

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Scienze Pedagogiche

Ciclo XXXI°

Settore Concorsuale: Area 11/D1

Settore Scientifico Disciplinare: M-PED/01

Banfi e Marx.

Alle radici del Problematicismo pedagogico

Presentata da: Palmiro Potentino Propato

Coordinatore Dottorato

Prof.ssa Tiziana Pironi

Supervisore

Prof. Maurizio Fabbri

Esame finale: anno 2019

INDICE

Introduzione

Parte Prima

Banfi e il marxismo: dalla simpatia iniziale alla piena adesione.....	12
Crisi e Sistematica del sapere	19
Ragione come esperienza integrale	23
Trascendentale e ragione critica.	30
Ragione, esperienza e realtà come idee-limite. I limiti della ragione e la ragione come idea limite.....	40
I tanti volti della crisi.	50
Il marxismo e la risoluzione della crisi.....	56
Dalla comprensione alla trasformazione del mondo: razionalismo critico e marxismo.	72
Razionalismo critico e storicismo	76
Contro l'economicismo.....	79
La missione tradita della borghesia.....	82
Il ruolo storico del proletariato: crisi e rivoluzione.	90
Ancora sul proletariato.....	96
L'uomo copernicano: coscienza scientifica e coscienza storica.	107
Etica e Conoscenza	111
Educazione, società e politica.....	120
A proposito di "anime belle": il caput mortuum del marxismo.	136

Parte seconda

Una questione preliminare: Marx e il Socialismo reale.....	142
Marx: pensatore critico e antidogmatico.....	153
Marx e la fine della storia.	165
Attualità di Marx.....	171
Sull'"inattualità" del pensiero marxiano.	187
Fine dell'ideologia o ideologia della fine?	199
Il prezzo della felicità.	215
Quale ruolo per la Pedagogia?	238
Paradigmi e principi educativi. La formazione di chi?	248
Alienazione ed emancipazione.....	264
Le sfide del tempo. Libertà, autenticità e progettazione esistenziale.	277
Bibliografia.....	305

INTRODUZIONE

Il mio lavoro di ricerca si articola in due diverse parti. Nella prima, si è cercato di delineare il complesso processo di formazione del pensiero filosofico, educativo e politico di Antonio Banfi, a partire dall'elaborazione del suo razionalismo critico fino alla sua piena e convinta adesione al marxismo.

Un percorso intellettuale, quello di Banfi, per nulla lineare, ma che prende progressivamente forma attraverso il confronto teorico con alcuni dei maggiori pensatori tedeschi e le principali correnti filosofiche dell'età moderna. La sua prospettiva filosofica, nota come razionalismo critico rappresenta, infatti, il frutto di una personale e originale sintesi, in cui Kant e Hegel, ma anche Simmel e Husserl si tengono in un equilibrio dinamico e virtuoso. I perni centrali della sua riflessione filosofica sono, senza dubbio, Kant ed Hegel. Del primo accoglie l'idea della filosofia come conoscenza antimetafisica e, soprattutto, la concezione della ragione quale principio unificante del variegato/articolato campo dell'esperienza e del sapere. Per Banfi, compito della filosofia e della ragione critica non è elaborare un sistema che concluda la ricchezza e la problematicità della vita e dell'esperienza all'interno di una visione definita e definitiva, né tantomeno giungere alla definizione di valori e norme assolute che, proprio in quanto assolute, sarebbero di natura extra-empirica e metastoriche. La ricerca filosofica, invece, è chiamata a svolgere una funzione critica e chiarificatrice, rispetto ai complessi problemi che la vita e l'esperienza continuamente ci pongono. All'interno del criticismo banfiano, cioè, la ragione critica si muove all'interno della problematicità e dinamicità delle varie forme di esperienza, vagliandone le condizioni strutturali che le rendono possibili, ma senza mai cedere alla tentazione di fissarle in una visione definitiva del reale.

Ciò significa, da un lato, che il compito che la ragione filosofica è chiamata a svolgere è destinato continuamente a rinnovarsi e, dall'altro, che ogni soluzione è sempre parziale e provvisoria: ogni posizione determinata, cioè, ha senso e valore solo in relazione alle questioni che riguardano la propria vita, il proprio contesto socio-culturale e il proprio tempo. Quanto a Hegel, al "primo, tra i grandi Maestri del pensiero"¹, che lo aveva guidato sulla via del pensiero speculativo, il primo e indubitabile merito che Banfi gli riconosce è di aver posto in rilievo la dimensione temporale e la storicità dell'esperienza culturale. Ma di Hegel accoglie, soprattutto, la dialetticità del rapporto tra ragione e realtà e la sua visione

¹ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, in Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, Roma, Armando, 1961, p. 183.

processuale e dinamica dell'esperienza. Altrimenti detto, il principale contributo del pensiero hegeliano², agli occhi di Banfi, è di natura metodologica e consiste nell'aver riconosciuto e fatto proprio il momento della contraddizione (inteso come tensione, conflitto, antagonismo), assegnando a tale "momento negativo" la funzione dialettica di progresso: ossia, di aver valorizzato il momento di problematicità, che caratterizza ogni sintesi culturale e di aver concepito lo sviluppo culturale come "una linea progressiva, ma dialettica, dove l'elemento negativo è continuamente presente, garanzia di progresso"³.

Come detto, però, oltre a Kant e ad Hegel, nella riflessione filosofica banfiana sono ben riconoscibili anche i richiami alla filosofia della vita di Simmel e alla sua concezione dinamica e vitale della realtà; così come non mancano i riferimenti al pensiero di Husserl, a cui Banfi, nonostante l'"implicito postulato dogmatico"⁴ su cui si reggeva la sua impostazione fenomenologica, riconosce il merito di aver intrapreso un'analisi anti-psicologista del pensiero e, soprattutto, di essersi impegnato nella ricerca di "una soluzione unitaria (...) come scoperta di un criterio insieme coerente ed elastico della ragione operante senza limiti all'interno dell'esperienza"⁵.

Sebbene il suo razionalismo critico, proprio in virtù della sua genesi composita, sia stato tacciato, più volte, di sincretismo teoretico, un tale *modus operandi* è coerente con l'idea banfiana di ricerca filosofica, che non parte e non può partire "da un'immediata spontaneità del pensiero, ma dall'elaborazione del patrimonio che la tradizione speculativa ci offre, sotto la pressione della vita e dell'esperienza concreta"⁶.

Per Banfi, quindi, il suo razionalismo critico non ha alcuna pretesa di porsi al di fuori della tradizione filosofica, ma viene inteso come il vertice alto di quel processo di affermazione della ragione critica, che ha avuto inizio agli albori dell'età moderna.

Il suo impegno teorico nasce dalla consapevolezza della profonda crisi che, tra la fine dell'800 e la prima metà del 900, investe l'intero campo del sapere e della cultura e minaccia di travolgere le basi stesse della civiltà occidentale. Di fronte alla crisi della ragione dogmatica, infatti, ormai incapace di sostenere e dare conto dello sviluppo e del processo di specializzazione che caratterizza il sapere contemporaneo, la civiltà e la cultura occidentale corrono il rischio di scivolare in un relativismo scettico, che non consente di

² Come osserva Neri: "La grandezza di Hegel, ciò che fa del suo pensiero «il punto di rivolgimento della cultura moderna», sta in questa valorizzazione della stessa problematicità della dialettica che inerisce a ogni sintesi culturale e che ne definisce la storicità. Il suo limite sta invece nel voler sottrarre il presente storico – quello cioè del suo tempo – al lavoro del negativo, che si scarica esclusivamente sul passato. Per cui l'oggi, come coscienza di tutto il processo, si riafferma dogmaticamente come *assoluta positività*". (Neri G. D., *Crisi e ricostruzione della storia*, Napoli, Bibliopolis, 1988., p. 75).

³ Banfi A., *La Crisi*, Milano, 1967, pp. 31-33.

⁴ Cantoni R., (a cura di), *Filosofi contemporanei/Antonio Banfi*, (S.I) Parenti, 1961, p. 116.

⁵ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 186.

⁶ *Ivi*, p.188.

individuare punti stabili su cui ancorare il giudizio teoretico e, soprattutto, non è in grado di porsi come guida e orizzonte di senso per la vita individuale e sociale. Preso atto, quindi, che la situazione di crisi coinvolge la stessa filosofia, «abbandonata in una profonda problematicità, tra la ricchezza esuberante di una realtà infinitamente mobile e trasfigurantesi e l'ideale astratto e vago di una posizione razionale assoluta»⁷ e rinunciando, di principio, ad ogni pretesa di risolverla (la crisi) attraverso una semplificazione forzata, si impone a Banfi la necessità “di un metodo e di una coscienza critica della ricerca filosofica”⁸, in grado di porsi come argine nei confronti di quella deriva scettica alla quale la “crisi” sembrava condurre.

È a partire da questi presupposti e nodi problematici, dunque, che Banfi delinea, nei *Principi di una teoria della ragione*, una prospettiva filosofica dotata di estrema duttilità e dinamicità teoretica e dall'inequivocabile registro antidogmatico, che gli consente, da un lato, di salvaguardare l'autonomia e l'universalità della ragione (fedeltà alla ragione) e, dall'altro, legittimare la priorità dell'esperienza (aderenza alla realtà). L'attenzione, perciò, si è concentrata sui concetti fondanti il suo razionalismo critico, ossia quelli di *ragione critica*⁹, di *esperienza*¹⁰ e di *trascendentale*¹¹, attraverso cui Banfi ha cercato di “rispondere” alla situazione di crisi che ha coinvolto la società occidentale all'inizio del secolo breve: dispositivi teoretici che, in virtù delle loro potenzialità euristico-metodologiche, si rivelano ancora oggi strumenti indispensabili, non solo per interpretare la complessa realtà contemporanea, ma anche per promuovere istanze di cambiamento in direzione di ragione. Particolare attenzione, poi, è stata prestata a quella che viene definita la “svolta marxista” di Banfi e a come essa si sia posta in relazione al suo razionalismo critico, vera e propria piattaforma teoretica del problematicismo pedagogico. Si è cercato, cioè, di capire se, e in

⁷ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, Firenze, Parenti, 1960, pp. XXI-XXII.

⁸ *Ibidem*

⁹ Il procedere sistematico della **ragione critica** (la sua attitudine antidogmatica e integrativa) si realizza attraverso tre momenti strettamente interconnessi: quello **dialettico**, quello **trascendentale** e quello **fenomenologico**. Essi rappresentano la struttura metodologica attraverso cui la ragione può indagare la complessa dinamica dell'esperienza, organizzandola in un sempre più vasto e universale sistema di relazioni: essi, cioè, garantiscono alla ragione quell'elasticità necessaria per poter aderire all'esperienza in tutta la sua dinamica problematicità, senza disperdersi in essa e, allo stesso tempo, senza ridurla né astrarla.

¹⁰ L'**esperienza**, concepita nella sua integralità come esperienza culturale, viene definita da Banfi come “il rapporto integrativo del soggetto da parte dell'oggetto e reciprocamente dell'oggetto da parte del soggetto”. Un siffatto rapporto, avverte Banfi, deve essere pensato come una relazione “neutrale, indipendente da un preteso essere in sé del soggetto come dell'oggetto, che consente una assunzione integrale e una analisi profonda e spregiudicata delle sue strutture, delle sue forme, dei suoi processi”.

¹¹ All'interno della riflessione banfiana, il concetto di **trascendentale** mostra, fin da subito, la sua chiara e inequivocabile derivazione kantiana. Come egli stesso dichiara, il concetto di trascendentale viene assunto «secondo il significato sviluppatosi nella tradizione kantiana come esprime il momento di legalità autonoma che fonda la struttura unitaria dell'esperienza ed è indipendente dagli aspetti determinati di questa». Il trascendentale, quindi, non indica “un principio metafisico che unifichi idealmente un campo d'esperienza”, ma si pone come “principio metodico che valga a dipanare il concreto intreccio e riconoscere la tensione e il movimento di tale esperienza”. Dal che se ne deduce che il trascendentale si fonda e agisce all'interno della stessa problematicità dell'esperienza, intesa “come polarità intrascendibile di soggetto e oggetto”, e rimanda prospetticamente a quella funzione regolativa e metodologica della ragione, a quella sua attitudine integrativa che, pur non realizzandosi mai compiutamente, continua ad operare senza posa per il superamento delle parzialità dell'esperienza. La riflessione banfiana, quindi, si muove in direzione di Kant, ma andando oltre lo stesso Kant, nel senso che, come suggerito da Fabbri, “ne attualizza e ne porta alle estreme conseguenze il registro antidogmatico”. (Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, in Baldacci M-Colicchi E. (a cura di), *Teoria e prassi in pedagogia*, Roma, Carocci, 2016, p. 85).

che misura, la sua adesione al marxismo e al materialismo storico implicino una rinuncia a quel concetto di trascendentale, che ha impresso al suo razionalismo critico una chiara e decisa impronta antidogmatica, o se sia ipotizzabile, invece, una possibile integrazione tra la prospettiva trascendentale e la nuova concezione dello sviluppo storico a cui Banfi era approdato. Detto in altri termini, la *quaestio* a cui si è cercato di rispondere è se l'adesione di Banfi al marxismo abbia segnato una ricaduta del suo pensiero in una qualche forma di dogmatismo, oppure abbia rappresentato la logica e fisiologica destinazione del suo trascendentalismo, un ulteriore sviluppo e una sua traduzione sul piano della concretezza storico-empirica. Sebbene Banfi, nella revisione dei suoi scritti degli anni Venti e Trenta (scritti in cui definisce il concetto di trascendentale), abbia operato una corposa sostituzione del termine trascendentale con quelli di critico, razionale, costruttivo e dialettico, appare indubbio che il concetto di trascendentale continui a svolgere, anche dopo la sua adesione piena e convinta al marxismo, la stessa funzione metodologica che gli aveva assegnato negli anni precedenti. Dall'analisi condotta, infatti, emerge che Banfi, con la sua adesione al materialismo storico, non solo non rinuncia alle potenzialità euristiche e allo spirito antidogmatico di quel piano trascendentale, che rappresenta il cuore pulsante del suo razionalismo critico, ma, anzi, sembra legittimarlo sul piano della concreta prassi storico-sociale. Con Bertin, quindi, si può concludere che esiste una profonda "convergenza (...) tra marxismo e razionalismo (...) perché solo nel secondo il marxismo può trovare il principio della propria giustificazione e della sua universalità teoretica, così come solo nel primo, inteso come «teoria e tecnica dell'azione etico-politica», il secondo può raggiungere efficacia pragmatica"¹².

Più nello specifico, il punto di convergenza e di sintesi tra razionalismo critico e marxismo può essere individuato, come indicato da Fulvio Papi, nella concezione banfiana dell'uomo copernicano¹³: un uomo, cioè, che rinuncia alla presunzione "d'esser centro e ragione dell'universo"¹⁴ e che, dopo aver ricusato le rassicuranti certezze metafisiche e religiose ed essersi liberato dalle pastoie del pensiero dogmatico, si assume l'impegno e la responsabilità di farsi artefice del proprio destino, di costruire, cioè, se stesso e il proprio mondo.

¹² Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, Roma, Armando, 1961, p. 59.

¹³ Come osserva Sichirollo, e in linea con la "precauzione" marxiana a non prescrivere ricette per le osterie del futuro, «Banfi si guarda bene dal dire quale sarà l'uomo copernicano di domani (...) Negli anni 50' l'immagine che egli proponeva dell'uomo copernicano scaturiva (...) dall'incontro e dalla continuità tra il razionalismo critico e il marxismo». (Sichirollo L., *Attualità di Banfi*, Urbino, Quattro Venti, 1986, p. 71).

¹⁴ Banfi A., *L'uomo copernicano*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 37.

