaduras, pelo menos as polícias, os exércitos e os membros dos aparelhos repressivos devem, de algum modo, estar "hegemonicamente" persuadidos pelo poder a que servem, isto é, devem compartilhar a narrativa do mundo proposto/imposto. Por isto as ditaduras precisam de heróis.

É chegado o momento no qual os revolucionários devem assumir o problema da construção do *sentido* como o mais decisivo dos problemas. Se não nos termos da produção de uma narrativa oposta e especular em relação à do poder (este é o grande e complicado tema do "contra-poder", sobre o qual não é possível discutir aqui e agora), ao menos como capacidade de *criticar* a narrativa do poder com a finalidade de livrar-se dela. Este gesto é a condição necessária da luta pela autonomia, isto é, para sair da subalternidade, do qual se origina toda liberação coletiva: é o gesto do movimento operário que ousa recusar a narrativa do capital, aquela pela qual a libertação passaria pela intensificação e pleno desenvolvimento da exploração do capital. É o gesto dos povos colonizados que compreendem como o "fardo do homem branco" é apenas uma narrativa que serve para carregar melhor todos os fardos sobre as costas do homem negro e da mulher negra. É o gesto de Lenin e de Malcolm X, do feminismo e da revolução cubana, dos movimentos de revolta juvenis e da Chiapas zapatista, etc.

Quando as relações de força são particularmente desfavoráveis ou absolutamente desesperadas (como nos nossos tempos) poderia bastar o gesto dos hebreus, obrigados a assistir aos proclames da Contra Reforma: fechar as orelhas com tampões de cera invisíveis. Provavelmente é exatamente isto que fazem os jovens de hoje;

talvez o seu melancólico e anoréxico silêncio seja uma forma de recusa primitiva, mas sensata e radical; quem sabe a única forma de oposição possível, hoje, para eles. Parafraseando um velho slogan extremista se poderia dizer: "Se não podes destruir teu patrão, ao menos não escute o que ele te conta". Seria possível reduzir a secular luta cultural-política entre as classes, entre os subalternos e o poder à sua essência? De um lado, os subalternos tentam, sempre, de todos os modos (compreendido aí o sonho e a religião) afirmar que um outro mundo é, não obstante, possível; por outro, o poder prega o contrário, que não há nada a fazer, que um outro mundo é absolutamente impossível, que "... de qualquer modo, minha senhora, uma vez no poder todos são iguais".

Deste ponto de vista, o êxito da experiência da *Rifondazione*[6] (simbolizado pelas reações de Bertinotti aos estudantes que o contestaram na Universidade "La Sapienza" de Roma) representa uma grande vitória *cultural*, antes que política, do poder, isto é, constitui um formidável fator de desorientação, desilusão, resignação dos subalternos (que se transmuta em passividade política).

A insuficiência da resposta fundada sobre a identidade e a não contradição

A negação da possibilidade de que o subalterno possa falar, fundada sobre o aparente bom senso da identidade e da não contradição ($A = A$; $A \neq B$; o subalterno é subalterno; portanto, não tem poder, então não está em condições de falar), não pode nos contentar, porque suprimiria radicalmente o próprio problema da revolução. Se o subalterno é por definição aquele que não pode falar, então o proletário também é, por definição, aquele que vivencia a redução do seu trabalho a mercadoria; e, assim como o

6 *Partito della Rifondazione Comunista*, fundado após a dissolução do Partido Comunista Italiano em 1991 (Nota do Tradutor).

subalterno não pode falar, as mercadorias não podem rebelar-se e, enfim, os objetos do sistema capitalista não são, e nunca poderão ser, os sujeitos da revolução. Dessa forma, confirma-se apenas que nem o princípio da identidade e da não contradição, nem as definições, podem ser usados para pensar o problema da revolução. De fato, na sua essência, o próprio problema da revolução poderia ser assim formulado: como pode um objeto tornar-se sujeito? E, sobretudo, como pode o (ex) objeto subalterno, que agora se torna sujeito revolucionário, fazer isso sem sair de si, isto é, sem desnaturar-se e contradizer-se, sem se tornar parte (subalterna!) do próprio poder que pretende abater?

