

## **La differenza italiana**

C'è chi parla, un po' accademicamente, di *Italian Theory* per indicare quel filone del pensiero filosofico-politico di casa nostra che ha posto al centro della sua riflessione la consustanzialità del conflitto, con la conseguente necessità di pensare un soggetto antagonista<sup>1</sup>. Si tratta di una vicenda lunga cinquant'anni, che va dal primo operaismo di Raniero Panzieri e Mario Tronti, quello che s'incardina intorno alla figura dell'operaio-massa delle grandi fabbriche, illuminato da un'intuizione che ribalta e scardina il rapporto tra capitale e lavoro: qui è il capitale a essere costretto a inseguire le lotte operaie, il principio (*in principio*) è la lotta di classe<sup>2</sup>; per passare al secondo operaismo di Toni Negri in cui si delinea l'emergere di un nuovo soggetto, l'operaio-sociale, dislocato lungo l'intero asse metropolitano, nella fabbrica diffusa<sup>3</sup>. Sempre negli stessi anni Negri intraprenderà quel cammino che lo condurrà oltre Marx, proprio a partire dalla lettura dei *Grundrisse* marxiani, oltre il Marx de *Il Capitale*<sup>4</sup>, fino a incontrare, arrivando così ai nostri giorni, il post-strutturalismo francese. Con tutte le rotture di percorso, teoriche e affettive, possibili e immaginabili. Così, ad esempio, Tronti ha recentemente riletto le vicende sociali e politiche degli anni Settanta:

L'operazione di seppellire con disonore il Novecento, inaugurando un nuovo modo di fare politica, è venuta agli immaginosi contestatori degli anni Sessanta-Settanta ed è stata realizzata dai fattivi conservatori degli anni Ottanta-Novanta. Emerge lì e si impone dopo la figura dell'individuo sovrano, quando fin lì era sovrano il popolo, sovrano lo Stato, sovrana la nazione, entità collettive, dove la sovranità può incarnarsi, nella storia, ed esprimersi, nella politica<sup>5</sup>.

*Italian Theory* allora come espressione propria e specifica della *differenza italiana*<sup>6</sup>. E della differenza italiana (con particolare attenzione alla più recente riflessione di Negri) e della possibilità di allargare e integrare lo scenario del conflitto al di là dell'antagonismo sociale, includendo altri piani – di genere, di razza, di specie fino al livello ecologico – si proverà a parlare nelle pagine seguenti.

## **Comando imperiale e macchina antropologica**

Cominciamo col dire che Negri è stato uno degli autori che maggiormente ha tematizzato le nozioni di biopotere e biopolitica elaborate da Michel Foucault. Secondo il pensatore francese il potere e la

---

<sup>1</sup> Cfr. Dario Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012.

<sup>2</sup> Come riferimenti minimi: Raniero Panzieri, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1976 e Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1971.

<sup>3</sup> Cfr. Antonio Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, a cura di P. Pozzi e R. Tommasini, Multhipla, Milano 1979.

<sup>4</sup> Cfr. Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, Milano, Feltrinelli, 1979. Si tratta delle lezioni tenute all'*Ecole Normale Supérieure* di Parigi, nel 1978.

<sup>5</sup> M. Tronti, *Per la critica del presente*, Ediesse, Roma 2013, p. 131. Lo stesso Tronti, in altro contesto, propone una lettura, in chiave teologizzante: «La differenza tra me e Toni Negri non è tanto riconducibile a Spinoza o Hobbes, è piuttosto di altro tipo. Toni mantiene il paradigma escatologico, io invece assumo il paradigma katecontico» (Id., *Noi operaisti*, DeriveApprodi, Roma 2009. Sul *katechon*, il potere che trattiene e contiene, cfr. Massimo Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013. Per una riflessione alternativa al revival teologico-religioso cfr. A. Negri, *Il lavoro di Giobbe*, Sugarco, Milano 1990. Restando ferma un'idiosincrasia nei confronti della mistica (ad es.: «il misticismo puzza sempre di padrone», in A. Negri, *Macchina tempo*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 324).