Nella seconda parte del mio lavoro di ricerca, ho cercato di analizzare, da un lato, l'“attualità” e la validità della teoresi marxiana nell'affrontare quella dimensione di crisi che oggi investe le persone e la società nel suo complesso e, dall'altro, l'“inattualità”, in senso banfiano e problematicista, della sua prospettiva filosofica e politico-educativa. In tale ottica, è stata realizzata una riflessione critica sui due attuali paradigmi economico-politici della formazione e su come essi si traducano sul piano della prassi educativa. Il paradigma del capitale-umano da un lato, che tende a privilegiare una concezione eteronoma e funzionalistica dell'impegno educativo-formativo rispetto al sistema economico. In tale ottica, compito della scuola è sviluppare negli allievi le competenze e le attitudini funzionali alla produttività economica. La formazione, così, si identifica *tout court* con la formazione del produttore efficiente, privilegiando l'istruzione tecnico-scientifica rispetto ad altri ambiti della formazione, come quella del cittadino, o quella sociale e/o artistica, per esempio, che non hanno un'immediata traducibilità in termini economici. Dall'altro, il paradigma dello sviluppo umano o approccio delle capacità, elaborato da Amartya Sen e Martha Nussbaum, che pone l'accento sullo sviluppo delle libertà sostanziali dei cittadini. L'orizzonte di riferimento di tale approccio è la società democratica, il cui destino è legato allo sviluppo delle capacità intellettuali e del pensiero critico dei suoi cittadini. Secondo tale prospettiva teorica, affine alla riflessione politico-pedagogica gramsciana, compito della scuola è promuovere l'*ethos* democratico e la partecipazione, esperta e consapevole, delle persone alla vita sociale e politica.

Per quanto riguarda l'attualità del pensiero marxiano, ciò che è emerso da questa indagine è che la riflessione teorica del pensatore di Treviri mantiene, tutt'ora, la sua validità metodologica. La sua “attualità” risiede nella sua capacità di porsi come imprescindibile strumento d'*analisi* del funzionamento dell'attuale sistema socio-economico, nonché di *denuncia* degli effetti collaterali da esso prodotti: tra gli altri, l'iper-sfruttamento delle risorse naturali, la dinamica perversa e ricattatoria del debito pubblico, il susseguirsi delle crisi finanziarie, la commistione tra economia e politica, il prevalere dell'avere sull'essere, l'alienazione/reificazione degli individui, ovvero la mercificazione della vita e la disumanizzazione delle relazioni sociali, l'aumento delle diseguaglianze socio-economiche e l'esclusione sociale, la precarietà lavorativa ed esistenziale. Rispetto a tali tematiche, il pensiero marxiano continua a giocare un ruolo decisivo, soprattutto perché la sua capacità di analisi non mette capo a spiegazioni parcellizzate e indipendenti, ma ne prospetta una visione articolata, complessa e organica, permettendoci di coglierne quell'unità dinamica e profonda, che le determina e le tiene insieme.

“Il marxismo – come osserva Terry Eagleton - è una critica del capitalismo – la critica più severa, più rigorosa, più completa mai avanzata (...) Ciò significa allora che finché il capitalismo sarà in attività lo dovrà essere anche il marxismo. L'uscita di scena del secondo sarebbe accettabile solo se il primo venisse sconfitto. E ad un rapido sguardo, il capitalismo sembra più combattivo che mai”¹⁵. Per quanto riguarda, invece, la dimensione prettamente educativa, l'attualità del pensiero marxiano è testimoniata dal fatto che Marx ha posto l'accento, in maniera netta e radicale, su una questione tutt'ora cruciale per la ricerca pedagogica, ovvero la necessità di tenere insieme dialetticamente la teoria con la prassi. Per Marx, infatti, teoria e prassi non possono in alcun modo essere disgiunte, ma sono legate da una relazione dialettico-trasformativa che, da un lato, garantisce alla teoria l'efficacia pragmatica e, dall'altro, evita alla prassi di ricadere in un fare cieco e privo di progettualità: un'indicazione metodologica, questa, che ha delle importanti ricadute sul piano pedagogico, perché, come ricorda Baldacci, “il nesso fra teoria e prassi si configura come una unità necessaria”, che non può essere, per nessun motivo, spezzata, salvo condannare la pedagogia “ad andare alla deriva, sia nel senso di una deriva teoreticistica che in quello di una deriva empirista”¹⁶.

La pedagogia, quindi, per caratterizzarsi in senso critico, deve essere in grado di tenere insieme, dialetticamente, il *momento teoretico* (che funge da argine a possibili derive dogmatiche e consente, al contempo, di chiarire/comprendere la problematica educativa nel suo infinito sviluppo storico e nella complessità dei suoi aspetti) e il *momento pragmatico* (che libera l'azione pedagogica da una funzione puramente adattiva e le consente di intervenire nella e sulla realtà, trasformandola in direzione del possibile). Una pedagogia critica, così intesa, trova il suo centro di irraggiamento in quel concetto di *praxis* (delineato da Marx nelle *Tesi su Feuerbach*), che consente sì di riconoscere i condizionamenti che il contesto storico-sociale e culturale esercitano sulle persone e sull'azione educativa, ma al contempo ammette e “porta a vedere le circostanze stesse dell'agire educativo come modificabili («l'educatore stesso deve essere educato», scrive Marx nella Tesi n. 3, intendendo con “educatore” l'ambiente umano), benché non a piacimento, conferendo al senso pratico (che innerva necessariamente qualsiasi prassi) un significato diverso, di correlato tattico di una visione strategica delle cose”¹⁷.

Passando dal piano teorico a quello del concreto funzionamento dell'attuale sistema dell'istruzione, appare evidente che il paradigma del capitale umano (nella sua versione

¹⁵ Eagleton T., *Perché Marx aveva ragione*, Roma, Armando, 2013, p. 14.

¹⁶ Baldacci M., *La prassi educativa*, in Baldacci M.-Colicchi E. (a cura di), *Teoria e prassi in pedagogia*, Roma, Carocci, 2016, p. 56.

¹⁷ *Ivi*, cit., p. 49.

neoliberista) si è ormai imposto come modello formativo dominante, facendo curvare l'impegno pedagogico e le azioni formative in direzione economicista. Questo significa che la pedagogia e il sistema formativo limitano la loro azione al tema dei *mezzi* (strumenti didattici e competenze), tralasciando quello relativo alle *finalità* stesse dell'impegno e della responsabilità educativa. Di fronte a tale tendenza, perciò, la pedagogia, se non vuole ridursi a semplice strumento di conformazione sociale e indottrinamento, ma porsi come strumento di rinnovamento delle strutture/forme della società attuale e come reale veicolo di emancipazione, così come indicato da Bertin e dal problematicismo pedagogico, deve: 1) abdicare alla sua presunta neutralità (per Banfi l'educazione non è mai neutrale) e rendersi consapevole della sua strutturale e costitutiva ambiguità: da un lato strumento del potere e di potere, dall'altro strumento di liberazione ed emancipazione; 2) porsi come istanza critico-trasformativa del contesto sociale in cui si trova ad operare; 3) riappropriarsi della sua dimensione etico-assiologica, assumendosi la responsabilità di definire ciò che è degno di essere perseguito e ciò che, invece, non lo è. La pedagogia, dunque, è chiamata all'*impegno* e alla *responsabilità* delle *scelte* da compiere: un impegno che si dispiega all'interno di un orizzonte privo di scelte obbligate e/o di alternative prive di qualsiasi causalità. Ciò significa che l'impegno educativo, nel tentare di risolvere i problemi e le questioni emergenti, non può disporre di un sistema di norme/valori predefiniti e garantiti, ma deve esso stesso costruirli, ricavando dall'analisi del contesto reale quelle indicazioni che possono guidarlo nella scelta. Come osserva Frabboni, infatti, compito di una pedagogia critica "è di dare *orizzonte* e *meta* alle teorie dell'educazione intese come paradigmi ermeneutico/progettuali (sistemi di ipotesi, non di certezze) tramite i quali possono essere connessi e ordinati - secondo una tensione prospettica che ne assicuri coerenza e organicità - i molteplici aspetti della vita quotidiana"¹⁸. Un impegno pedagogico, quindi, che sappia sottrarsi sia alla *causalità*, cioè alle scelte necessarie e determinate, sia alla *casualità*, cioè alle scelte prive di sguardo prospettico (legate alle contingenze e alle mode del momento) e sappia collocarsi all'interno dei vasti e imprevedibili orizzonti del possibile e della progettazione esistenziale. La pedagogia, cioè, in quanto dispositivo euristico e disciplina eticamente fondata, è chiamata a dotarsi "di un metodo critico-utopico inconciliabile e dissenziente nei confronti dei modelli sociali e culturali - deterministici, economicistici, produttivistici - che rinchiudono la formazione delle giovani generazioni nell'equazione educazione uguale integrazione

¹⁸ Frabboni F., *Il problematicismo in pedagogia e didattica*, Trento, Erickson, 2012, p. 35.

sociale. Con ciò tradendo e archiviando l'ideale educativo dello sviluppo integrale della Persona nella molteplicità delle sue forme evolutive"¹⁹.

Venendo, invece, alla "inattualità" della prospettiva marxiana, essa è tutta inscritta nella sua capacità critico-utopica di opporsi alle tendenze e alle interpretazioni dominanti nel presente e di guardare, "prospetticamente", a un mondo altro rispetto a quello attuale. Da un lato, quindi, il suo profondo lavoro di destrutturazione e di analisi critica, che mira a smascherare il carattere ideologico delle interpretazioni dominanti, proponendo una diversa lettura della realtà; dall'altro, la sua carica utopica, che apre alla possibilità di un mondo diverso da quello esistente e a un diverso orizzonte di senso: una tensione etico-politica, quella di Marx, che si muove in vista non solo di un mondo migliore ma, al limite e in termini puramente regolativi, del migliore dei mondi possibili.

Il suo esercizio critico-destrutturante, dunque, non è fine a se stesso, ma rappresenta la base e il presupposto teorico da cui muove per delineare un'alternativa possibile al modello capitalistico. Se, dunque, l'analisi e la denuncia marxiana sono calate a piè pari nel presente, e sono riconducibili a quell'"ermeneutica del sospetto" indicata da Ricoeur, la sua proposta educativa e politica è di tipo "*prospettica*", poggia cioè sulla necessità di trascendere continuamente l'attuale e il già dato, ossia l'*esistente* (presente), e invita a porre lo sguardo sull'*esistenziale* (futuro), cioè sul possibile, sul da-farsi e sul non-ancora. In questo senso, perciò, è proprio l'attualità critico-analitica del marxismo che fonda l'"inattualità", in senso problematicista, della sua proposta politico-educativa. Tale atteggiamento, critico e utopico insieme, trova il suo punto di sintesi e di fusione nella figura blochiana di "utopia concreta": un'utopia, cioè, che non è vana fantasticheria, ma è collegata dialetticamente al concreto svolgersi delle vicende e dei processi storico-sociali e ne prospetta possibili linee di sviluppo. Nell'ultima parte della ricerca, infine, è stata indagata una tematica, come quella dell'alienazione, che costituisce uno dei principali contributi di Marx alla critica della società capitalistica e rappresenta, ancora oggi, un efficace dispositivo teorico attraverso cui leggere le contraddizioni della società contemporanea. Il significato e la funzione, che tale concetto riveste all'interno del pensiero filosofico-sociale marxiano, sono stati acquisiti attraverso un confronto storico-critico con le teorie dell'alienazione elaborate da due pensatori, come Hegel e Feuerbach, che hanno avuto una notevole influenza sulla formazione intellettuale di Marx.

Tale categoria, al pari della figura di Marx, ha vissuto, nel corso degli anni, alterne vicende.

¹⁹ Frabboni F., *Il problematicismo in pedagogia e didattica*, cit., p. 35.

Nei dibattiti pubblici degli anni Sessanta e Settanta, si era imposta come categoria a tal punto egemonica, che non vi era questione sociale e politica che non venisse letta e interpretata attraverso il suo filtro teorico. A partire dagli anni Ottanta, tuttavia, tale categoria venne sottoposta ad un vero e proprio processo di obnubilazione, tanto da decretarne l'inutilità teorico-interpretativa per eccesso di inflazione. Un'operazione, questa, ideologicamente orientata e mossa dal preciso obiettivo di depotenziare qualsiasi azione critica nei confronti della "nascente" società neoliberista, spazzando via, così, ogni aspirazione e speranza di poter costruire un mondo migliore di quello esistente. La "revoca" del concetto di alienazione, infatti, non è stata dettata dalla scomparsa di tale fenomeno, ma dall'esigenza di sottrarre alla critica sociale uno strumento teorico-metodologico per poterlo indagare, denunciare e prospettare un suo possibile superamento: una mossa ideologica dell'*élite* al potere per poter perpetuare il proprio modello socio-economico, "immunizzandolo" da qualsiasi istanza trasformatrice. Nonostante le tanto decantate "magnifiche sorti e progressive" del sistema neoliberista, però, la società contemporanea non è stata in grado di risolvere le sue contraddizioni, ma ha determinato, al contrario, un aumento delle forme di disagio, sia esistenziali che sociali. Una tale situazione di crescente disagio, ha fatto sì che il tema dell'alienazione ritornasse di nuovo al centro dell'attenzione e si è avvertita la necessità "di fare nuovamente ricorso a questo concetto per compiere un'autocomprensione della nostra società"²⁰.

Tale categoria, infatti, in virtù delle sue potenzialità critiche ed euristiche, si configura quale dispositivo teorico-metodologico imprescindibile per poter analizzare e demistificare l'imperante modello sociale neoliberista e produrre diagnosi sul nostro tempo. La sua attitudine critica si esplica nell'analisi e nella denuncia di quelle contraddizioni del sistema capitalistico che, nonostante i proclami dei fautori del libero mercato, non sono ancora state risolte. Tali contraddizioni, infatti, si sono semplicemente riaggornate, ma non hanno mai smesso di produrre effetti deleteri sulla vita delle persone. La sua funzione euristica consiste, invece, nella sua capacità di respingere qualsiasi forma di *adaequatio*, evidenziando e tenendo fermo quello scarto esistente e insopprimibile tra "ciò che è" e "ciò che potrebbe essere", ovvero nella sua tensione prospettica, che gli consente di ricollocare il presente all'interno del divenire storico e, al contempo, di sottrarre la società attuale alla sua presunta immodificabilità/intrasformabilità.

Al pari di qualsiasi altro concetto, però, anche quello di alienazione deve essere inteso in termini funzionali e non ontologici, così come indicato da Banfi. Ciò significa che i concetti

²⁰ Jaeggi R., *Alienazione*, Roma, Castelvecchi, 2017, p. 319

non rappresentano delle “presunte” obiettività definite e definitive, valide per ogni stagione, ma sono strumenti teorici caratterizzati da un intrinseco dinamismo, che si problematizzano, sviluppano e ridefiniscono attraverso una costante e inesauribile relazione dialettica con l’esperienza e il mondo della vita. In linea con l’indicazione banfiana, la filosofa tedesca Rahel Jaeggi opera una rilettura del concetto marxiano di alienazione, rivitalizzandolo ed estendendone la sua portata euristico-metodologica. L’operazione teorica condotta dalla studiosa tedesca, definibile come “appropriazione trasformante”, imprime al concetto di alienazione, e alla stessa critica dell’alienazione, una chiara e decisa curvatura formale, depurandolo da qualsiasi residuo di natura “essenzialistica” e/o “sostanzialistico-metafisica”. Il concetto di *alienazione* delineato da Jaeggi presenta delle evidenti affinità sia con il concetto di *esperienza* che di *trascendentale* elaborati dal criticismo banfiano e ne condivide le potenzialità euristico-metodologiche, così come l’istanza integrativa. In quanto struttura puramente formale, cioè priva di qualsiasi significato e/o valore/contenuto predefinito, esso è dotato di un’universalità metodologica che gli consente di estendere il proprio campo di indagine a qualsiasi rapporto che il soggetto intrattiene con se stesso, con gli altri e, più in generale, con il mondo. Il modello proposto dalla studiosa tedesca, inoltre, al pari del criticismo banfiano e del problematicismo pedagogico, non introduce né un termine *a quo* (cioè un supposto stato originario o causa/e prima/e) né un termine *ad quem* (un ipotetico regno del bene assoluto o fine/i ultimo/i) e la sua attenzione è rivolta, banfianamente, non tanto al “cosa”, ma al “come” dei processi conoscitivi, esistenziali e storico-sociali.