Na falta de uma resposta a estas questões, a revolução permanece um absurdo, isto é, se assemelha ao Barão de Münchausen, que se agarra firmemente pelos próprios cabelos para não afundar. Para que a revolução seja pensável é, então, absolutamente necessário que se suponha no subalterno *um excedente* em face à própria subalternidade, uma irredutibilidade e, por consequência, uma não-identidade, uma vital *contradição interna à* subalternidade, a qual, para poder ser exprimida, deve ser pressuposta como existente e já capaz de viver enquanto ainda perdura o domínio. É útil falar, em outras palavras, de uma *dialética* da subalternidade e da opressão, se pudermos dispor de uma dialética não determinística, não idealística, não metafísica. Apenas tal pressuposição pode motivar a inaudita resposta que Gramsci fornece a mais inaudita das perguntas que um dirigente comunista jamais se colocou, uma pergunta aos limites do absurdo na concepção leninista do Partido e que Gramsci, pelo contrário, define como "questão teórica fundamental": "Apresenta-se uma questão teórica fundamental a este propósito: a teoria moderna [o marxismo, RM] pode estar em oposição aos movimentos 'espontâneos' das massas?" (Q.3, §48, p. 330-331).

A resposta que Gramsci oferece (e nenhum outro comunista depois dele o fará) é tão mais resoluta quando repleta de

consequências fundamentais para a teoria do Partido e para a própria ideia de revolução: "*Não podem estar em oposição*: entre teoria e movimentos existe uma diferença "quantitativa", de grau, não de qualidade; deve ser sempre possível uma "redução", por assim dizer, recíproca, uma passagem de um ao outro e vice-versa" (*Idem*. Grifos meus). Faz parte dessa ideia de Partido (que é também, com toda certeza, uma ideia de revolução) a exigência de uma contínua passagem "do *saber* ao *compreender* ao *sentir* e vice-versa do sentir ao compreender ao saber" (Q.4, §32, p. 451). Esta relação democrática, feita de reciprocidade, é o que, para Gramsci, conecta vanguardas e massas.

Se o subalterno fosse apenas tal, se fosse *ontologicamente* tal, estas questões e respostas não teriam evidentemente nenhum sentido e, pelo contrário, seriam de todo impensáveis. De fato, é notável que, não por acaso, as "perguntas de Gramsci", suas "questões teóricas fundamentais", permanecem completamente isoladas na teoria e prática do movimento comunista do século XX. O fato é que o sujeito coletivo da revolução pensada por Gramsci não é, e não pode ser univocamente determinado do ponto de vista da identidade. Vimos que toda definição identitária nega até mesmo a sua possibilidade de existência: "Toda definição é uma exclusão". Em Gramsci, a subjetividade é acima de tudo complexa, não coincidente com a identidade, e *no interior do próprio sujeito,* note-se, vivem muitas vozes que são continuamente reconduzidas a sínteses instáveis e provisórias de identidades sempre diversas, heterogêneas e em movimento (poder-se-ia talvez usar aqui também o mais produtivo dos conceitos críticos de Edward Said, o de "contraponto").

"Somos índios, mas não apenas...", disseram os zapatistas. Os subalternos gramscianos, os operários que ele *escutou* nos anos do *L'Ordine Nuovo*, os quadros proletários com os quais procurou construir o seu Partido, até mesmo os delinquentes meridionais que

encontrou no cárcere, não são nunca *tabula rasa*, mera passividade e ausência de subjetividade, não são apenas o "material" da história: são sempre também *algo mais*. É exatamente este *excedente* com respeito à mera subalternidade o motivo pelo qual, segundo Gramsci: "*o ponto de partida* deve ser sempre o senso comum, que é espontaneamente a filosofia das multidões às quais é preciso tornar homogêneas filosoficamente" (Q.11, §13, p. 1397-1398. Grifos meus).