<sup>6</sup> Su questo tema vedi anche: A. Negri, *La differenza italiana*, Nottetempo, Roma 2005, in cui l'autore descrive il processo che va «dall'affermazione *separatista* della differenza a un'affermazione *costituente* della medesima» (p. 18); vale a dire che in tale transizione la differenza «si mostra come creativa, è il passaggio che riconduce l'incubo al sogno e il sogno a un progetto di vita» (p. 27).

politica odierni divengono *biopotere* e *biopolitica* in quanto mirano a farsi carico e a porre sotto controllo la vita stessa della specie umana attraverso specifiche tecnologie di governo (occupandosi della salute e delle malattie, della regolamentazione degli indici di natalità e mortalità, ecc.). Il potere non è mera istanza repressiva, ma un apparato che produce individui sociali attraverso pratiche di disciplinamento dei corpi e regolamentazione delle popolazioni. Detto diversamente,

si potrebbe dire che al vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte»<sup>7</sup>.

E Foucault ricorre spesso nelle pagine di *Impero*, il primo volume della trilogia di Hardt e Negri, come colui che ha consentito di cogliere con chiarezza un passaggio fondamentale nell'analisi delle forme sociali attuali: la transizione dalla *società disciplinare* alla *società del controllo*<sup>8</sup>. Infatti l'intera opera si fonda – secondo una procedura già operaista – sulla considerazione che il capitalismo e la sovranità imperiali per sopravvivere hanno la necessità, tutta parassitaria, di controllare e appropriarsi della creatività e della produttività della vita sociale, *primum movens* dello sviluppo capitalista.

Percorrendo la nozione foucaultiana di biopotere e biopolitica lungo un'altra direttrice, Giorgio Agamben è giunto a esiti più interessanti per il discorso che stiamo trattando. Ci riferiamo in particolare al concetto di *macchina antropologica* (il rimando va soprattutto alla distinzione - risalente all'antica Grecia - tra *bios* e *zoè*: la vita specializzata, da una parte, e la nuda vita indifferenziata, dall'altra), vale a dire al dispositivo in base al quale avviene la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale e umano/inumano. L'umanità viene così definita attraverso la sottrazione e l'esclusione di ciò che, pure appartenendo alla vita, e alla vita stessa dell'uomo, non è reputato umano<sup>9</sup>. Ciò induce a due brevi, iniziali considerazioni: la prima è che l'uomo prima di essere un produttore e un lavoratore è un prodotto e un lavorato (con buona pace dell'operaiismo); secondariamente osserviamo che l'uomo fa l'uomo separandosi dall'animale (un animale, si badi bene, che risiede fuori, ma anche dentro l'essere umano).

Ma il comando imperiale non si limita a definire e governare la vita umana, filtrandola attraverso la macchina antropologica, bensì estende i suoi apparati di controllo e amministrazione nei confronti della vita presa nella sua totalità: specie animali non umane, sementi e colture, interi ecosistemi, fino alla stessa Terra e allo spazio. Quello che sta avvenendo non è altro che la conversione di tutti questi elementi all'interno degli ingranaggi dell'apparato mondiale di produzione e commercializzazione. Recentemente Rosi Braidotti ha parlato di zoo-proletariato, per indicare lo sfruttamento animale, sin dall'antichità, per i lavori più faticosi, come schiavi naturali e come materia prima in molti settori merceologici. A partire da ciò, è quindi possibile riconoscere i profondi legami vitali che connettono l'uomo alle altre specie animali (la vita non è «proprietà esclusiva e diritto inalienabile di una sola specie, quella umana»<sup>10</sup>), provando a ribaltare un quadro storicamente determinato, per sostenere, in contrasto al regime imperiale vigente, una svolta zoe-egualitaria in grado di tracciare

un nuovo contesto politico, (...) un progetto affermativo in risposta alla mercificazione della vita in tutte le sue forme, che rappresenta la logica opportunistica del capitalismo avanzato<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Michel Foucault, *La volontà di sapere*, trad. it. di Pasquale Pasquino e Giovanna Procacci, Feltrinelli, Milano 1988, p. 122.