Così inteso (in termini *formali* e non *sostanziali*), il concetto di alienazione diventa uno strumento dalle enormi potenzialità “diagnostiche”, consentendoci di indagare quella complessa fenomenologia della “vita offesa” di cui parlava Adorno e facendo emergere “le varie forme di disturbo dei processi di appropriazione di sé e del mondo: rapporti che devono essere concepiti come produttivi e aperti, come integrazione e trasformazione di ciò che è dato”²¹. In particolare, attraverso tale dispositivo teorico sono stati analizzati alcuni tra i principali concetti teorici del problematicismo pedagogico. Solo per citarne alcuni: il tema della libertà, quello della relazione tra processi identitari e contesto sociale, dell’esistenza autentica e della progettazione esistenziale.

Questioni, queste, legate a doppio filo con la tematica dell’alienazione e che richiedono, per la loro strutturale apertura e problematicità, una continua presa in carico e un preciso impegno etico da parte delle singole persone, così come delle istituzioni politico-sociali.

²¹ Fazio G., *Introduzione* a Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 15.

Ovvero: rappresentano ambiti dell'esistenza individuale e sociale, che non possono essere definitivamente risolti e/o dati per acquisiti una volta per tutte, ma richiedono di essere continuamente "conquistati", attraverso un processo di "appropriazione" trasformante, consapevole, libero ed eticamente orientato.

PRIMA PARTE

Banfi e il marxismo: dalla simpatia iniziale alla piena adesione.

*È facile sentir ripetere l'accusa ai principi filosofici del marxismo d'essere ormai vecchi di un secolo, inattuali, incapaci di aderire alla problematica complessa del pensiero e della stessa sensibilità culturale contemporanea (...) L'attualità di un pensiero non dipende dalla sua data di nascita, ma dalla sua efficacia di universalità umana e razionale, dalla sua storicità immanente che ha il suo primo rilievo nella sua capacità critica. (Banfi A., *Saggi sul marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1960, pp. 123-124).*

La ricerca e l'elaborazione teorica di Antonio Banfi non può esser racchiusa in un quadro nitido e definitivo, ma è sottoposta a continue e inesauste rielaborazioni e ridefinizioni che dipendono "dalla stessa impostazione della ricerca banfiana che rifiuta programmaticamente la fissità dogmatica dei risultati e si dichiara sempre aperta al rinnovamento a partire da un'ulteriore analisi dei dati dell'esperienza"²². Il suo impegno conoscitivo sembra assumere un andamento dialettico e i vari temi della sua ricerca si ripresentano, nel corso degli anni, ad un diverso livello di analisi e definizione. In questo quadro si colloca anche la tematica marxista, che subirà una radicale ridefinizione e che lo condurrà, da un'iniziale simpatia, ad una piena e incondizionata adesione.

Il primo contatto di Banfi con il materialismo storico e il marxismo risale al 1914 ed è lo stesso Banfi a darci una conferma in proposito. Scrive, infatti, nel 1950 che "lo studio dei testi del marxismo (...) risale per me alla vigilia della grande guerra"²³.

Nonostante tale precoce incontro e il profondo interesse che manifestò sempre per il pensiero marxista, la sua adesione piena e incondizionata al marxismo si realizza, però, solamente durante gli ultimi anni della seconda guerra mondiale, subito dopo l'8 settembre, quando cioè, a suo dire, era accaduto qualcosa di fondamentale, che aveva cambiato completamente il suo atteggiamento rispetto alla realtà presente e che lo aveva spinto a revocare quella «assenza appassionata ma ferma dalle cose» che lo aveva contraddistinto negli anni precedenti. La sua presa di distanza dalle concrete vicende storiche è certamente un riferimento "a quell'ostinata ricerca teoretica che dava un senso pieno alla oggettiva distanza dalle occasioni mondane"²⁴, ma è, soprattutto, un richiamo a quel pacifismo che lo aveva contraddistinto durante gli anni della Prima guerra mondiale. È Banfi stesso a darne conto in una lettera a Bertin dell'8 giugno 1942. Scrive Banfi: "Cominciò allora quel no che

²² Valore P., *Trascendentale e idea di ragione*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, p. 24.

²³ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, in Banfi A., *La ricerca della Realtà*, Firenze, Sansoni, 1959, p.728.

²⁴ Papi F., *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, Ibis, Como-Pavia, 2007, p. 16.

è durato per anni, un'assenza appassionata ma ferma dalle cose, un rimaner nell'ultimo rango per non assumere responsabilità e doveri che mi ripugnavano, disposto, se si presentasse l'occasione, ad andar fino in fondo"²⁵. In realtà, in questa lettera c'è molto di più: non solo il rifiuto a schierarsi a favore di una guerra che, come scrisse in una lettera al caro e fidato amico Mario Rossi, metteva in pericolo non la patria, ma l'umanità intera e toglieva "la possibilità di un rinnovamento verso una vita più giusta e più umana"²⁶, ma anche la disponibilità ad "andare fino in fondo qualora se ne presentasse l'occasione": una vera e propria dichiarazione d'intenti che, di lì a poco, porterà Banfi a prendere parte attiva alla Resistenza e alla lotta di liberazione. Ritornando alle ragioni che non avevano permesso a Banfi, fino a quel momento, di aderire concretamente al marxismo, è lui stesso ad esplicitarle ne "*La mia prospettiva filosofica*", una relazione presentata alla sezione di Padova della Società filosofica italiana nel marzo del 1950.

Scrive Banfi:

da un'adesione più concreta mi trattenevano – oltre forse motivi di carattere, di formazione personale, di valutazione generale dell'attività politica – l'aura di revisionismo densa di motivi positivistic o idealistici che circolava negli ambienti colti del socialismo e che mi appariva destinata a oscurare e confondere il nocciolo della sua realtà storica, e, d'altra parte, l'astrazione e l'interna incoerenza della politica socialista stessa. Il fatto è che, nonostante lo sviluppo intellettuale e le simpatie personali, io subivo l'effetto della mia origine di classe e, mentre rifiutavo di illudermi di poterne uscire attraverso compromessi, mi mancava l'occasione morale che doveva investire tutta la personalità, sino al suo profondo – per uscirne radicalmente.

Nelle parole di Banfi, riguardo alla sua, fin lì, mancata adesione al marxismo, si può scorgere la critica e la presa di distanza dalle principali posizioni che, in quegli anni, caratterizzavano il dibattito all'interno del movimento socialista italiano. Egli non poteva far propria né quella forma di materialismo storico basata su un economicismo fatalistico di natura positivista, che assegnava al momento soggettivo un ruolo marginale, né il volontarismo idealistico che peccava di senso storico e tendeva, al contrario, a sopravvalutare l'elemento soggettivo né, infine, quel riformismo socialista "che vuol risolvere in una sintesi intellettuale astratta, in un compromesso, elementi provenienti da forze storiche opposte"²⁷.

Paradossalmente, furono proprio la sua origine di classe²⁸ e il suo sviluppo intellettuale a preservarlo da un'adesione prematura e ideologica al marxismo e gli consentirono di realizzare una lettura personale del materialismo storico ed elaborarne un'interpretazione eterodossa e non dogmatica.

²⁵ Lettera dell'8-6-1942 a G. M. Bertin, in *Aut-aut*, 1958, p. 31.

²⁶ Lettera del 7-2-1915 a Mario Rossi, tratta da Papi F., *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, p. 23.

²⁷ Papi F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti, 1961, p. 52.

²⁸ Antonio Banfi, nacque a Vimercate (MI) il 30 settembre 1886, in una famiglia di possidenti brianzoli di tradizione colta, liberale e cattolica. Suo padre Enrico era un ingegnere ed è stato preside dell'Istituto tecnico di Mantova per circa quarant'anni. Suo nonno paterno era stato un ufficiale napoleonico, mentre quello materno apparteneva alla famiglia della nobiltà milanese Strambio de Castiglia.

Per un'adesione piena e convinta al marxismo mancavano ancora sia i presupposti filosofici, rappresentati da quel razionalismo critico che garantiva il marxismo da un possibile rischio di dogmatismo, sia quell'occasione morale che gli offrì la sua partecipazione alla Resistenza e alla lotta di liberazione: un'esperienza decisiva, per Banfi, sia dal punto di vista umano²⁹ che teoretico.

Gli anni dal 1943 al 1945 furono “gli anni più belli del filosofo Banfi, gli anni in cui egli potrà documentare a se stesso, agli altri, che era giunto il momento della conferma, il segno dove il fiume sfocia nel mare dell'azione, sotto il cielo della grande fiducia negli uomini”, ma furono anni decisivi anche dal punto di vista della riflessione filosofica, perché la partecipazione alla lotta di liberazione e la contestuale adesione al Partito Comunista “ebbero nella connessione tra i due momenti (marxismo e razionalismo critico) una importanza fondamentale”³⁰.

Per quanto riguarda, invece, le motivazioni prettamente teoriche, è opportuno ricordare che il Banfi degli anni Venti era impegnato in quell'elaborazione di una “sistematica” aperta del sapere, conosciuta come razionalismo critico, e che avrà la sua summa teorica nei “*Principi di una teoria della ragione*”³¹.

Queste riflessioni, che Banfi fa, a posteriori, del suo percorso di avvicinamento e di adesione al marxismo, non mettono sufficientemente in luce, però, un altro elemento teorico che non gli consentì di vedere nel marxismo la chiave di risoluzione della crisi, che attanagliava la cultura e la società occidentale, ovvero la netta separazione che Banfi ancora operava tra concezione filosofica e visione della storia, tra universalità della teoresi e particolarità della prassi. A suo avviso, il sapere storico era troppo legato alla dimensione pratico-valutativa per poter rappresentare una soluzione, universalmente valida, alla situazione di crisi.

Come osservato da Neri: “I suoi scritti negli anni Venti erano infatti caratterizzati da una netta divaricazione tra teoria e prassi, tra il mondo della ragione, rigorosamente teoretico e avalutativo, e il mondo «pragmatico» dei valori, che deve rinunciare ad ogni fondazione filosofica universale. Tale divaricazione si riproduceva nel rapporto tra ragione e storia, tra filosofia e sapere storico (...). Quest'ultimo, necessariamente parziale in quanto legato al

²⁹ La Resistenza e la militanza politica, inoltre, gli fornirono l'occasione per riscattarsi da quel “compromesso, vissuto dolorosamente, che il fascismo gli aveva imposto proprio all'inizio della sua attività universitaria”. Il compromesso a cui fa riferimento Neri riguarda il giuramento di fedeltà imposto dal regime fascista ai professori universitari. A tale giuramento si sottrassero soltanto dodici professori, tra cui il maestro di Banfi, Piero Martinetti, che tuttavia si attivò per favorire Banfi come suo successore all'Università degli Studi di Milano. In una lettera ad Adelchi Baratono (la lettera fa parte del Fondo acquistato dalla Biblioteca di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano nel 2013), Martinetti, dopo aver esposto le motivazioni che lo avevano spinto a rifiutare la sottoscrizione del giuramento fascista, informa Baratono di aver indicato Banfi per la cattedra di Storia della filosofia.

³⁰ Bertin G. M., *Il pensiero etico sociale di A. Banfi nella fase marxista*, estratto dalla Rivista di Filosofia, volume XLIX-n° 3, luglio 1958, p. 424.

³¹ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, Parenti, Firenze, 1960, 2ª edizione.

momento pratico-valutativo, appariva incapace di offrire soluzioni universalmente valide all'azione orientata nel presente"³².

Il rischio di un formalismo platonico, implicito nella componente trascendentalista del razionalismo critico e, dunque, di un dualismo irrisolto tra Ragione ed Esperienza rappresentò l'obiettivo critico di un suo giovane e brillante allievo. Secondo Giulio Preti, infatti, la posizione teorica del maestro, incarnata nei suoi *Principi di una teoria della ragione*, non era in grado di risolvere quel tendenziale dualismo tra "un movimento puramente in se stessa di una Ragione tesa nella sua pura (ma vuota!) dialetticità, immediatamente posta a se stessa" e "un movimento altrettanto libero (e perciò pieno, ma privo di significato razionale) dell'esperienza, abbandonata a se stessa ed alla sua anarchia"³³. Altrimenti detto, secondo Preti il limite del razionalismo banfiano, così come della filosofia speculativa idealista, è di funzionare in base a categorie astratte era caratterizzato da un'irrisolta tensione³⁴ tra l'orizzonte della razionalità e il piano dell'esperienza, ovvero quello scarto incolmabile tra una Ragione pura, ma vuota e formale³⁵, e l'infinita concretezza empirica del vissuto concreto e storico.

Sebbene, come sottolineato da Baldacci, il rilievo di "un residuo di astrattezza idealistica" non sia "privo di riscontri", è bene ricordare che "il bersaglio della critica di Preti è (...) il Banfi *dei Principi di una teoria della ragione* (le cui posizioni il filosofo milanese avrebbe in parte rivisto, e soprattutto integrato, negli anni trenta e quaranta, specialmente con l'adesione al marxismo)"³⁶. Nel costruire il congegno del suo razionalismo critico, Banfi certamente risente dell'atmosfera idealistica del suo tempo, a cui non è estranea la sua stessa formazione iniziale (ricordiamo che Banfi è stato allievo di Piero Martinetti, la cui riflessione ha un'indiscutibile matrice metafisica). Se da un lato, quindi, non stupisce che nei suoi primi lavori siano presenti accenti dalla tonalità metafisica, dall'altro, però, è opportuno ricordare che la sua concezione della ragione subirà, nel corso degli anni, un continuo processo di evoluzione, che spazzerà via qualsiasi "residuo di astrattezza idealistica". Come emergerà nel corso di questo lavoro, risulta, perciò, difficile pensare alla ragione di Banfi come ad una ragione vuota e astratta. Essa, infatti, non è già data, ma si dipana dentro l'esperienza (non

³² Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, Napoli, Bibliopolis, 1988, pp. 22-23.

³³ Preti G., *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di Mario Dal Pra, Franco Angeli Editore, Milano, 1983, p. 83.

³⁴ Per un approfondimento critico della questione si rimanda al saggio, già citato, di Baldacci M., *Prassi, intelletto, ragione. Il nuovo neocriticismo di Preti*, in Cambi F.-Mari G., *Giulio Preti: intellettuale critico e filosofo attuale*, Firenze, University Press, 2011, pp. 37-49.

³⁵ "Nel saggio postumo *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea* – scrive Baldacci - Preti asserisce che il limite della filosofia speculativa idealista è quello di funzionare in base a categorie astratte, rompendo i ponti con l'esperienza, e che questo difetto colpisce anche Banfi". (Baldacci M., *Prassi, intelletto, ragione. Il nuovo neocriticismo di Preti*, in Cambi F.-Mari G., *Giulio Preti: intellettuale critico e filosofo attuale*, Firenze, University Press, 2011, pp. 37-38).

³⁶ Baldacci M., *Prassi, intelletto, ragione. Il nuovo neocriticismo di Preti*, cit., p. 41.

al di fuori o sopra di essa) e si sviluppa e definisce all'interno del processo storico. Le stesse antinomie (io/mondo, soggetto/oggetto, ideale/reale, etc.), di cui la ragione si serve, a differenza di quelle hegeliane, non sono già date (e, quindi, astratte), ma si costruiscono e si precisano all'interno della stessa esperienza. Inoltre, esse non vengono assunte in termini ontologici e normativi, ma in funzione dialettico-regolativa. Attraverso un uso dialettico-regolativo delle antinomie e aprendo la ragione al piano della storicità e della prassi, la ragione banfiana, perciò, si libera da ogni possibile formalismo.

Del resto, Banfi era perfettamente consapevole dell'insidia di una possibile deriva "formalistica" della sua impostazione. Non a caso, proprio per scongiurare tale rischio, integrò il suo razionalismo critico, che "rappresentava la libera trama del tessuto, senza macchie, nodi o strappi dovuti all'incapacità e alla parzialità di un'intenzione dogmatica", con il materialismo storico, che è in grado di restituirci "il disegno e l'intreccio concreto dell'arazzo, l'armonia dei colori, la vita insomma"³⁷. Dal momento, quindi, che l'esperienza appare a Banfi sempre più come esperienza storica e tutta "la realtà è, nella sua concretezza, storica", non è dall'astratta coscienza filosofica, ma dalla coscienza storica concreta, incarnata dal materialismo storico, che è possibile attendersi una concreta indicazione pratica: dunque, non è sul piano del *Logos*, ma su quello della *Praxis*, che si realizza quel collegamento tra ragione ed esperienza, tra ideale e reale che il suo razionalismo lasciava irrisolto. Ed è sempre sul piano della prassi che è possibile immaginare, come vedremo in seguito, una via d'uscita da quella crisi, che minacciava di travolgere la cultura e la società occidentale.