Existe, de fato, "o espírito popular criativo", que Gramsci afirma ser a verdadeira base da sua pesquisa, a origem comum dos quatro temas singulares que propõe na carta a Tania de 19 de março de 1929, na qual anuncia pela primeira vez o projeto dos *Cadernos:* "No fundo, a quem bem observa, entre estes quatro temas existe homogeneidade: o espírito popular criativo, nas suas diversas fases e graus de desenvolvimento, está na base dos mesmos em igual medida" (Gramsci, 1965, p. 58-59). Também derivam evidentemente desse excedente os "Critérios metodológicos", de extraordinária importância para a história dos grupos subalternos, que Gramsci enuncia quase no início do *Caderno 25*, intitulado "Às margens da história (História dos grupos sociais subalternos)", escrito em 1934[7]: "*Todo traço de iniciativa autônoma* por parte dos grupos subalternos deveria ser *de valor inestimável* para o historiador integral" (Q.25, §2, p. 2283-2284. Grifos meus).

O trabalho humano como excedente não eliminável da subalternidade

Mas onde está, em termos *materiais*, o excedente de que falamos, a contradição dialética interna à subalternidade que andávamos buscando? Essa está, para Gramsci, na mais humana e generalizada das atividades, o *próprio trabalho*. É o trabalho visto nos seus

7 Trata-se de um "texto C", menos elaborado que o "texto A" correspondente, no *Caderno 3*, §14, p. 299-300.

dois aspectos estreitamente ligados: enquanto mediação entre homem e natureza, empossamento humano da natureza, e enquanto fundamento e raiz da unidade (tendencial) do gênero humano: o homem é um animal social e histórico porque trabalha, e trabalha *coletivamente*. Evidentemente, não tenho tempo de analisar aqui todas as numerosas passagens dos *Cadernos* (e mesmo antes, do *L'Ordine Nuovo*) em que Gramsci desenvolde essa visão do trabalho humano. Isso será feito em outro lugar, basta aqui, quase como um lembrete, algumas poucas citações de Gramsci:

> Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o homo faber do homo sapiens. Todo homem, fora da sua profissão realiza uma atividade intelectual qualquer, é um 'filósofo', um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção do mundo, tem uma linha consciente de conduta moral, contribui, portanto, a sustentar ou a modificar uma concepção de mundo, isto é, a suscitar novos modos de pensar (Q.12, § 3, p. 1550-1551).

Este §3 do *Caderno 12* é um "testo C", que, segundo Valentino Gerratana, deriva da reelaboração de um "texto A", precisamente do §51 do *Caderno 4* intitulado "Braço e cérebro":

> É necessário, pois, reconhecer que em toda profissão não se pode nunca excluir uma certa atividade intelectual e enfim que cada homem, fora da sua profissão realiza uma atividade intelectual qualquer, é um 'filósofo', participa de uma concepção do mundo, tem uma

> linha consciente de conduta moral, contribui, portanto, a mantê-la, a modificá-la, a criar novas concepções. Trata-se então de elaborar esta atividade que tem sempre um grau de desenvolvimento, modificando a [sua] relação com o esforço muscular em um novo equilíbrio (Q.4, § 51, p. 488-489).