<sup>8</sup> Cfr. Michael Hardt e Antonio Negri, *Impero*, trad. it. di Alessandro Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, p. 38: «Per molti aspetti, l'opera di Michel Foucault ha preparato il terreno all'analisi del funzionamento concreto del comando imperiale»...

<sup>9</sup> Cfr. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>10</sup> Rosi Braidotti, *Il postumano*, trad. it. di Angela Balzano, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 68.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 79.

Dal canto loro Negri e Hardt, in *Impero*, dichiarano di concordare – come fa appunto Rosi Braidotti – con le analisi di Donna Haraway che, seguendo l’asse spinoziano, «insiste sulla necessità di abbattere le barriere che abbiamo eretto tra l’umano, l’animale e la macchina»<sup>12</sup>, ma sembra che non traggano da tale discorso tutte le conseguenze necessarie.

## L’oggetto ecosofico

Proviamo ad allargare il discorso dalla questione strettamente animale a quella ecologica. Si osserva subito che la Terra non può essere considerata una sfera d’interesse incasellata accanto ad altre, in quanto costituisce lo sfondo immanente su cui si stagliano tutte le altre. Noi, insieme agli altri viventi, condividiamo le sorti del pianeta che abitiamo, da esso dipende, fino in fondo, la vita nostra e di tutto il resto.

Non basta: va dichiarata l’interrelazione fra i vari piani. «La crisi ecologica» ha scritto lucidamente Guattari «rinvia a una crisi più generale del sociale, del politico e dell’esistenziale»<sup>13</sup>. Tale riconoscimento rende necessaria una messa in gioco radicale dei modelli di riferimento predominanti che hanno prodotto tali crisi. In altri termini,

come modificare le mentalità, come reinventare delle pratiche sociali che ridiano all’umanità – se lo ha mai avuto – il senso di responsabilità, non soltanto, per quanto riguarda la propria sopravvivenza, ma anche per l’avvenire della vita sul nostro pianeta, la vita delle specie animali e vegetali e la vita delle specie incorporate come la musica, l’arte, il cinema, il rapporto con il tempo, l’amore, la compassione all’altro, il sentimento di fusione nel cosmo?<sup>14</sup>.

È la prospettiva che Guattari chiama ecosofica (espressione presente in altri autori – Rudolf Bahro, Arne Naess, Raimon Panikkar – pur diversamente tematizzata).

Nei confronti degli animali non umani troviamo da parte di Negri e Hardt la medesima disattenzione che manifestano anche nei confronti della questione ecologica, nonostante alcune affermazioni di principio a cui però non fanno seguito gli esiti attesi. Come nella chiusa di *Impero*, quando celebrano Francesco d’Assisi e il suo cantico cosmico:

Egli contrapponeva una vita gioiosa che comprendeva tutte le creature e tutta la natura: gli animali, sorella luna, fratello sole, gli uccelli dei campi, gli uomini sfruttati e i poveri, tutti insieme contro la volontà di potere e la corruzione<sup>15</sup>.

O nel loro più recente lavoro – *Questo non è un manifesto* – quando parlano (e non possono non farlo) del degrado ambientale e della distruzione di piante e specie animali, della contaminazione della terra e del mare, affermando: «Sembra che l’umanità sia completamente impotente davanti alla distruzione del pianeta e delle condizioni necessarie alla propria vita»<sup>16</sup>. Ma a tali constatazioni

---

<sup>12</sup> M. Hardt e A. Negri, *Impero*, cit., p. 98. Di Donna Haraway, cfr. *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano 1995.

<sup>13</sup> Félix Guattari, *Caosmosi*, trad. it. di Massiliano Guareschi, Costa & Nolan, Genova 1992, p. 117.