Come ricorda Papi, il dualismo tra sapere filosofico e sapere storico e il ruolo parziale che Banfi, negli anni Venti, assegnava a quest'ultimo, verrà dunque superato solo più tardi, quando, cioè, "la filosofia banfiana, chiarendosi come razionalismo critico, congiungerà nel momento della politica l'universalità della teoresi e la particolarità della prassi, scoprendo nella politica il piano stesso di attuazione di un mondo di ragione, e riconoscendo con ciò anche la forza storica e sociale della filosofia"³⁸.

Solo dopo aver elaborato un congegno teorico come il razionalismo critico, Banfi poté ridiscendere dall'astrattezza dell'idea al campo dell'esistenza e all'effettualità del mondo storico-concreto con rinnovata chiarezza. A dare conto di questo passaggio esistenziale e teoretico è lo stesso Banfi che, in una lettera del 1942 a Bertin, scrive: "Dai *Principi* ad ora, le cose per me si sono ampiamente svolte: direi che la filosofia ch'io ho cercato come pura

³⁷ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 197.

³⁸ Papi F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., p. 569.

contemplazione m'ha dato l'esperienza del vivente nella sua libertà e il contatto limpido e concreto coi problemi pratici. Un lungo cammino: raggiungere l'idea è certo un'ardua strada, ma più ardua è il discendere dall'idea nell'esistenza con rinnovata chiarezza (...) Quello ch'io chiamerei razionalismo critico mi sembra veramente la forma d'universalità aperta della ragione (...) in cui cadono i valori astratti, gli ideali di privilegio e si rischiarano, per una soluzione concreta e progressiva, i problemi effettivi della vita. Per questo io sento oggi la filosofia come milizia proprio per la sua teoreticità"³⁹.

Tale soluzione, culminata nell'adesione di Banfi al marxismo, suscitò, però, la critica di un altro dei suoi giovani e brillanti allievi: Enzo Paci.

Alla fine del 45' Paci ebbe con il suo maestro una serie di colloqui, in cui manifestò a Banfi il suo dissenso rispetto a "quella sete di concretezza e di vita, e di possibilità di agire nella storia"⁴⁰ che, seppur legittima, lo esponeva al rischio di dogmatizzare la legge trascendentale, dal momento che assumeva un determinato momento fenomenologico, cioè una situazione storica determinata, come qualcosa di assoluto⁴¹. Come ricorda Paci, riportando le motivazioni del maestro che lo avevano spinto a precipitarsi nella concretezza storica, "dopo l'8 settembre è accaduto qualcosa di fondamentale, di assoluto. «Lui è passato» (...) E quando si sente che «Lui» passa bisogna decidersi. E così (Banfi) si è deciso a seguirlo. «Sono cose che accadono una sola volta nella vita». «Dopo si vive ciò che prima non si sapeva e non si sospettava di poter vivere»"⁴². In queste parole di Banfi riecheggia in maniera chiara e inequivocabile il motivo del *kairos*, quel momento opportuno e quell'"occasione", a cui aveva fatto esplicito riferimento nella lettera a Bertin e che, qualora si fosse presentata, lo avrebbe spinto ad "andare fino in fondo"⁴³: una posizione che, come osserva Neri, rispecchiava la "sua nuova fiducia nelle possibilità del presente" per una trasformazione radicale della società e il "suo impegno in una partita storica che poteva e doveva essere vinta"⁴⁴.

Dunque, la maturità dei tempi e l'urgenza storica spinsero Banfi all'impegno politico e all'adesione piena al marxismo: un'adesione che, però, non si poneva in contrasto con il suo razionalismo critico ma, anzi, ne rappresentava la naturale e quasi fisiologica concretizzazione. "L'adesione al marxismo – osserva Bertin - non rappresenta nel pensiero di Banfi né un momento di conversione ad una dottrina estranea all'ispirazione originaria

³⁹ Bertin G. M., *La formazione del pensiero di Banfi e il motivo antimetafisico*, in *Aut Aut*, 1958, pp. 32-33.

⁴⁰ Paci E., *Colloqui con Banfi*, in Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 172.

⁴¹ Cfr., *Ivi*, p. 171.

⁴² *Ivi*, p.165.

⁴³ Banfi A., *Lettera a Bertin* (Milano, 8-6-1942), in Bertin G.M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, Roma, Armando, 1961, p. 174. La lettera è stata inizialmente pubblicata in «Aut-Aut», *Vili* (1958) 43-44, p. 31, col titolo *La formazione umana e filosofica*.

⁴⁴ Neri G. D., *Crisi e ricostruzione della storia*, cit., p. 95.

della sua filosofia, né il risultato di una estrinseca conciliazione tra le esigenze teoretiche del filosofo e le esigenze politiche dell'uomo di partito. Banfi non smentisce né rinnega nei suoi scritti successivi alla guerra il suo razionalismo critico, né ne contamina la struttura introducendovi principi incongrui e contraddittori”⁴⁵.

⁴⁵ Bertin G. M., *Il pensiero etico-sociale di A. Banfi nella fase marxista*, cit., p.424.

Crisi e Sistematica del sapere

Di fronte all'erompere della crisi e ad una realtà che si "moltiplica e si distingue insieme in una tale varietà, complessità, intreccio di aspetti, di forme, di significati, di piani, che non è affatto chiaro in qual senso si possa, e se pure si possa, parlare di una sua totalità unitaria"⁴⁶, l'impegno teoretico di Banfi si orienta verso l'elaborazione di una sistematica del sapere che, a partire dall'età moderna, viene ad essere, a suo dire, "il problema fondamentale della filosofia"⁴⁷.

Il pensiero scientifico e il pensiero storico, infatti, hanno messo in chiaro che l'unità della ragione, la coerente armonia del reale e, al suo interno, della posizione dell'uomo, non può più essere considerata come un dato acquisito e che, anzi, si pone come problema di cui il pensiero filosofico deve farsi carico. Di fronte alla problematicità introdotta dal pensiero scientifico e all'esigenza di giustificare e guidare l'azione umana avevano fallito sia i materialisti (da Hobbes fino agli illuministi) sia, successivamente, la filosofia idealista. Il materialismo meccanicista, infatti, avendo posto la materia come realtà assoluta (da cui tutto dipende e tutto necessariamente discende) aveva di fatto dato origine ad una vera e propria metafisica materialista, che non era in grado di offrire se non soluzioni astratte e dogmatiche. Secondo Hobbes tutta la realtà, compresa quella psichica, può trovare spiegazione nei due principi di materia e movimento, estendendo, di fatto, il meccanicismo dall'ambito naturale a quello del funzionamento psichico e declassando, così, la soggettività a semplice epifenomeno del movimento della materia. Dal canto suo, Helvetius, con il suo determinismo ambientale, considerava la vita psichica delle persone come determinata in maniera meccanica e necessaria dalle condizioni ambientali e naturali. La visione materialistica della realtà (di cui Hobbes ed Helvetius sono i fieri, ma non unici alfieri), ad avviso di Banfi, doveva essere rigettata "per il suo carattere dogmatico e la sua origine meccanicistica"⁴⁸: una soluzione che coglieva solo un aspetto del problema e che non era in grado di dare risposte adeguate al tema della libertà e della responsabilità umana.

La filosofia idealista, d'altro canto, ponendo a fondamento della sua visione l'unità dello spirito assoluto, commetteva, specularmente, lo stesso errore dei materialisti, non riuscendo, di conseguenza, né a chiarire la complessa relazione che intercorre tra Ragione e Realtà né, tantomeno, a rendere conto della differenziazione e della dinamicità del sapere: un cosmo del sapere che – scrive Banfi – lungi dal riuscire a organizzarsi saldamente in unità, "ci appare costituito da una varietà estrema di discipline, la cui differenziazione è in

⁴⁶ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit. p. XXI.

⁴⁷ Banfi, *Saggi sul marxismo*, cit., p. 126.

⁴⁸ *Ivi*, p. 127.

continuo accrescimento, discipline diverse per principi, per metodi, per validità, e purezza teoretica dei risultati”⁴⁹.

Di fronte al fallimento dell’idealismo metafisico, a farsi carico dell’esigenza e del problema di una sistematica del sapere erano stati, a inizio Novecento, quelle che Banfi reputa le “correnti più serie del pensiero filosofico”, ossia l’empirismo pragmatista, il neo-criticismo, lo storicismo e il relativismo, anche se il tentativo più organico nella ricerca di “una soluzione unitaria (...) come scoperta di un criterio insieme coerente ed elastico della ragione operante senza limiti all’interno dell’esperienza – scrisse Banfi – fu, o almeno mi apparve nella sua intenzione, quello della fenomenologia husserliana”⁵⁰.

Un tentativo, però, che aveva mancato l’obiettivo e che aveva dato vita, contro le sue stesse intenzioni, ad una sistematica del sapere “rigida senza organicità, senza elasticità metodica e senza giustificazione di sviluppo”⁵¹.

Nonostante la sua fenomenologia si definisse come “un ritorno alle cose stesse”, la ricerca husserliana, secondo Banfi, non poteva essere intesa in senso realistico e si reggeva su un “implicito postulato dogmatico”⁵². Le “essenze eidetiche”, poste da Husserl a fondamento di una filosofia intesa come scienza rigorosa, rappresentavano, infatti, per Banfi, una struttura a priori che determinava e organizzava l’intero campo del reale, esponendo così la fenomenologia al costante rischio “di trapassare ad una metafisica della coscienza assoluta (...) di tipo idealistico-leibniziano”⁵³.

La fenomenologia husserliana, inoltre, non teneva conto della relatività dell’esperienza, della struttura trascendentale del processo conoscitivo e dell’intrinseca storicità dell’esperienza e del sapere. Per questo, secondo Banfi, la fenomenologia andava sottratta ai limiti a cui la restringeva Husserl e richiedeva un approfondimento e un’integrazione “col rilievo del movimento dell’esperienza dovuta al relativismo, con la scoperta della struttura trascendentale dovuta al criticismo, con la ricerca di una sua legge storica dovuta all’hegelismo”⁵⁴.

Preso atto che una tale situazione di crisi coinvolgeva anche la filosofia «abbandonata in una profonda problematicità, tra la ricchezza esuberante di una realtà infinitamente mobile e trasfigurantesi e l’ideale astratto e vago di una posizione razionale assoluta»⁵⁵ e rinunciando, di principio, ad ogni pretesa di risolverla (la crisi) attraverso una semplificazione

⁴⁹ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 187.

⁵⁰ *Ivi*, p. 186.

⁵¹ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 127.

⁵² Banfi A., *Filosofi contemporanei*, p. 116.

⁵³ Rossi P., *L’umanità e la filosofia di Antonio Banfi*, in Dal Pra M.- Formaggio D.-Rossi P., *Antonio Banfi*, Milano, Unicopli, 1984, p. 57.

⁵⁴ Bertin G. M., *Banfi*, Cedam, Padova, 1943, p. 50.

⁵⁵ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., pp. XXI-XXII.

forzata, si imponeva a Banfi la necessità “di un metodo e di una coscienza critica della ricerca filosofica”⁵⁶, che arginasse quella deriva scettica alla quale la “crisi” sembrava condurre.

È su queste basi e a partire da questi presupposti e nodi problematici che Banfi delinea, nei *Principi di una teoria della ragione*, il suo razionalismo critico, il quale si pone come una sistematica apertura del sapere e che ha l’obiettivo di “rintracciare sotto il confuso procedere della ricerca filosofica una struttura metodica che ne garantisca la libertà”, in modo tale che “del pensiero umano nella sua storia nulla doveva andar perduto, fuor del suo limite e della sua astrattezza”⁵⁷. Il razionalismo critico di Banfi, dunque, non si pone al di fuori della tradizione filosofica, anzi si concepisce come il vertice alto di quel processo di affermazione della ragione critica iniziato a partire dall’inizio dell’età moderna. La riflessione filosofica non parte e non può partire “da un’immediata spontaneità del pensiero, ma dall’elaborazione del patrimonio che la tradizione speculativa ci offre, sotto la pressione della vita e dell’esperienza concreta”⁵⁸.

Di fronte allo scacco e all’illusorietà di una ragione dogmatica, che pretende di ingabbiare la complessità del reale all’interno di una visione rigida e astratta, Banfi non rinuncia alla nozione di “ragione umana”, ma cerca di elaborarne una concezione più duttile e aderente alla realtà e alla complessa fenomenologia dell’esperienza culturale.

Una ragione critica e antidogmatica, in grado di salvaguardare l’autonomia dei vari piani del sapere senza rinunciare a rintracciare in essi un’istanza unitaria che, in virtù dell’esigenza sistematica del pensiero filosofico, presenta i caratteri dell’apertura e del divenire. “La sistematicità razionale – osserva Valore – va però intesa trascendentalmente e non ontologicamente: non si ha un organismo à la Hegel concreto e concluso, che l’indagine filosofica dovrebbe finalmente rintracciare e mostrare; bensì una progressiva coordinazione, in costante autosuperamento, dei risultati del sapere e della storia, che guarda all’*idea regolativa* di un’*unità* articolata e che ha il suo fondamento nel principio trascendentale del conoscere”⁵⁹. Il suo razionalismo critico, infatti, “non pretende a nessuna definitività, è e rimane aperto non per accidente, ma per sostanziale natura”⁶⁰, ma mira “a penetrare la relatività dell’esperienza data, alla ricerca non di un’immobile essenza, di un suo dover essere, ma della legge della sua tensione strutturale e del suo dinamismo universale, che

⁵⁶ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., pp. XXI-XXII.

⁵⁷ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 191.

⁵⁸ *Ivi*, p.188.

⁵⁹ Valore P., *Trascendentale e idea di ragione*, cit., pp. 21-22.

⁶⁰ Banfi A., *Osservazioni sull’uso critico della ragione*, in *La crisi dell’uso dogmatico della ragione*, a cura di Antonio Banfi, Roma-Milano, F.lli Bocca, 1953, p. 26.

costituisce il suo fondamento di realtà”⁶¹. A tale proposito, Banfi, nei *Principi di una teoria della ragione*, avvertiva il lettore di non attendersi un completo e definitivo sistema filosofico; “esso vedrà piuttosto sorgere ed apparire problemi là dove meno se l’aspettava, esso dovrà trattarsi spesso dal concludere, evitare di affrettare soluzioni: apprendere insomma che la via della ragione non è semplice, ma complessa come quella della vita, e che a voler concludere per passare oltre, si è spesso costretti a dover rifare faticosamente il cammino”⁶². Del resto, il razionalismo critico è un “razionalismo del problema (...) è coscienza del problema e non delle soluzioni”⁶³ e la filosofia, per Banfi, non vuole essere edificante, non ha astratti ideali da imporre, ma svolge una funzione critica e chiarificatrice, illuminando la struttura problematica dell’esperienza e la dinamica dei suoi processi⁶⁴.

Come ricorda in apertura del suo scritto *Per un razionalismo critico*, “più dei risultati importano qui i problemi, il metodo e il senso della loro trattazione e che più di una visione o di un giudizio del mondo si vorrebbe qui dare l’idea della struttura e dei compiti di una sua interpretazione teoretica considerata in sé e nel suo senso umano”⁶⁵.

Da un lato, quindi, la ricerca scientifica che, specializzandosi, sembra negare la possibilità di un’integrazione/unificazione progressiva dei risultati delle singole discipline, dall’altro la ricerca filosofica che, forte di una ragione critica, si pone, da un lato, come strumento di coordinazione dei diversi campi della ricerca e, dall’altro, come momento di riflessione sullo stesso procedere della ricerca scientifica.

La ragione critica, quindi, è una ragione in grado di farsi carico delle contraddizioni e degli sviluppi della ricerca scientifica contemporanea, una ragione disponibile ad aprirsi a nuovi e inaspettati campi di ricerca e ad accogliere l’esperienza in tutta la sua ricchezza e complessità/problematicità, fino ad includere gli aspetti irrazionali della realtà. Scrive Banfi: “Chi non ha occhi per l’irrazionale della realtà, chi non ha (...) il senso della vita nella sua illimitata spontaneità e fecondità, scambia le morte forme dei concetti, astratti dal loro vitale e culturale significato, per l’atto della ragione”⁶⁶.