Funda-se assim a mais revolucionária, escandalosa (e não escutada) das afirmações gramscianas: "*Todos os homens são intelectuais*" (Q.12, §1, p. 1516).[8] Tal afirmação é, por sua vez, fundada sobre o fato de que o trabalho produtivo humano contém *sempre* no seu interior germes de intelectualidade e cultura, ainda que possam ser reprimidos e deformados pelo domínio do capital sobre o trabalho vivo: "Em qualquer trabalho físico, mesmo o mais mecânico e degradado, existe um mínimo de qualificação técnica, isto é, um mínimo de atividade intelectual criativa" (*Idem, Ibidem*). As duas afirmações caminham juntas: todos os homens são intelectuais *porque* todos os trabalhos humanos contêm elementos de intelectualidade e, vice-versa, é a inteligência criativa do homem que torna inteligente e produtor de valor o trabalho humano (enquanto que o trabalhador como "gorila amestrado" permanece um desejo infame, irrealizado e irrealizável dos capitalistas). Assim, o trabalhador entendido como "homem ativo de massa" (cf. Q.11), pode passar, e continuamente e efetivamente passa, segundo Gramsci, da técnica como trabalho à técnica como ciência.

Para uma antropologia antissenhorial.

Ousar dizer que o trabalho humano (o trabalho produtivo e coletivo nas condições tecnológicas historicamente dadas e reais,

8 Ou também: "todos os homens são filósofos" (Q.8, §204, p. 1063).

não o trabalho idílico, individual, da caça-pesca-agricultura) é a própria raiz da humanidade *arruína completamente* o fundamento de toda a antropologia ocidental, que se funda sobre o limite fundamental entre os homens: a divisão social do trabalho. Recordar que historicamente a humanidade se separou de si mesma no seu interior, entre quem trabalha e quem, pelo contrário (exatamente porque pode gozar do excedente produzido por aquele trabalho) é *livre* para ser plenamente homem, é falar muito pouco desta ruptura fundante. Trata-se mais de uma antropologia filosófica, de uma concepção de homem, que Franco Rodano (1986) definiu como "antropologia senhorial" a qual sustenta e regenera, a cada dia, essa fratura, e que, por outra parte, se funda a partir dela.

Platão no *Górgia* define, uma vez por todas, para o Ocidente, a verdadeira liberdade, própria dos senhores e dos filósofos, em relação *de oposição* ao trabalho. No diálogo platônico, Sócrates está falando dos construtores de máquinas, lhes reconhece a utilidade, mas determina:

> Nem por isso deixarás de menosprezá-lo e à sua arte, e poderias mesmo, por troça, chamar-lhe mecânico [*bànauso*], como decerto não darias tua filha para casar-se com o filho dele, nem permitirias que teu filho tomasse a dele em casamento (PLATÃO, 1980, p. 198-199 [512d]).

O substantivo *banausìa* (do qual deriva *bànauso*) é definido no dicionário greco-italiano de Ricci como "trabalho manual; ofício (...) grosseria; mal gosto"; e o adjetivo como "de artesão; de operário; mecânico (...) vulgar; baixo; de mal gosto". Note-se também a

precisão quase racista de Platão no trecho citado do *Gorgia* quanto à necessidade de não fazer casar os próprios filhos com os dos filhos dos *bànausos*, isto é, de não mesclar o sangue das duas raças. Ainda mais rigorosa, e historicamente fundante de uma antropologia que dominou por séculos e milênios todo o Ocidente, é a posição de Aristóteles a respeito, que Vittorio Tranquili (1979) analisou em um livro extraordinário.[9]

Aristóteles escreve na *Etica Nicomachea* que "o próprio do homem", aquilo que o faz verdadeiramente tal, distinguindo-o de qualquer outro animal, é a sua parte racional, isto é, a atividade especulativa:

> Esta é de fato a atividade mais elevada, dado que o intelecto é em nós o princípio superior e refere-se às coisas mais excelsas entre aquelas passíveis de conhecimento (Aristóteles, 2009a, p. 429 [X, 1177a]).

Só esta atividade é, de fato, entre todas, ao mesmo tempo contínua, prazerosa, autossuficiente,[10] amável por si mesma, de todo livre "de finalidades ou preocupações extrínsecas" (*Idem*, 2009a, p.

9 Tranquilli (1979). A elaboração de Tranquili participa diretamente daquela mais geral de Franco Rodano e da *Rivista Trimestrale*. Veja-se também Rodano (1986), trata-se de uma aula dada à *SISPE* de Roma em 1968.