<sup>14</sup> *Ibidem*. Sul medesimo argomento si veda anche F. Guattari, *Le tre ecologie*, trad. it. di Riccardo D’Este, Sonda, Casale Monferrato 1991, in cui l’autore individua tre registri ecologici (ambientale, sociale e relativo alla soggettività umana) per comprendere e agire sull’attuale crisi ecologica: «Non si avrà alcuna vera risposta alla crisi ecologica se non su scala planetaria e a condizione che si operi un’autentica rivoluzione politica, sociale e culturale che sappia riorientare gli obiettivi della produzione dei beni materiali e immateriali. Una tale rivoluzione non dovrà dunque riguardare soltanto i rapporti di forza visibili su grande scala, ma anche i territori molecolari della sensibilità, dell’intelligenza e del desiderio» (pp. 14-15).

<sup>15</sup> M. Hardt e A. Negri, *Impero*, cit., p. 382. In un altro contesto, Negri celebra la natura, rigogliosa, esuberante, la sua bellezza e la sua iperproduttività («A nature that is so hyperproductive, so intensely beautiful» - Cesare Casarino e Antonio Negri, *In praise of the common. A conversation on philosophy and politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, p. 180). Una rilettura diversa e più articolata del francescanesimo è quella di G. Agamben, *Altissima povertà*, Vicenza, Neri Pozza, 2011, p. 171: Francesco delinea una via «che si mantiene in relazione non solo alle cose, ma anche a se stessa sul modo dell’inappropriabilità e del rifiuto della stessa idea di una volontà propria»..

<sup>16</sup> M. Hardt e A. Negri, *Questo non è un manifesto*, trad. it. di Stefano Valenti Feltrinelli, Milano 2012, p. 58.

non fanno seguito riflessioni che inseriscano la questione ecologica e quella animale in un quadro di riferimento più ampio, in grado di abbracciarle, riconoscendole come interrogativi anche nostri. Ciò appare difficilmente comprensibile anche alla luce dell'ontologia monista di matrice spinoziana a cui costantemente il pensiero di Negri si riferisce. Così in *Impero*: «Egli [Spinoza] rifiutava di attribuire alla natura umana una legge diversa dalle leggi che riguardano la totalità della natura»<sup>17</sup>.

### **Moltitudine e *general intellect***

Contro le strategie dell'impero, dispiegate ormai su scala planetaria (convertite sempre più in necropolitica, tanatotecnologie e *warfare*), Hardt e Negri contrappongono la moltitudine, ribadendo il vecchio principio operaista del primato del conflitto, della forza che proviene dal basso: «La costituzione dell'Impero non è la causa, ma la conseguenza del sorgere di questi nuovi poteri»<sup>18</sup>. All'analisi di questa nuova forza i due autori hanno dedicato il secondo volume della loro trilogia nel quale esplorano le potenzialità della moltitudine, tali da poter dare luogo alla costituzione ontologica di un nuovo mondo<sup>19</sup>.

Su cosa sia e come debba essere intesa questa nuova soggettività - la moltitudine - è utile rivolgersi al testo di un altro autore dell'*Italian Theory*: Paolo Virno, il quale ha cercato di tratteggiare gli elementi di una sorta di grammatica della moltitudine<sup>20</sup>. Virno individua Spinoza come colui che per primo ha saputo tematizzare appieno tale concetto<sup>21</sup>. Per il filosofo olandese la *multitudo* sta a indicare una pluralità di soggetti resistente a ogni tendenza omologante. La moltitudine si costituisce e si mantiene come rete di individui, aggregazione di singolarità; pertanto andrebbe sempre declinata al plurale. La *reductio ad unum* è un arnese che non funziona con la moltitudine. Certo si dà collettività, ma la dimensione collettiva non è centripeta, non è il luogo su cui fondare l'unità statale e le sue gerarchie, ma apre alla possibilità di forme democratiche orizzontali, recalcitranti ogni forma di delega (democrazia diretta, radicale, partecipativa, ecc.). Qui Spinoza si contrappone a Hobbes, il quale negli stessi anni, elaborava ben altre teorie. Infatti Hobbes detesta la moltitudine, l'esistenza sociale e politica dei molti in quanto questa è vista pericolosa per l'esistenza di quell'entità che incarna il monopolio di ogni decisione politica e di ogni violenza: lo Stato. Per Hobbes, la *multitudo* va sostituita con il popolo. Se la moltitudine non ama lo Stato, il concetto di popolo, al contrario, è legato a filo doppio con ciò che incarna l'apparato statale. Affinché si dia Stato ci deve essere popolo e viceversa. La moltitudine può esistere solo prima della nascita dello Stato, vale a dire prima del trasferimento dei propri diritti naturali al sovrano e allo Stato. Se il popolo rinvia sempre a una trascendenza (lo Stato, il sovrano, le leggi, ecc.), la moltitudine è il nome di un'immanenza irriducibile.