⁶¹ Banfi A., *Osservazioni sull’uso critico della ragione*, cit., p. 25

⁶² Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., p.

⁶³ Banfi A., *La Crisi*, cit., pp. 101-102.

⁶⁴ Cfr. Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., pp. 78-79.

⁶⁵ Banfi A., *Per un razionalismo critico*, p. 55.

⁶⁶ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit. p...Cfr. Garin E., *Banfi e il pensiero contemporaneo: relazione tenuta in occasione della cerimonia inaugurale del centro “Antonio Banfi”*, Reggio Emilia, 1969, pp. 88-90.

Ragione come esperienza integrale

La ragione è come il sole: splende libera, ma la sua forza non è in questa solitudine d'arido splendore, è nella luce e nel calore che riversa a fiotti sui viventi [...] chi si affisa solo nella ragione, chi rifiuta, quasi temendo una sacrilega contaminazione, di spingere la ragione nell'intreccio della vita, minaccia di isolarsi in un deserto, anche se di splendore, in un'amara solitudine, anche se solitudine dall'errore.

(Banfi A., *Tre maestri: P. Martinetti, G. Simmel, E. Husserl*, in *Scritti letterari*, a cura di C. Cordiè, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 247).

Il razionalismo critico, come detto, è imperniato su una nuova idea di razionalità⁶⁷ e su una nuova idea di ragione, “intesa come principio metodologico, come analisi e integrazione dell’esperienza nelle sue infinite sfaccettature, nella sua inesauribile complessità”⁶⁸. Una ragione, quella banfiana, che “agisce nel processo dell’esperienza come principio di dinamismo e di apertura, e perciò, innanzitutto, come forza di rottura contro ogni posizione «dogmatica» che si opponga alla sua «libertà»”⁶⁹.

Per poter delineare con maggior precisione il ruolo della ragione critica e il suo impegno antidogmatico, è necessario definire, in via preliminare, cosa Banfi intenda per esperienza. L’esperienza, concepita nella sua integralità come esperienza culturale, viene definita come “il rapporto integrativo del soggetto da parte dell’oggetto e reciprocamente dell’oggetto da parte del soggetto”. Un siffatto rapporto, avverte Banfi, deve essere pensato come una relazione “neutrale, indipendente da un preteso essere in sé del soggetto come dell’oggetto, che consente una assunzione integrale e una analisi profonda e spregiudicata delle sue strutture, delle sue forme, dei suoi processi”⁷⁰. Una tale concezione dell’esperienza apre ad una serie di considerazioni e porta con sé determinate conseguenze che è bene tenere a mente e che andremo, ora, ad esplicitare e sviluppare. In primo luogo, l’esperienza non può e non deve essere intesa in termini metafisico-ontologici, ma esclusivamente come principio metodologico, come momento regolativo e riferimento ideale del suo processo e della sua legge di sviluppo: dunque come idea-limite, cioè idea trascendentale. Il rapporto integrativo tra soggetto e oggetto alla base del concetto di esperienza, infatti, pur essendo implicato in ogni momento del conoscere e in ogni contenuto dell’esperienza, non può essere dedotto, kantianamente, da nessuno di essi e non corrisponde a nessun rapporto reale di natura empirica, ma è un rapporto puramente formale ed ha esclusivamente funzione regolativa.

⁶⁷ “Il sistema razionale – scrive Banfi – non è quindi l’ordine dell’assoluto essere dell’esperienza, ma piuttosto la legge nella sua vitalità infinita, come in se stessa infinitamente superantesi, in quanto, il principio della ragione è essenzialmente il principio dell’autonomia del trascendentale” (Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 451)

⁶⁸ Contini M., *Categorie e percorsi del problematicismo pedagogico*, Unibo, RPD, 2006.

⁶⁹ Bertin G. M., *L’idea pedagogica e l’idea di ragione in A. Banfi*, cit., p. 44.

⁷⁰ Banfi A., *La ricerca della realtà*, cit., p. 262.

Tale relazione, osserva Valore, è “immanente ad ogni atto del conoscere senza essere compiutamente riconoscibile, nel suo universale valore conoscitivo, in nessuna posizione determinata e senza poter esser esaurita mai; di modo che la dialettica tra i due poli, che valgono come due poli limite, sospinge il conoscere in un processo infinito”⁷¹. Per Banfi, dunque, è necessario tenere distinti e separati il piano della struttura unitaria e trascendentale dell’esperienza (il suo piano formale e regolativo), da quello delle sue realizzazioni e dei suoi aspetti storici determinati (il piano della concretezza e della relatività storico-empirica). Un conto, quindi, è la struttura trascendentale del conoscere, che si pone come principio metodico e regolativo e garantisce la continua riorganizzazione e ristrutturazione dell’esperienza, altra cosa, invece, è come le singole esperienze si realizzano nella concretezza della vita. “Evitare la confusione fra questi due piani – ricorda Fabbri – è il presupposto necessario dell’approccio antidogmatico”, perché ciò consente di non pensare “come assolutamente validi i contenuti e le forme che la conoscenza assume in determinati momenti storici”: contenuti e forme che hanno sì una loro validità, ma “relativa al contesto e al momento storico che ne hanno reso possibile l’elaborazione e l’assunzione come teorie dominanti”⁷².

In secondo luogo, e allo stesso modo, né il soggetto né l’oggetto, né l’io e né il mondo possono essere intesi metafisicamente, cioè come enti di per sé sussistenti e dotati di una costitutiva autonomia e indipendenza; al contrario, si pongono come coppie antinomiche e correlative e, dunque, non è possibile parlare di uno dei due poli singolarmente preso, ma ognuno di essi esiste ed ha senso solo in virtù della loro correlazione. “Il carattere trascendentale del rapporto gnoseologico soggetto-oggetto – scrive Banfi - fa sì ch’esso sia di natura assolutamente correlativa (...) ciascuno dei due termini, non essendo caratterizzato da alcun determinato contenuto, si definisce solo in funzione della relazione reciproca (...) Soggetto ed oggetto non sono tali in funzione di un loro essere determinato (...) ma solo in funzione della loro correlazione”⁷³.

A tale proposito, è da aggiungere che soggetto e oggetto, oltre ad esistere solo in funzione della loro correlazione, sono interscambiabili e non possono, per questo, essere definiti in maniera inequivocabile: da un lato, infatti, il soggetto può diventare oggetto di osservazione, come avviene all’interno delle relazioni interpersonali, nelle analisi di natura psicologica e antropologica, fino ad arrivare, nei casi estremi già denunciati da Marx, a dei veri e propri processi di reificazione, in cui si determina un palese rovesciamento della relazione

⁷¹ Valore P., *Trascendentale e idea di ragione*, cit., p. 56.

⁷² Fabbri M., *Sponde*, Bologna, Clueb, 2003, pp. 179-180.

⁷³ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 19.

soggetto-oggetto, tale per cui la persona, da soggetto, viene degradata a oggetto o, come direbbe Marx, a semplice merce; lo stesso può dirsi dell'oggetto, che, lungi dall'essere relegato nella dimensione di pura passività, può esercitare funzioni attive considerate esclusivamente appannaggio del soggetto: è il caso dell'influenza e dei condizionamenti che il contesto può esercitare sulla psicologia individuale, degli effetti prodotti dai cambiamenti climatici o del potere che un determinato sistema economico può esercitare sulla vita delle persone e delle comunità. Da ciò consegue, secondo Fabbri, "che la decisione filosofica di rivendicare per l'uomo gli attributi del soggetto rivela una concezione della realtà in cui l'uomo pretende di essere l'unico ad esprimersi in modo attivo e intenzionale e a porsi come depositario di verità; analogamente, la decisione filosofica di categorizzare il mondo esterno (minerale, vegetale, animale, climatico) come mondo meramente oggettuale riflette la convinzione o il desiderio che tutto ciò che non è umano risulti passivo e già dato e sia suscettibile di essere semplicemente usato, trasformato, conservato, immagazzinato, in ultima istanza, ridotto a mero piano di lavoro"⁷⁴.

Infine, sebbene ogni esperienza si svolga e si sviluppi all'interno del rapporto dinamico-dialettico tra soggetto e oggetto, tra io e mondo, "l'integrazione tra i due poli che ne costituiscono gli elementi fondamentali di tensione e di sviluppo (il polo soggettivo e il polo oggettivo) non si risolve compiutamente ed adeguatamente in nessuna forma determinata del processo medesimo (e rifiuta pertanto ogni dogmatizzazione di carattere educativo o giuridico od altra qualsiasi)"⁷⁵. Ogni esperienza, infatti, è strutturalmente problematica e connotata da parzialità e provvisorietà e ciò proprio in virtù del carattere "trascendentale della relazione posta a fondamento metodologico dell'esperienza". Qualsiasi relazione soggetto-oggetto, io-mondo, infatti, "si caratterizza - nelle sue forme concrete - per complessità, ambiguità, instabilità, talora incongruenza e contraddizione e secondo intenzionalità differenti"⁷⁶. Come evidenziato da Bertin, una tale concezione dell'esperienza, in quanto trascendentale, è dotata di universalità metodologica, è una struttura puramente formale, cioè vuota e priva di qualsiasi significato e valore predefinito, senza alcun contenuto ontologico od assiologico od esistenziale privilegiato e ciò le consente di estendersi ad ogni campo d'indagine e di comprendere tutti i possibili rapporti tra io e mondo, tra soggetto e oggetto: compreso quello di teoria e prassi. Come indicato da Fabbri, infatti, dentro tale concetto di esperienza, «i termini "teoria" e "prassi" possono agevolmente sostituirsi a quelli

⁷⁴ Fabbri M., *Sponde*, cit., p. 167.

⁷⁵ Bertin G. M., *Educazione alla ragione*, Roma, Armando, 1970, p. 19.

⁷⁶ Bertin G. M.-Contini M., *Costruire l'esistenza*, Roma, Armando, 1986, p. 25.

di “soggetto” e “oggetto”»⁷⁷ senza che, per questo, il significato del concetto di esperienza, nel senso su esposto, ne venga intaccato. L'importanza di una tale equivalenza è presto detta, perché consente di estendere il concetto di integrazione dall'ambito prettamente gnoseologico a quello della prassi e della concretezza storico-sociale e, come vedremo successivamente, permetterà a Banfi di conciliare, con coerenza, il pensiero marxiano con la sua visione critica della ragione, facendola virare in direzione di una filosofia della prassi. “Il concetto d'esperienza di cui si è detto – integrazione fra soggetto e oggetto, fra teoria e prassi – si declina pertanto – prosegue Fabbri - in una duplice direzione: è integrazione possibile (non necessaria) sul piano della conoscenza, come attività propria della mente umana, ma è anche integrazione (anche in questo caso, possibile e non necessaria) sul piano della realtà oggettiva”⁷⁸.

La caratterizzazione in termini di possibilità e non di necessità, consente, inoltre, di intendere il momento integrativo in termini trascendentali, cioè in opposizione a qualsiasi operazione che tenda a fissare e a cristallizzare il suo processo in forme stabili e definitive; ne consegue che l'idea di un'organizzazione armonica, di una sistematizzazione completa e pienamente razionale dell'intero campo esperienziale, “è e deve rimanere un'aspirazione” e si pone come “compito infinito di risoluzione nel pensiero del dato”⁷⁹: l'integrazione, quindi, non deve essere intesa come dato definitivo, che non possa dare adito a nuovi sviluppi, ma come istanza di superamento e di progressiva estensione dell'esperienza stessa. Tra ragione ed esperienza, dunque, non si dà mai, a differenza di Hegel, una definitiva conciliazione, ma una dialettica infinita che produce indispensabili, ma parziali e provvisori, momenti di conciliazione (istanza integrativa).

Per rendersi conto di una tale dinamica basterà rivolgere l'attenzione a quella dialettica concettuale che caratterizza l'attività della ragione.

“Ogni concetto – scrive Banfi - è (...) sempre un concetto-limite; esprime un compito infinito del pensiero, che mira all'universalità di un momento dell'esperienza, intesa non come l'astratta generalità di tale momento, ma come il sistema dei rapporti, dei significati, dei valori che in esso s'intrecciano e che da esso si sviluppano. La dialettica concettuale, da tale punto di vista, appare come il processo di conquista e la garanzia metodica di tale universalità, che, senza annullare, percorre, interpreta, risolve, sistema i contenuti particolari”⁸⁰.

⁷⁷ Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, cit., p. 81.

⁷⁸ *Ivi*, p. 87.

⁷⁹ Valore P., *Trascendentale e idea di ragione*, cit., p. 15.

⁸⁰ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 346.

I concetti, dunque, rappresentano il momento di mediazione tra l'esperienza (momento intuitivo) e la ragione (momento razionale) o, per meglio dire, lo strumento di cui la ragione si serve per indagare e ridefinire costantemente l'esperienza⁸¹, consentendole di fuoriuscire dalla determinatezza dei suoi dati immediati per connettersi e organizzarsi in quel sistema di relazioni (potenzialmente infinito) che, al limite, costituisce la realtà; ma i concetti stessi, in questa continua opera di revisione, ne escono trasformati a loro volta, come se l'esperienza retroagisse su di essi evidenziandone i limiti e le parzialità e obbligando la ragione a modificarli. I concetti, pertanto, non possono essere intesi, come voleva il realismo concettuale, come dei dati che, per così dire, congelano dogmaticamente e senza possibilità di sviluppo i vari e differenziati momenti dell'esperienza, "giacché l'obbiectivazione realistica del concetto corrisponde anzitutto a un arresto nel processo del pensiero"⁸²; al contrario, qualsiasi concetto deve essere inteso in senso categoriale-metodico e rappresenta, non il punto di arrivo, ma una tappa dell'infinito processo di razionalizzazione del reale, una tappa provvisoria che, dal concreto e parziale contenuto dell'esperienza, si muove in vista del sistema unitario e universale dell'esperienza. "Il concetto – scrive Banfi - non è mai, teoreticamente, un dato, ma un problema o un sistema di problemi definiti per il pensiero come direzioni della scoperta della realtà. Esso è insieme un risultato e un inizio della ricerca, in quanto nel suo sviluppo teoretico riassume l'esperienza per estenderla e approfondirla"⁸³.

I concetti, quindi, sono strumenti dotati di un intrinseco dinamismo teoretico, non sono delle presunte obbiettività definite e definitive, ma si problematizzano e si sviluppano attraverso una relazione dialettica con l'esperienza e il mondo della vita.

Solo intendendoli come momenti provvisori dell'azione razionale è possibile, per la ragione, realizzare sintesi sempre più vaste e coerenti dell'esperienza. È, infatti, proprio "il moto infinito dei concetti - continua Banfi - che permette un aderire sempre più sottile all'esperienza, un rilievo della sua relatività dinamica, della sua vita differenziata"⁸⁴. Inoltre, questo diverso modo di intendere il senso e la funzione dei concetti segna una delle differenze tra un uso critico e un uso dogmatico della ragione. Scrive Banfi in proposito: "L'uso critico consiste nell'utilizzare i concetti per giungere a sempre nuove unificazioni,

⁸¹ Per Banfi, "in ogni esperienza è possibile distinguere un momento intuitivo e uno razionale. Il primo, secondo cui si determina il dato, esprime la connessione immediata tra il soggetto e l'oggetto concreti, tra l'uomo e le cose, così come si pone, si sviluppa e si differenzia nella vita. Il secondo è invece il processo secondo cui il dato si scioglie dalla immediatezza e si risolve nel sistema infinito dei rapporti ch'esso implica". (Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 271)

⁸² *Ivi*, p. 345.

⁸³ *Ivi*, p. 332.

⁸⁴ *Ivi*, p. 90.

considerando ogni singolo concetto solo come un passo⁸⁵, laddove il pensiero dogmatico ne fa un punto d'arrivo, ultimo e definitivo, dell'impresa conoscitiva.