10 Neste a sabedoria difere também da *virtù*, as quais tem de tal modo necessidade de uma relação inter-humana para desenvolver-se. "No segundo posto devem-se enumerar as atividades conformes à qualquer outra *virtù*, que são as atividades humanas (...). Tais são as obras segundo a justiça, segundo a coragem, segundo a equidade nas trocas, o ajudar as necessidades dos outros, e similares: todas aquelas obras, em suma, que venham realizadas na observância de uma devida norma e medida. Estes vários modos de agir, com efeito, são todos humanos, e alguns desses procedem do corpo, assim que as respectivas virtudes incidem diretamente sobre as paizões. (...) Tais virtudes, então, são humanas enquanto conexas precisamente com tais elementos (...) A atividade especulativa, pelo contrário, é *separada*" (Aristóteles, 2009a, p. 433[X, 1178a]).

431 [X, 1177b]).[11] O trabalho, pelo contrário, é caracterizado no pensamento aristotélico pela necessidade e pela fadiga: "a operação especulativa, a única a permanecer de todo interna à racionalidade, não pode minimamente configurar-se como trabalho" (Tranquili, 1979, p. 28). A atividade especulativa é o exato *contrário* do trabalho, o qual é sempre ditado por um fim extrínseco e conaturalmente subordinado a ele. Quem sabe e quem usa não sabe fazer e, mais, *não deve* saber fazer. Aristóteles escreve na *Política* que o poder senhorial não consiste no "saber fazer", mas no "saber fazer uso": o saber fazer é próprio dos servos (cf. Aristóteles, 2009, [III]).

Por outro lado, o fazer, isto é, o trabalho humano, é de todo necessário exatamente para que possa ser garantida a atividade especulativa dos poucos (e, portanto, por tal via, a obtenção do nível da plena humanidade por parte de alguns homens). Aqui se desvela verdadeira e dramaticamente *a unidade do gênero humano,* uma unidade concreta, histórica e dialética (e nunca metafísica-abstrata ou idealista). Como escreve Gramsci, a única "natureza humana" que existe é aquela, sempre em devir, que resulta do "complexo das relações sociais", as quais ligam entre si os diversos grupos de homens em uma "unidade e dialética, não formal". Mas isto significa agora, segundo Gramsci que: "O homem é aristocrático *ao mesmo tempo* em que é servo da gleba, etc." (Q.7, §35, p. 885. Grifos meus). Poder-se-ia naturalmente prolongar aquele "etc." final da citação de Gramsci e dizer que o "o homem é capitalista *enquanto* é proletário", é "homem *enquanto* é mulher", é "subalterno *enquanto* é dominante" e assim por diante.

Eis então que uma contradição radical e insanável se coloca no próprio coração do homem, entendido como "animal político" (ou

11 "(...) para o homem, portanto, tal aspecto distintivo será a vida segundo o intelecto, dado que este é, principalmente, o homem. E esta vida será, por consequência, a mais feliz" (*Idem*, *Ibidem*, p. 433[X, 1178a]).

melhor: social[12]) (ARISTÓTELES, 2009, [I, 1253a]). O homem mede sua relação com a natureza através do trabalho (e a sociedade humana que é essencialmente fundada sobre este) mas, ao mesmo tempo e contraditoriamente, realiza-se de forma plena só enquanto é excluído, liberado precisamente, daquele mesmo trabalho (TRANQUILI, 1979, p. 35). Por outro lado, o sistema prático-ideal construído se configura não apenas por uma altíssima coerência teórica, mas também por uma perfeita circularidade, o que provavelmente explica seu extraordinário alcance histórico e infinita duração. Segundo as análises de Tranquili e de Rodano, desta concepção "senhorial" do homem e do trabalho a humanidade não se libertará por séculos, e a própria revolução do Cristianismo não terá êxito em fundar uma antropologia diversa, que seja plenamente capaz de resolver a ruptura originária aqui descrita. Por um lado, a humanidade entendida como especulação intelectual requer, para poder estar viva, a existência do trabalho alienado; por outro lado, exatamente dessa mutilação radicalizada da atividade laborativa (desprovida na raiz de toda humanidade) deriva a necessidade, para a humanidade associada, de construir *um outro lugar do trabalho,* um lugar residual da humanidade do homem, um lugar do belo e da liberdade como resgate do trabalho reduzido à *banausìa.* Se essa operação não é realizada a humanidade inteira se encontra de fato reduzida à animalidade a que foi reduzido o trabalho servil. Neste sentido, é a própria servidão que provoca a necessidade do senhor. E vice-versa.