Dietro la riproposizione, per quest'epoca, della nozione di moltitudine vi è la riorganizzazione socio-economica che va sotto il nome di post-fordismo, caratterizzato dall'adozione di nuove tecnologie e di nuovi criteri organizzativi che pongono enfasi sulla flessibilità dei lavoratori. In particolare, la moltitudine post-fordista viene letta alla luce del «Frammento sulle macchine» presente nei *Grundrisse* di Marx, in cui si parla di *general intellect*,

---

<sup>17</sup> M. Hardt e A. Negri, *Impero*, cit., p. 98. Ma è ne *L'anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano 1981, che troviamo continui riferimenti da parte di Negri all'«infinito come principio» (p. 70), alla «rotondità dell'essere» (p. 71), alla «versatilità dell'essere» o all'essere assoluto come «superficie del mondo» (p. 77). Anche se vi è al contempo l'affermazione di una prassi trasformativa circoscritta alla sola specie umana: «L'infinito è da ora organizzazione della liberazione umana: esso si dà come potenza nella prospettiva dell'umana liberazione» (p. 189). Trascurando come nella tradizione dell'Occidente, ad es. nelle lettere paoline, sono rinvenibili tracce che alludono a un processo di redenzione e liberazione di portata cosmica («Tutta la creazione soffre e geme fino ad oggi nelle doglie di un parto», *Romani* 8, 22).

<sup>18</sup> M. Hardt, e A. Negri, *Impero*, cit., p. 365.

<sup>19</sup> M. Hardt e A. Negri, *Moltitudine*, trad. it. di Alessandro Pandolfi,, Rizzoli, Milano 2004. Sul nesso impero-moltitudine cfr. anche A. Negri, *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

<sup>20</sup> Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

<sup>21</sup> Agamben, dal canto suo, trova riferimenti alla moltitudine già in Dante, commentatore di Aristotele. Cfr. G. Agamben, *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2010, pp. 379-384.

l'intelletto generale della società, l'insieme delle conoscenze, il sapere da cui dipende sempre più la produttività sociale. Con questa conclusione, da parte di Virno:

La moltitudine postfordista mette in rilievo sul piano storico-empirico l'*antropogenesi* come tale, ossia la genesi stessa dell'animale umano, i suoi caratteri differenziali. Li ripercorre in compendio, la ricapitola<sup>22</sup>.

## **Moltitudine e *shabbat***

Qui sta il punto dolente del discorso operaista e post-operaista. Che il capitalismo post-fordista, con tutto quello che implica (moltitudine compresa), costituisca, *tout court*, la ricapitolazione della storia della specie umana è un dono all'Occidente e un omaggio che nessun capitalismo francamente si merita; al massimo si può parlare, dentro la storia delle umane genti, di un possibile esito – uno fra i tanti – rispetto agli infiniti futuri possibili; altrimenti resteremmo irretiti e impoveriti in una visione lineare e unidimensionale del tempo (quella dell'Occidente e dello sviluppo capitalista). La pluralità dei soggetti (non riducibile ai lavoratori della conoscenza europei) invoca la pluralità delle scansioni temporali! Il tempo storico è qualcosa di più complesso e articolato, prevede dislivelli e torsioni temporali, al cui interno il passato (anche quello primitivo) non è mai definitivamente passato, ma può riaffiorare gravido di futuro.