Ragione ed esperienza, dunque, rappresentano i due poli/momenti fondamentali, ineludibili, e anch'essi correlativi, di qualsiasi processo conoscitivo. E se è vero che l'esperienza, in tutta la sua complessità e problematicità storico-culturale, impone alla ragione di rivedere continuamente le sue acquisizioni e ridefinire i suoi concetti, è altrettanto vero che è proprio quel particolare legame che instaura con la ragione critica che garantisce all'esperienza la sua "autonomia", consentendole, da un lato, di sottrarsi all'"eteronomia" "di un metafisicismo, che pretende di dominarla" imponendole delle leggi e delle logiche esterne e, dall'altro, di non ricadere in quell' "anomia" tipica di "un empirismo insofferente d'ogni legge"⁸⁶.

Una tale relazione dinamica e mai conclusa tra ragione ed esperienza ridefinisce la stessa idea di ordine razionale. Tale ordine, per Banfi, non deve essere inteso come rappresentazione di una conoscenza che si pone al di là dell'esperienza, ma come "la forma di un'esperienza integrale, o meglio il criterio per cui ogni esperienza intuitiva supera i suoi limiti e la sua parzialità prospettica soggettiva e tende a connettersi e a ordinarsi con tutte le altre possibili. Tale esperienza integrale è nella sua idea limite la realtà, concepita non secondo una prospettiva parziale e perciò sempre soggettiva, ma secondo le leggi della sua intima struttura autonoma, come realtà assolutamente vivente (...) Così il razionale e il reale, il razionale e il vivente al limite si confondono"⁸⁷.

Il razionale, dunque, si configura in Banfi come meccanismo di potenziamento e di sviluppo dell'esperienza in tutte le sue possibilità e che, al limite, si identifica con la realtà nella sua integralità, storicità e dinamicità. Un'identità tra razionale e reale che, avverte Banfi, non va semplicemente postulata, ma occorre "realizzarla come un'idea, un valore limite: l'unico valore del filosofo"⁸⁸. L'identità tra reale e ideale, dunque, si pone come un'idea-limite: non un dato di fatto, ma un impegno e una conquista, un orizzonte utopico che, seppur mai raggiungibile, ci sprona e ci consente comunque di camminare, indicandoci la direzione. Tra reale e ideale, infatti, esisterà sempre un residuo, uno scarto incolmabile che, se da un lato, sancisce l'impossibilità di una loro definitiva conciliazione e identità, dall'altro rappresenta lo stimolo verso un'ulteriore ricerca, a conferma dell'infinità dell'impegno conoscitivo.

⁸⁵ Banfi A., *Esegesi e letture kantiane*, vol. II: *Studi critici su Kant e il kantismo*, a cura di Lino Rossi, Argalia, Urbino 1969, p. 358.

⁸⁶ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 407.

⁸⁷ Banfi A., *Filosofi contemporanei*, a cura di Cantoni R., p. 29.

⁸⁸ Lettera di Banfi a Bertin (24-6-1940), in Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, p.181.

Provando ad esplicitare la corrispondenza potenziale, al limite e sempre *in fieri* tra Ragione e Realtà, potremmo dire che la realtà è il farsi dell'esperienza attraverso la ragione e che la ragione è il farsi della realtà attraverso l'esperienza. Esperienza e realtà, in questo senso, rappresentano gli estremi che definiscono lo spazio in cui e attraverso cui la ragione, in quanto istanza regolativa e integrativa, opera e si muove, connettendo incessantemente i due estremi.

La filosofia, e con essa la ragione critica, perciò opera e “si muove nello spazio tra l'esperienza immediata soggettiva e parziale e la realtà, spazio che (essa) percorre di mano in mano che l'esperienza s'estende attraverso la concreta attività, garantendo il libero sviluppo di tale estensione”⁸⁹. La ragione critica, dunque, rappresenta un duplice movimento di liberazione: da un lato mira a liberare l'esperienza immediata dal suo carattere di parzialità e, dall'altro, sottrae la realtà all'azione sclerotizzante della ragione dogmatica, restituendole libertà e possibilità di sviluppo. La ragione, perciò, deve essere intesa come “il processo di passaggio da un conoscere determinato personalmente, pragmaticamente definito, relativo perciò e parziale, a un conoscere universalmente aperto e libero che risolve quella determinazione nei rapporti che la inseriscono nell'integrale realtà” e, dunque, “il fine della ragione non sta nel superare, ma nell'estendere e approfondire l'esperienza, segnandone le linee di connessione e di sviluppo”⁹⁰.

⁸⁹ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 190.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 188-189.

Trascendentale e ragione critica.

Giunti a questo punto del nostro discorso, però, non è più eludibile il confronto con quel concetto di *trascendentale* che, emerso più volte nel corso di questa analisi, richiede ora di essere esplicitato in tutta la sua portata teoretica. Nella cultura occidentale, tale concetto ha una lunga storia e le sue origini risalgono alla scolastica medievale e, in particolare, alla riflessione filosofica di A. Magno prima e S. Tommaso poi. Come tutti i concetti filosofici, ma anche quelli scientifici, ha subito nel corso degli anni una costante e profonda ridefinizione, che ne ha cambiato il senso e la funzione, sia nei riguardi delle questioni gnoseologiche, che in relazione all'idea stessa di ragione. A seconda di come viene inteso, infatti, il trascendentale⁹¹ può essere posto a garanzia di una visione metafisica della realtà ed identificarsi con il tentativo di raggiungere una conoscenza assoluta e definitiva, ovvero di una visione critica e problematica, sia della realtà che della ragione, e farsi strumento di una ricerca aperta e progressiva. Ovviamente, è a questa seconda accezione che Banfi e il problematicismo fanno riferimento.

All'interno della riflessione banfiana, il concetto di trascendentale mostra, fin da subito, la sua chiara e inequivocabile derivazione kantiana. Come egli stesso dichiara, il concetto di trascendentale viene assunto «secondo il significato sviluppatosi nella tradizione kantiana come esprime il momento di legalità autonoma che fonda la struttura unitaria dell'esperienza ed è indipendente dagli aspetti determinati di questa»⁹². Il trascendentale, quindi, non indica “un principio metafisico che unifichi idealmente un campo d'esperienza”⁹³, ma si pone come “principio metodico che valga a dipanare il concreto intreccio e riconoscere la tensione e il movimento di tale esperienza”⁹⁴. Dal che se ne deduce che il trascendentale si fonda e agisce all'interno della stessa problematicità dell'esperienza, intesa “come polarità intrascendibile di soggetto e oggetto”, e rimanda prospetticamente a quella funzione regolativa e metodologica della ragione, a quella sua attitudine integrativa che, pur non realizzandosi mai compiutamente, continua ad operare senza posa per il superamento delle parzialità dell'esperienza. La riflessione banfiana, quindi, si muove in direzione di Kant, ma andando oltre lo stesso Kant, nel senso “che ne attualizza e ne porta alle estreme conseguenze il registro antidogmatico”⁹⁵. Questo perché Banfi, pur riconoscendo l'importante ruolo svolto dal criticismo kantiano nello sviluppo della ragione critica, non può non sottolinearne quel residuo, quella venatura coscienzialistica che percorre il suo pensiero

⁹¹ Cfr. Fabbri M., *Sponde*, cit., pp. 160-161.

⁹² Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 10, nota 4.

⁹³ Banfi A., *I problemi di una estetica filosofica*, Firenze, 1961, p. 151

⁹⁴ *Ibidem*

⁹⁵ Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, cit., p. 85.

e che lo espone al rischio di una ricaduta dogmatica. A tale proposito, Banfi scrive: “Benché gli rimanga alla base una metafisica d’interiorità che determina sia il suo coscienzialismo teoretico, sia il suo formalismo morale, esso è veramente la coscienza che il sapere, in quanto tale, assume criticamente di sé, della sua interna tensione tra esperienza e ragione, della sua infinità, della sua differenziazione che attende un’aperta sistematica”⁹⁶. Il rischio di ricadute dogmatiche, a cui Banfi alludeva, è riconducibile a quella “paura dell’oggetto”, che già Hegel aveva rimproverato a Kant, e a quella “sovranità” del soggetto (coscienzialismo), che subordinava il complesso e articolato campo dell’esperienza alle forme a priori del pensiero. Ad essere chiamato in causa era lo schematismo trascendentale e la “fissità” di quel sistema categoriale che, seppur ampio e articolato, non era in grado di restituirci ed esaurire la complessa dinamicità del reale e si poneva, invece, come rigida obiettività costituita. La problematicità di tale schematismo, osserva Baldacci, risiedeva nell’“intrinseca difficoltà di conciliare il variare e la mutevolezza temporale dell’esperienza sensibile e l’atemporalità delle categorie kantiane”⁹⁷. Banfi, quindi, si accorge che “la tradizionale posizione kantiana per la quale il mondo, irraggiungibile nella sua realtà, è da noi conosciuto attraverso le categorie a-priori della mente (tempo, spazio, causalità)” deve essere “superata attraverso la problematizzazione dell’origine di queste stesse categorie, formatesi evolutivamente attraverso l’integrazione/trasformazione del mondo stesso, dei suoi principi di ordine e organizzazione”⁹⁸. È a partire da tale consapevolezza e necessità, dunque, che egli procede ad una ridefinizione del concetto kantiano di trascendentale, in grado di renderlo più disponibile e aperto alla mutevolezza e imprevedibilità dell’esperienza e meno rigido dal punto di vista storico.

Paradossalmente, il pensatore con cui si confronta Banfi per operare una tale “dinamicizzazione” del concetto di trascendentale è Hegel, “il cui retaggio dogmatico è difficilmente smentibile”⁹⁹.

Ma è un paradosso solo apparente, perché l’operazione che Banfi compie nei confronti del pensiero hegeliano è assimilabile a quanto già fatto già con Kant, ossia distinguere quanto del suo pensiero abbia contribuito allo sviluppo di una ragione critica, e quindi accoglierlo, e quanto, invece, vada respinto perché segnato da un irricevibile carattere dogmatico. Un tale *modus operandi*, a volte tacciato di sincretismo teoretico, è in realtà coerente con la sua idea di ricerca e riflessione filosofica e rimarrà un punto fermo e costante del suo filosofare.

⁹⁶ Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 209.

⁹⁷ Baldacci M., *Teoria, prassi e “modello” in pedagogia*, in *Education sciences & society*, Vol. 1, No 1 (2010), p. 73.

⁹⁸ Tolomelli A., *La fragile utopia*, Pisa, ETS, 2007, p. 114.

⁹⁹ Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, cit., p. 86.

“Nessun giudizio speculativo è possibile - scrive Banfi nel 1926, in *Principi di una teoria della ragione* - se esso non tragga il senso dei suoi elementi dalla tradizione stessa speculativa; e quanto più si illude di aver a che fare con dati semplici e immediati, tanto più facilmente cade in limitazioni ed oscurità dogmatiche”¹⁰⁰. Tale posizione verrà ribadita quasi un ventennio dopo, in *Per un razionalismo critico*. “Ogni sintesi filosofica - ripete Banfi nel 1943- sorge sulla trama che le offre la storia del pensiero speculativo, e la riassume riorganizzandola secondo una sua propria prospettiva, nella coerenza di un sistema che le permetta di rilevare e di integrare in sé gli infiniti aspetti, piani, rapporti dell’esperienza”¹⁰¹. E ancora, nel 1950, nel suo breve saggio autobiografico *La mia prospettiva filosofica*, Banfi scrive: “Io ho sempre pensato che il filosofare di ciascuno non possa prendere inizio da un’immediata spontaneità del pensiero, ma dall’elaborazione del patrimonio che la tradizione speculativa ci offre, sotto la pressione della vita e dell’esperienza concreta”¹⁰². Banfi, dunque, colloca l’impegno filosofico all’interno di una visione storicistica dello sviluppo culturale e si deve presumere, come osserva Munari, che egli “elabori la propria proposta filosofica in coerenza con tale assunto storicistico, svolgendo un progetto originario di ragione ereditato dalla tradizione filosofica precedente, in funzione del quale vengono successivamente accolti e organizzati gli stimoli correttivi e integrativi offerti dal panorama culturale e filosofico contemporaneo”¹⁰³.

Ritornando a Hegel, al “primo, tra i grandi Maestri del pensiero”¹⁰⁴ che aveva guidato Banfi sulla via del pensiero speculativo, cerchiamo, ora, di evidenziare ciò che della sua elaborazione teorica è stato accolto all’interno del razionalismo critico banfiano e ciò che, invece, è stato irrimediabilmente rigettato in quanto astratto e dogmatico.

Senza dubbio, il primo e indubitabile merito che Banfi riconosce a Hegel è di aver posto in rilievo la dimensione temporale e la storicità dell’esperienza culturale.

Ma di Hegel accoglie, soprattutto, la dialetticità del rapporto tra ragione e realtà e la sua visione processuale e dinamica dell’esperienza.

Per Hegel, infatti, a differenza di Kant, la dialettica della ragione umana non è un esercizio sofisticato, destinato a mostrare tutta la sua illusorietà e quella delle antinomie in cui incappa (per Kant, le antinomie in cui incapperebbe la ragione sono solo apparenti e sarebbero il frutto della tendenza naturale dell’uomo a oltrepassare i propri limiti conoscitivi), ma è

¹⁰⁰ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 13.

¹⁰¹ Banfi A., *Per un razionalismo critico*, cit., p. 45.

¹⁰² Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 188.

¹⁰³ Munari C., *La lezione hegeliana nel pensiero di Banfi*, in Chiodo S.-Scaramuzza G. (a cura di), *Ad Antonio Banfi cinquant’anni dopo*, Milano, Unicopli, 2007, p. 224.

¹⁰⁴ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 183.

elemento costitutivo della ragione umana, in quanto riproduce, sul piano teoretico, quelle opposizioni che si danno oggettivamente nella realtà e con le quali occorre confrontarsi. Il principale merito¹⁰⁵ della dialettica hegeliana, agli occhi di Banfi, è di aver riconosciuto e fatto proprio il momento della contraddizione (inteso come tensione, conflitto, antagonismo) e di aver assegnato a tale “momento negativo” la funzione dialettica di progresso: ossia di aver valorizzato il momento di problematicità che caratterizza ogni sintesi culturale e di aver concepito lo sviluppo culturale come “una linea progressiva, ma dialettica, dove l’elemento negativo è continuamente presente, garanzia di progresso”¹⁰⁶.

Può essere utile ricordare che, per Hegel, la ragione svolge una doppia funzione: da un lato è chiamata a disgregare la fissità delle posizioni concettuali (funzione negativa) e, dall’altro, a mostrare l’unità degli opposti (funzione positiva).

Ma se la funzione negativa della ragione, come dicevamo, ha piena cittadinanza all’interno del razionalismo critico, declinandosi come denuncia della parzialità e della provvisorietà delle varie sintesi culturali, il momento dell’unità, come conciliazione ultima e definitiva tra gli opposti, deve essere rigettata o, per meglio dire, deve essere intesa, kantianamente, come “unità dinamica” e sintesi progressiva della molteplicità dell’esperienza culturale: sintesi parziale e provvisoria e non, come per Hegel, atto conclusivo e risolutivo delle contraddizioni, in cui si realizza una piena identità tra pensiero ed essere, tra ragione ed esperienza, tra reale e ideale¹⁰⁷. Come ricorda Fabbri, quindi, “Banfi non esita ad assumere il concetto di trascendentalità nell’accezione anche hegeliana, come riferito al divenire dell’esperienza e delle sue forme oggettive, cultural-spirituali e non più solo della conoscenza. Lo assume tuttavia in funzione metodologica, non assoluta e sostanziale, in modo tale da precisare che nulla, in quel processo, è scontato, tanto meno destinato a realizzarsi”¹⁰⁸. Dal che se ne deduce che la dogmaticità del pensiero hegeliano risieda, per Banfi, non nel suo percorso dialettico, ma nel suo atto conclusivo, in cui “il processo logico viene arrestato in una posizione in sé”¹⁰⁹.

A tale proposito, osserva Valore: “Un primo fondamentale limite dogmatico (di Hegel) si ha proprio nel processo di risoluzione e integrazione di ogni parzialità in un tutto organico e vivente. È proprio la natura di questo “tutto” che dobbiamo rigettare; esso è un Assoluto, un

¹⁰⁵ Come osserva Neri: “La grandezza di Hegel, ciò che fa del suo pensiero «il punto di rivolgimento della cultura moderna», sta in questa valorizzazione della stessa problematicità della dialettica che inerisce a ogni sintesi culturale e che ne definisce la storicità. Il suo limite sta invece nel voler sottrarre il presente storico – quello cioè del suo tempo – al lavoro del negativo, che si scarica esclusivamente sul passato. Per cui l’oggi, come coscienza di tutto il processo, si riafferma dogmaticamente come *assoluta positività*”. (Neri G. D., *Crisi e ricostruzione della storia*, cit., p. 75).