Este lugar muito humano que representa ao mesmo tempo um efeito e um reforço da desumanização do trabalho tomou, mesmo na nossa tradição cultural, o nome de Cultura, de Arte, de Poesia (que, entretanto, como Benjamin viu pela primeira vez, não são

12 Também o homem é "animal político" (ou como Tranquili prefere traduzir: "animal social"): "mais que as abelhas e mais que qualquer animal que vive em rebanho" (ARISTÓTELES, 2009, p. 6 [I, 1253a]).

inocentes e também não podem ser olhados "sem horror"). Só escapamos de tal ordenação histórico-filosófica se começamos a pensar uma antropologia radicalmente *antissenhorial*, isto é, se reconhecemos escandalosamente no trabalho a humanidade do homem. E Gramsci começou a fazê-lo.

O trabalho como contradição é uma convocação real para a saída da subalternidade, presente não apenas difusamente em todos os lugares, mas também *internamente* ao sistema de produção capitalista, e de todo não eliminável. E, todavia, é uma contradição aberta, que pode não amadurecer, que pode, por assim dizer, permanecer latente e inoperante, na ausência de uma adequada iniciativa subjetiva. A decisão entre qual das identidades diversas e contraditórias, todas presentes no interior das massas populares, prevalece – se a "subalternidade" ou a "autonomia integral" – é, precisamente, o objeto de iniciativa e de conflito e, mais precisamente, é objeto da *política* (e, para os comunistas, representa a própria meta do seu querer ser partido, seu único e verdadeiro *programa*).

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Politica*. Roma-Bari: Laterza, 2009.

ARISTÓTELES. *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza, 2009a.

CATONE, Andrea. *Introduzione*. In: Baratta, G. e Catone, A. *Modern Time*: Gramsci e la critica dell´americanismo.Milão: Associate-Difusioni'84, 1989.

_____. Americanismo como modo de produzione. In: Baratta, G. e Catone, A. *Modern Time*: Gramsci e la critica dell´americanismo. Milão: Associate-Difusioni'84, 1989a.

CECCARELLI, Roberto. Lo spettro dell´era global. Tempi Moderni: Cio che resta di Marx. Ultima tappa di un viaggio nel marxismo italiano. *Il Manifesto*, 30 de mar., 2006.

GRAMSCI, Antonio. *Lettere dal carcere*, Turim: Einaudi, 1965.

_____. *Quaderni del Carcere*. Turim: Riuniti, 1975.

RODANO, Franco. Lezioni di storia "possibile". In: TRANQUILLI, Vittorio. e TASSANI, Giovanni. *Le lettere di san Paolo e la crisi del sistema signorile*. Genova: Marietti, 1986.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Perché il planeta? Un'autobiografia intellettuale. In ADAMO, Sergia. *Culture planetarie?* Prospettive e limite della teoria e della critica culturale. Roma: Meltemi, 2007.

TRANQUILI, Vittorio. *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*. Milano-Napole: Ricciardi, 1979.

TRONTI, Mario. L'uomo che ha afferrato il fulmine a mani nude. *Il Manifesto*, 18 apr., 2007.

_____. *Operai e Capitale*. Turim: Einaudi, 1966.