Questa osservazione sbocca su di un'altra. La "grammatica della moltitudine" analizza la soggettività nella sua interiorità (l'intelletto, le tonalità emotive), così come nella sua socialità (il lavoro, la politica), ma non compare mai in relazione con il resto (ambiente, natura, ecosistema, cosmo, *Umwelt* o la denominazione che più aggrada). Insomma, di questione ambientale e animale non c'è traccia. O meglio: se ne parla solo in rapporto al lavoro («Il lavoro è ricambio organico con la natura»). Ma, coi tempi e con le emergenze in corso, considerare la natura solo come fonte di approvvigionamento di materie prime è davvero poco. Il soggetto della moltitudine si trova così tagliato fuori da una relazione con gli altri viventi (piante e animali), se non rubricandoli a mezzi per i propri fini; ma questo è proprio un tratto che marca tristemente l'Occidente e la sua storia.

Così non ci discostiamo granché dall'antropologia e dalla cosmologia di ascendenza veterotestamentaria che hanno conferito all'uomo quel potere di dominare e soggiogare ogni forma vivente. Dalla moltitudine, così intesa, non ci si può attendere molto. Si tratta allora di varcare tali limiti. La rete di relazioni e comunicazioni plurali, di cui parla Virno, va raccolta e spinta oltre le soglie dell'umano, verso un insieme di relazioni e comunicazioni di portata cosmica, queste sì veramente plurali. È l'intero mondo naturale a produrre il comune, così come, se di moltitudine si vuole parlare, si dirà di una moltitudine multispecie, in cui il lavoro e la produttività animali sono percepite in continuità con quelli umani.

Non solo, si tratta anche di andare oltre una lettura meramente lavorista della moltitudine. Il rifiuto del lavoro (parola-chiave di tutto l'operaismo) deve poter poggiare su una dimensione sabbatica. Con le parole di Agamben:

Occorrerà mettere da parte l'enfasi sul lavoro e sulla produzione e provarsi a pensare la moltitudine come figura, se non dell'inazione, almeno di un operare che, in ogni atto, realizzi il proprio *shabbat*<sup>23</sup>.

Quello che si apre allora è un radicale salto ontologico, verso un processo di liberazione totale che tagli trasversalmente e al contempo ricomponga le questioni di classe, di genere, di razza e di specie, fino a inseguire il "sogno di una cosa" in cui «i rapporti fra gli animali e gli uomini si comporranno in una nuova forma e l'uomo stesso si riconcilerà con la sua natura animale»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> P. Virno, *Grammatica della moltitudine*, cit., p. 68.

<sup>23</sup> G. Agamben, *La potenza del pensiero*, cit., p. 384. Cfr. anche Joshua Abraham Heschel, *Il Sabato*, trad. it. di Lisa Mortara ed Elena Mortara Di Veroli, Rusconi, Milano 1972, in cui si afferma che, mentre per Aristotele il riposo è in funzione del lavoro, per la sensibilità biblica il sabato è stato creato per amore della vita: non per accrescere l'efficienza produttiva, ma per realizzare il culmine del vivere.

<sup>24</sup> G. Agamben, *L'aperto*, cit., p.11.

Ma qui, rispetto all'*Italian Theory*, siamo già dentro un altro discorso, stiamo alludendo a nuove grammatiche e a nuove politiche (a «nuovi cieli e nuova terra»). È l'incipit, il momento aurorale di una zoesofia, di un sapere che affonda le radici e trae energia nel e dal flusso incessante della vita, un sapere che è un sapore (*sapio*, non *cognosco*; quindi non *gnosis* astratta), inscritto nell'esperienza, sulla capacità di relazione, sugli odori, il tatto e gli affetti, su di una sensibilità etica ed estetica finalmente incarnate e di proporzioni cosmiche.

*Apparso su "Liberazioni, rivista di critica antispecista", n. 18, autunno 2014, pp. 86-94.*