¹⁰⁶ Banfi A., *La Crisi*, cit., pp. 31-33.

¹⁰⁷ Cfr. Munari C., *La lezione hegeliana nel pensiero di Banfi*, cit., p. 225.

¹⁰⁸ Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, cit., p. 87.

¹⁰⁹ Banfi A., *Studi sulla filosofia del Novecento*, a cura di D. Banfi e R. Banfi, Editori Riuniti, Roma, 1965, p. 519.

concetto teologizzante che irrigidisce in senso definitivo l'idea di movimento dialettico, «termine e fondamento insieme del processo dialettico della ragione»¹¹⁰.

Se Banfi, dunque, rifiuta le conclusioni a cui conduce la *Fenomenologia* hegeliana, ne utilizza, invece, l'impianto metodologico "per leggere una realtà storica, nella quale la cultura prende il posto dello spirito oggettivo, e anziché divenire teoria dell'essere e dello spirito assoluto, diviene teoria dell'esperienza e di uno spirito ideale (o, per meglio dire, di un mondo di idealità) che non si risolve mai nell'oggettività del divenire, poiché semmai ne sorregge lo slittamento verso quelle dimensioni del dover essere che comportano il superamento delle forme storiche già date"¹¹¹. Inoltre, prosegue Fabbri, è proprio "il contributo specificamente hegeliano che consente a Banfi di aprirsi successivamente, con coerenza, alle sollecitazioni del pensiero marxiano"¹¹² e "di curvare l'analisi in direzione di una teoria della prassi, che risulterebbe meno parlante dentro uno schema di pensiero interamente riconducibile alle radici kantiane"¹¹³.

Schematizzando un po', potremmo dire che quella di Hegel è una dialetticità chiusa e a termine, mentre quella banfiana è aperta e, di fatto, infinita. Se il movimento dialettico hegeliano, infatti, origina dal pensiero (spirito o coscienza) e, dopo essersi alienato nell'altro-da-sé, incarnandosi nella natura e nella storia, al pensiero ritorna perfettamente conciliato (spirito assoluto o autocoscienza), il movimento della dialettica banfiana origina, all'opposto, dall'esperienza storico-culturale, si estende e si approfondisce sul piano della riflessione teoretica, per ritornare di nuovo all'esperienza con maggiore consapevolezza e capacità esplicativa. Per Hegel, quindi, una volta giunti al termine di quel processo fenomenologico che, dalla coscienza, conduce all'autocoscienza, si scopre che la realtà empirica non è nulla di diverso dallo spirito: l'oggetto e, in generale, il mondo esterno nella sua concretezza, non è altro che un'estraneazione del soggetto, una sua derivazione e, come tale, non è qualcosa di originario e sussistente per se stesso. Al contrario, Banfi ritiene, kantianamente, che tutto abbia origine nell'esperienza e che all'esperienza continuamente ritorni. Ciò che egli contesta dell'impostazione hegeliana, quindi, è sia il punto di partenza, cioè la coscienza astratta, sia il punto d'arrivo dell'autocoscienza e dello spirito assoluto. Anzi, potremmo dire che Banfi non solo ne contesta il punto di partenza e il punto d'arrivo nei suoi contenuti, ma nega che un punto di partenza (ossia un principio o una causa prima) e un punto d'arrivo (ossia un fine ultimo) si diano. Il suo razionalismo critico, infatti, così come il marxismo, non

¹¹⁰ Valore P., *Trascendentale e idea di ragione*, cit., p. 39.

¹¹¹ Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, cit., p. 86.

¹¹² *Ivi*, p. 87.

¹¹³ *Ivi*, p. 86.

è alla ricerca di cause prime, né tantomeno si sviluppa in vista di un fine ultimo. Parlando del materialismo storico e di quell'unità dialettica e dinamica che caratterizza lo sviluppo del corso storico, Banfi spiega come il marxismo (ma ciò vale anche, sul piano teorico, per il suo razionalismo critico) insegni “non ad approdare, ma a navigare”¹¹⁴.

Da ciò consegue anche una diversa concezione dell'Idea: se per Hegel, infatti, l'Idea si identificava con l'Assoluto, termine ultimo e definitivo del processo della ragione, per Banfi le idee hanno esclusivamente una funzione direttiva e regolativa e rappresentano il “limite infinito di caratteristici processi razionali”¹¹⁵; esse sono strumenti ideali di cui la ragione si serve per organizzare, secondo un principio unitario, l'enorme mole di dati che l'indagine conoscitiva progressivamente acquisisce. Tale unità sistematica, intesa come integrazione tra soggetto e oggetto, tra momento intuitivo e momento razionale, non può però essere definitivamente raggiunta, ma può solo essere progressivamente posta e metodicamente superata, in un processo dialettico infinito che è garanzia delle potenzialità di sviluppo della ricerca conoscitiva e dell'esperienza stessa. “La ragione – scrive Banfi – è il limite d'integrazione coordinatrice della intuizione e l'intuizione è la concretezza dinamica della ragione. I due momenti sono (...) assolutamente inscindibili e interferiscono in una continua dialettica, così che la ragione non consente all'intuizione di porsi mai come definitiva e l'intuizione non permette alla ragione di obbiettivarsi come assoluta, ma l'una insegue l'altra e la caccia dalle posizioni raggiunte, per raggiungerne insieme sempre altre”¹¹⁶. Detto in altri termini, le idee nascono e si ridefiniscono attraverso il lavoro incessante e inesausto che la ragione critica, spinta dall'urto dei fatti e della realtà concreta, opera sull'esperienza: una reinterpretazione che si pone come compito infinito e che richiede un costante “lavoro fenomenologico” sulle forme che questa esperienza assume. Come ricorda lo stesso Banfi, segnando la sua distanza da Hegel: “Il fine del sapere filosofico non è l'idea”, ma tale “mondo delle idee è raggiunto soltanto come mezzo per una reinterpretazione della realtà e non come fine a se stesso”¹¹⁷.

Venendo, ora, al tema dello sviluppo della ragione critica, Banfi, pur sottolineando, più e più volte, la connotazione metafisica della filosofia hegeliana, riconosce ad Hegel il merito di aver indicato i tre metodi fondamentali che saranno accolti all'interno del suo razionalismo critico e che ne caratterizzeranno il suo impianto teorico, inteso come sviluppo “di un'aperta sistematicità filosofica in seno al sapere culturale”¹¹⁸: il metodo dialettico, quello

¹¹⁴ Banfi A., *Del materialismo storico*, in *L'uomo copernicano*, cit., p. 387.

¹¹⁵ Banfi A., *La filosofia e la vita spirituale*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 29.

¹¹⁶ Banfi A., *Per un razionalismo critico*, cit., p. 68.

¹¹⁷ Banfi A., *Spinoza e il suo tempo*, Vallecchi, Firenze 1969, p. 26.

¹¹⁸ Bertin G. M., *Banfi*, cit., pp. 17-18.

trascendentale e quello fenomenologico. Scrive in proposito Banfi: “I metodi, dialettico, trascendentale, fenomenologico, che l’uso critico della ragione ha portato in luce da Kant a Hegel, ma che qui sono sciolti da ogni implicazione metafisica, costituiscono la struttura metodica di questo inquadramento speculativo dell’esperienza”¹¹⁹. Questi tre momenti (dialettico, trascendentale, fenomenologico), è bene precisare, non rappresentano tre diversi gradi di un metodo, né sono posti in relazione gerarchica, per cui uno precede e/o garantisce gli altri, ma sono strettamente interconnessi e costituiscono “l’attuarsi stesso dell’esigenza di una radicale integrazione razionale”¹²⁰. Essi, cioè, definiscono il procedere sistematico della ragione critica, la sua attitudine antidogmatica e integrativa, e rappresentano la struttura metodica attraverso cui la ragione può indagare la complessa dinamica dell’esperienza, organizzandola in un sempre più vasto e universale sistema di relazioni: essi, cioè, garantiscono alla ragione quell’elasticità necessaria per poter aderire all’esperienza in tutta la sua dinamica problematicità, senza disperdersi in essa e, allo stesso tempo, senza ridurla né astrarla.

Il momento dialettico, in virtù del suo procedere antinomico, scioglie da ogni fissità le varie posizioni concettuali e le inserisce all’interno di un processo di sviluppo infinito e in costante auto-superamento. “La dialettica – scrive Banfi - rappresenta il momento di negatività della ragione, di fronte alla determinatezza intuitiva dei concetti e quindi alle particolari relazioni soggetto-oggetto, secondo cui si limita e si frammenta l’esperienza”¹²¹. Il momento dialettico, è bene precisare, non mette capo all’astratta contraddizione tra due posizioni determinate dell’esperienza, ma rimanda a quel «rapporto integrativo del soggetto da parte dell’oggetto e reciprocamente dell’oggetto da parte del soggetto», che definisce l’esperienza nella sua natura ideale e regolativa e si pone a fondamento del momento eidetico-trascendentale. Tale momento, infatti, non cerca di determinare un contenuto particolare e concreto dell’esperienza, ma guarda alla definizione di un criterio (*idea regolativa, idea-limite*), di un principio a priori, che consenta, da un lato, di comprendere e “sistemare” i vari campi esperienziali (al limite tutti) e, dall’altro, definirne le possibilità di sviluppo nei suoi differenti piani: non le singole esperienze dunque, ma l’esperienza *tout court*.

Il momento eidetico-trascendentale, quindi, non ha l’obiettivo di definire l’essenza, cioè il “cosa” dell’esperienza, ma la sua legge di struttura e di sviluppo, cioè il “come” l’esperienza si dà. Il momento fenomenologico, infine, ci consente di riconoscere l’attualità di tale legge

¹¹⁹ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p.278.

¹²⁰ Bertin G. M., *Banfi*, cit. pp. 17-18.

¹²¹ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 233.

trascendentale (la sintesi correlativa tra soggetto e oggetto) nella diversità dei suoi aspetti concreti, cioè all'interno delle varie esperienze.

Ritornando alla legge trascendentale, per Banfi essa si fonda e agisce, come abbiamo visto, all'interno della stessa problematicità dell'esperienza, intesa "come polarità intrascendibile di soggetto e oggetto".

Riconoscere il carattere di problematicità dell'esperienza, cioè la sua parzialità e provvisorietà, non vuol dire, però, destituire l'esperienza di qualsivoglia razionalità; anzi, è proprio in virtù della sua problematicità e della sua dinamicità dialettica che l'esperienza si apre a continui processi di riorganizzazione e ristrutturazione, anch'essi provvisori certo (in virtù della legge trascendentale che li determina), ma in grado di estendere ed approfondire la sua portata conoscitiva e la sua capacità esplicativa. In questo senso, il trascendentale può essere inteso come spazio ideale di risoluzione, ovvero processo *intensivo* ed *estensivo* dell'esperienza: con ciò intendendo la possibilità, da un lato, di approfondire le determinazioni e la conoscenza di un dato fenomeno/esperienza, cogliendone i nessi più profondi e nascosti e, dall'altro, di estendere il suo campo di significazione, individuandone possibili connessioni con altri fenomeni o campi esperienziali. La sintesi relativa e correlativa di soggetto e oggetto, alla base del trascendentalismo banfiano e della legge trascendentale del conoscere, si pone quindi come garanzia di sviluppo infinito dell'esperienza e dell'indagine razionale e, allo stesso tempo, quale fondamento della libertà del ricercatore, che può procedere nel suo impegno conoscitivo senza tappe prestabilite e/o mete prefissate. "Il metodo trascendentale – scrive Banfi - la ricerca cioè e la definizione delle leggi costruttive dei campi dell'esperienza e dell'esperienza in generale, determinanti universalmente – fuor delle sue prospettive parziali – la loro struttura potenziale e il loro potenziale sviluppo, è effettivamente il procedimento che, superando ogni forma di dogmatismo teoretico e di astratta obbiettivazione dell'intelligibile porta a fecondo rapporto ragione ed esperienza"¹²².

Alla luce di quanto detto, il processo conoscitivo "non va interpretato né in funzione dell'oggetto, né in funzione della coscienza; ma in funzione di quella sintesi (mai attuata concretamente, pura idealità) in cui soggetto e oggetto perdono ogni accentuazione dogmatica esistenziale per rivelarsi come i poli attraverso i quali si sviluppano in processo infinito le due forme fondamentali del sapere: scienza e filosofia"¹²³. Con ciò viene ribadito che la conoscenza non è riconducibile né ad una disposizione di tipo soggettiva, come in

¹²² Banfi A., *Per un razionalismo critico*, cit., p. 62.

¹²³ Bertin G. M., *Banfi*, cit., p. 8.

fondo aveva fatto anche Kant, perché significherebbe “imbrigliare” la realtà in un schematismo astratto che la priverebbe di qualsiasi autonomia e possibilità di sviluppo; né, tantomeno, identificarla con un qualsiasi sistema obiettivo di realtà, perché ciò relegherebbe il soggetto nel ruolo di mero spettatore, chiamato semplicemente a prendere atto e a rispecchiare una realtà su cui non potrebbe esercitare alcun potere trasformativo. Su quest’ultimo punto, è utile ricordare, con Fabbri, che “la mente non è una *tabula rasa* (...) su cui l’ambiente possa limitarsi a trascrivere le proprie impressioni, né una facoltà di semplice corrispondenza fra pensiero, linguaggio e realtà: secondo il principio dell’*adaequatio rei et intellectus*”, ma “modifica la realtà nell’attimo stesso in cui la conosce”¹²⁴. Una tale consapevolezza ha delle profonde implicazioni non solo in ambito gnoseologico, ma anche all’interno del campo educativo. Ciò significa che l’educatore non può pretendere, in virtù del suo ruolo, di imporre il proprio punto di vista all’educando, riducendolo, così, a “oggetto” privo di autonomia e possibilità di sviluppo e obbligandolo ad “adeguarsi” al suo modo di essere e di fare, “a una norma che lo renda trasparente”¹²⁵; né può tantomeno assecondarlo, limitandosi a “rispecchiare” il suo mondo, trincerandosi dietro l’ipocrita motivazione che tale atteggiamento sia dettato dal rispetto che nutre nei suoi confronti. L’esperienza educativa è sempre una vicenda relazionale e trasformativa, luogo di continua negoziazione (con Bertin potremmo dire di transazione¹²⁶), “un gioco di costruzioni continue, di rimandi e di scambi percettivi tra i molti attori (...) del contesto formativo”¹²⁷. In quanto tale, presenta sempre un indice di rischio (variabile ma mai annullabile del tutto e definitivamente), sia perché “l’assunzione di scelte (da parte di una personalità, di un gruppo sociale, di una civiltà) tra direzioni, significazioni, valori che presentano possibilità concorrenti (...) non hanno inscritta in se stessi alcuna garanzia di necessità e di assoluta validità”¹²⁸, sia perché essa è pervasa da un’intrinseca problematicità, su cui agiscono fattori personali, professionali e di contesto. Tralasciando i fattori di contesto (da analizzare di volta in volta, ma della cui influenza un educatore deve essere sempre consapevole) e limitandoci ad analizzarne gli aspetti personali e professionali, l’impegno educativo si traduce come “esigenza di integrazione (...) tra il

¹²⁴ Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, cit., p. 84.

¹²⁵ Contini M., *Comunicare fra opacità e trasparenza*, Milano, Mondadori, 1984, p.

¹²⁶ A proposito del criterio di transazione, Bertin scrive: “Per tale criterio (per il quale ogni essere umano va considerato compartecipe dalla nascita alla morte ad un esteso campo di «transazioni» che egli contribuisce a modificare ma da cui è anche modificato; e perciò «distinzioni, determinazioni e specificazioni introdotte hanno valore funzionale rispetto ai problemi del caso e non ontologico») le realtà studiate «sono strettamente interdipendenti ed interconnesse, non solo fra loro ma anche con altri aspetti del reale lasciati necessariamente ai margini dell’indagine in atto» (...) Il criterio transazionale dà rilievo (...) in pedagogia al mutuo scambio di influenze tra i vari fattori che agiscono nella formazione personale”. (Bertin G. M., *Educazione alla ragione*, cit., pp. 42-43).

¹²⁷ Fabbri M., *Sponde*, cit., p. 168.

¹²⁸ Bertin G. M., *Educazione alla ragione*, cit., p. 31.

momento dell'*io* e il momento dell'*altro* costituenti i poli dell'esperienza sociale"¹²⁹ ed educativa. E se è vero che all'interno di questa dinamica, dialettica e sempre *in fieri*, i vari protagonisti (educatore ed educando) "non si raggiungono mai pienamente"¹³⁰, è altresì vero che solo agendo all'interno di essa, in maniera consapevole e responsabile, è possibile trasformare la problematicità in risorsa educativa. Riconoscerla e farsene carico, senza pretendere di annullarla, è il primo e indispensabile passo per costruire un percorso condiviso, realmente produttivo (nel senso di creativo) e rispettoso delle specificità e dei diritti di tutti i soggetti coinvolti.

La problematicità dell'esperienza, sia nella sfera gnoseologica che in quella educativa, richiede, però, non solo di essere riconosciuta, ma implica l'esigenza di una sua risoluzione razionale, intesa come istanza integrativa dell'esperienza nei suoi molteplici aspetti e nella sua illimitata complessità. Tale "problematicità", cioè, rimanda prospetticamente a quella funzione critico-regolativa della ragione, a quella sua attitudine integrativa che, pur non realizzandosi mai completamente, continua ad operare, inesausta, per il superamento delle parzialità dell'esperienza.

¹²⁹ Bertin G. M., *Educazione alla ragione*, cit., p. 31.

¹³⁰ Fabbri M., *Sponde*, cit., p. 168.

Ragione, esperienza e realtà come idee-limite. I limiti della ragione e la ragione come idea limite

Il razionalismo critico rinuncia, di fatto e di principio, a considerare oggetto privilegiato del sapere una realtà assoluta e definitiva, che il pensiero filosofico avrebbe il compito di cogliere e fissare. Banfi, cioè, rinuncia all'onnipotenza della ragione e a quell'ambizione, tipica del pensiero dogmatico-metafisico, di risolvere definitivamente la problematicità del reale. Il suo impegno teoretico, perciò, si traduce in una presa in carico della realtà in tutta la sua complessità e problematica ricchezza, cercando di "accogliere" quelle esperienze, quelle dimensioni e quei frammenti di reale, che l'arroganza metafisica, a difesa del suo ordine pre-costituito, escludeva o dichiarava illegittimi e non integrabili. Nella tradizione culturale dell'Occidente, a partire da Platone e passando per Cartesio, il grande assente o, meglio, il principale imputato di sovvertimento dell'ordine costituito e di minaccia alle prerogative della ragione, è il corpo e tutto ciò che è ad esso connesso: la sensorialità, i sentimenti e le emozioni. Platone procede ad una svalutazione sistematica della corporeità perché, a suo dire, limiterebbe e ostacolerebbe l'anima nel suo desiderio di conoscenza: una svalutazione così profonda e radicale che, nel *Fedone*, lo porta a definire il corpo sia come malattia dell'anima, che come sua tomba. Dunque, a partire dalla visione "logocentrica" di Platone, ha inizio quel processo di separazione tra mente e corpo, tra razionalità e affettività che, consolidata dal pensiero cartesiano, è giunta fino ai nostri giorni: una visione "divenuta mentalità comune che pervade di sé in modo poco consapevole il nostro quotidiano modo di pensare"¹³¹, nonostante sia stata contraddetta dagli studi neuroscientifici e psico-pedagogici. "Il neurologo statunitense Damasio – ricorda Manuzzi – a seguito di studi sulle lesioni cerebrali di suoi pazienti e sui comportamenti conseguenti che essi adottavano, sostiene in modo documentato, che non è corretta la contrapposizione fra intelletto e sentimento, ma che anzi è vero esattamente il contrario e cioè che i sentimenti si rivelano essenziali per fare valutazioni e operare scelte razionali, quindi per orientarci nella vita quotidiana"¹³².

Dunque, osserva Contini, "la ragione può attraversare e rendere agibili – e produttivi – tutti i territori della problematicità. Non è una ragione intellettualistica condannata al silenzio dai problemi dell'affettività o all'altrove dai motivi dell'estetico e del religioso e neppure una ragione selettiva nei confronti dei vari tipi di sapere e di ricerca gerarchicamente definiti"¹³³. Una ragione, quella problematicista, aperta e plurale, che procede nella sua indagine

¹³¹ Manuzzi P., *Pedagogia del gioco e dell'animazione*, Milano, Guerini, 2002, p. 59.

¹³² *Ivi*, p. 61.

¹³³ Bertin G. M.-Contini M., *Costruire l'esistenza*, cit., p. 27.

conoscitiva senza tappe prestabilite o mete prefissate e che, soprattutto, non si preclude nessun campo di ricerca o “regione” del reale. Il suo sforzo e il suo impegno, infatti, essendo rivolto all’esperienza e alla realtà nella sua integralità, non le consentono di escludere, a priori, nessun aspetto della vita delle persone e dei contesti in cui si trovano a vivere: un impegno e un’apertura che, Banfi, sancisce, emblematicamente, facendo proprie le parole pronunciate dal vecchio Cremete nell’*Heautontimorumenos* di Terenzio: “*nihil humani a me alienum puto*”.

Se, dunque, questo è il modo di procedere della ragione problematicista, le “forme del suo realizzarsi non possono essere fissate a priori, ma elaborate all’interno della storia, nell’ambito delle esperienze concrete che si vivono”¹³⁴. Ciò vuol dire che è una ragione perennemente in “crisi”, così profondamente critica e auto-critica che per “riconoscere la sua crisi non attende processi dall’esterno, dal di fuori dei suoi limiti territoriali: e perché questi ultimi sono sfumati, mutevoli, spostabili e perché è il suo procedere stesso che implica problematizzazione, critica e verifica costanti”¹³⁵. La ragione banfiano-problematicista è perciò umile e inquieta, ma, contrariamente a quel che ci si potrebbe attendere, queste due caratteristiche, lungi dal decretarne l’inconcludenza e l’inefficacia, ne sanciscono la propulsività critica e la capacità trasformatrice. Essa non ha, infatti, la presunzione di superare i propri limiti ma, più realisticamente, di spingere i propri limiti sempre un po’ più in là, cercando di estendere il suo campo d’azione, di ampliare e approfondire il campo esperienziale e il territorio della realtà.

In questo senso, i limiti della ragione sono per Banfi la garanzia stessa della sua efficacia. Se, infatti, la “ragione non può mai pretendere di cogliere e definire l’Assoluto reale”¹³⁶, perché così facendo si dogmatizzerebbe, arrestando il corso del pensiero e riducendo la ricchezza dell’esperienza, il riconoscimento di tale limite le consente di aderire al concreto svolgersi della realtà, di ampliare e approfondire il campo dell’esperienza, delineandone le connessioni e le possibili linee di sviluppo. “A conferma del fatto che nessuna sintesi può tentare d’imprigionare il divenire – osserva Fabbri – la ragione non può accontentarsi di ciò che vede e conosce, ma deve conservare una tensione euristica che le consenta di ampliare, potenzialmente senza limiti, il proprio campo prospettico”¹³⁷.

La ragione banfiana, dunque, se da un lato riconosce i propri limiti, limiti che, è bene ribadirlo, ne sanciscono la validità e l’efficacia, dall’altro si pone essa stessa come idea-

¹³⁴ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l’esistenza*, cit., p. 27.

¹³⁵ *Ivi*, p. 26.

¹³⁶ Banfi A., *La ricerca della realtà*, cit., p. 720.

¹³⁷ Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, cit., pp. 88-89.

limite: limite da intendersi, però, non come punto stabile, definitivo e invalicabile, ma come riferimento mobile che la stessa ragione, nel suo incessante processo di razionalizzazione dell'esperienza, dilata e sposta potenzialmente all'infinito. La ragione, osserva Bertin, "esercita la funzione di idea-limite. Essa non rappresenta un atto o una facoltà, ma il significato e la direzione di un processo. L'origine di tal processo e il motivo del suo sviluppo, sta nell'infinito arricchirsi dell'esperienza in connessioni sempre più vaste, sotto la spinta di un'azione concreta dell'uomo". L'idea di ragione, quindi, è "un'idea limite che esprime l'universale senso teoretico di un processo di enorme complessità, in cui rientrano i rapporti attivi dell'uomo con la natura, dell'uomo con gli altri uomini, dell'uomo con se stesso"¹³⁸.

Nell'impianto teorico-metodologico banfiano, ragione e realtà rappresentano i due estremi all'interno dei quali si realizza e si sviluppa la ricerca filosofica. Realtà e Ragione, però, non vanno intesi "dogmaticamente" come entità metafisiche, ma come idee-limite nel cui spazio interno si articolano i diversi piani dell'*Erlebnis* in tutta la loro ricchezza e problematicità. Come nota Bertin, "la ragione non va considerata come un essere – trascendente o immanente all'esperienza – concezioni entrambe dogmatico-metafisiche – ma come *esigenza*: sfera di unità dell'esperienza, non dato oggettivo della riflessione"¹³⁹. Allo stesso modo, la realtà non è un dato assoluto e definitivo, ma si costruisce progressivamente nel suo stesso farsi, attraverso il lavoro e l'azione razionale dell'uomo: una realtà che si sviluppa in maniera imprevedibile e senza necessità di evolvere in un senso piuttosto che in un altro e, in quanto processo attivo, viene colta nella sua dialetticità e storicità, configurandosi come un "definirsi infinito, ma sempre concreto, dell'esperienza nelle strutture razionali"¹⁴⁰. Guardare alla realtà non come a qualcosa di "già dato", di definito e immodificabile, ma come a qualcosa "da farsi", come a qualcosa che presenta sempre un ulteriore "scarto" rispetto a ciò che ci è dato, garantisce al campo del sapere quella possibilità di ricerca e quella libertà, che sono alla base stessa dell'impegno conoscitivo. Una tale prospettiva rimanda alla nota distinzione kantiana tra *fenomeno* e *noumeno*, tra la rappresentazione che l'uomo ha di un determinato oggetto nell'atto di percepirlo (fenomeno) e l'oggetto quale si dà nella sua autonomia (noumeno). Secondo la posizione kantiana, la conoscenza umana si dà ed è possibile solo all'interno del mondo fenomenico ed è determinata dalle modalità conoscitive del soggetto conoscente, mentre il noumeno, il mondo delle "cose in sé" rimase precluso all'esperienza conoscitiva. "Accedere alla conoscenza per vie fenomeniche – puntualizza Fabbri – significa non potersi limitare a descrivere la realtà in modo oggettivo e

¹³⁸ Bertin G. M., *L'idea pedagogica e l'idea di ragione in A. Banfi*, cit., pp. 43-44. Cfr. Banfi A., *La ricerca della Realtà*, cit., pp. 252 e 311.

¹³⁹ Bertin G. M., *Banfi*, cit., p. 9.

¹⁴⁰ Banfi A., *La ricerca della Realtà*, cit., p.267.

neutrale, ma contribuire a elaborarne il volto, mentre si tenta di rappresentarlo. Questo passaggio della riflessione kantiana – ampiamente confermato dal pensiero epistemologico contemporaneo e dalla ricerca neuroscientifica – conserva tuttavia la sua efficacia euristica solo se non rinuncia a teorizzare gli scarti fra il mondo conosciuto dalla mente umana e il mondo in sé: da qui, appunto, la necessità di teorizzare l'esistenza del noumeno, della cosa in sé, appunto, che, proprio perché sfugge a ogni possibilità di conoscenza, è la condizione stessa della conoscenza umana, oltre che di ogni possibile esperienza di libertà”¹⁴¹. Questa analisi di Fabbri, pienamente condivisibile, impone, però, di interrogarci su come vada metodologicamente inteso il noumeno, affinché possa fungere da reale ed effettiva garanzia all'infinità del processo conoscitivo.

Prima di tentare di rispondere a tale questione è opportuno ricordare che, per Banfi, la ricerca razionale è infinita perché infinito è il reale e che tra ideale e reale esiste e sempre esisterà uno scarto, una distanza che, seppur variabile tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, non potrà mai essere annullata.

Ciò posto e posto che il noumeno si dà come cosa/conoscenza mai raggiungibile, è necessario rispondere alla questione se il noumeno sia da intendersi, *à la* Parmenide, come statica e inalterabile sostanza o, *à la* Eraclito, come dinamico processo e soggetto al cambiamento e alla trasformazione, ovvero come punto fermo e inamovibile, cioè dato obiettivo, o come ideale regolativo. Se il noumeno venisse inteso staticamente e, al contempo, come punto mai raggiungibile, significherebbe sottoporre il processo conoscitivo a un limite, certo sconosciuto e mai conoscibile, ma comunque in grado di porre un freno e un argine alla ricerca, in tutta la sua libertà e infinitezza. Tale percorso si configurerebbe, infatti, come un approssimarsi infinito del conoscere alla cosa in sé, ma ciò imporrebbe alla ricerca una progressiva e infinita riduzione dell'ampiezza dei propri passi, determinando la paradossale situazione, per cui, l'ampliamento e il potenziamento degli strumenti conoscitivi, anziché estendere il processo di razionalizzazione del reale, produrrebbe effetti sempre meno significativi e di minor portata. Inoltre, inteso come punto fisso e cristallizzato, il noumeno mostrerebbe, in tutta la sua potenza, la sua anima dogmatica, privo di energia e di potenzialità euristiche.

Solo se il noumeno viene inteso come “riferimento mobile” è in grado di garantire la ricerca in tutta la sua libertà e il suo vigore, così come indicato da Fabbri. Un tale modo di concepire la cosa in sé, infatti, consente di tenere fermo quello “scarto” che ci spinge ad andare oltre e alimentare quell'inquietudine, che ci rende sempre e solo parzialmente soddisfatti delle

¹⁴¹ Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, cit., pp. 84-85.

nostre teorizzazioni e delle nostre conoscenze ed è stimolo per nuove e ulteriori ricerche. Per la sua funzione regolativa e il suo valore prospettico ed euristico, il concetto di noumeno può essere rappresentato da quella splendida immagine con cui Eduardo Galeano descrive il senso e la funzione dell'utopia. "L'utopia – scrive lo scrittore uruguayano - è come l'orizzonte: cammino due passi, e si allontana di due passi. Cammino dieci passi, e si allontana di dieci passi. L'orizzonte è irraggiungibile. E allora a cosa serve l'utopia? A questo: serve per continuare a camminare". Concepire il noumeno come riferimento mobile e mai raggiungibile, inoltre, è in perfetta coerenza con la concezione critica della ragione proposta da Banfi: una ragione che, come detto, non ha la presunzione di superare i propri limiti ma, più realisticamente, di spingere i propri limiti sempre un po' più in là, cercando di estendere il suo campo d'azione, di ampliare e approfondire il campo esperienziale e il territorio della realtà.

La distinzione tra *fenomeno* e *noumeno* non ha effetti solo dal punto di vista gnoseologico, come abbiamo visto, ma "anche all'interno della riflessione pedagogica (...) è ricca di implicazioni"¹⁴². La relazione educativa, infatti, si gioca e si sviluppa su un doppio livello: quello *fenomenico*, cioè, della comunicazione e dei comportamenti manifesti e quello *noumenico*, che rimanda a quel "segreto", a quel "mistero" e a quelle "cose in sé" che contraddistinguono la dimensione esistenziale di ognuno e "con cui tutti i suoi protagonisti e interlocutori sono destinati ad entrare in contatto, senza poterle mai percepire e rappresentare nella loro purezza"¹⁴³. Ciò non significa, come suggerisce Fabbri, che ci sia impedito di comprendere l'allievo, a patto, però, che "le nostre rappresentazioni di noi stessi e di lui medesimo accettino di dispiegarsi in tutta la loro relatività" e non si ceda alla tentazione di "ridurre alle nostre percezioni e intuizioni la personalità dei soggetti che ci vengono affidati"¹⁴⁴.

La fisica quantistica e la ricerca etno-antropologica hanno mostrato, già da tempo, la non neutralità dell'osservatore e il ruolo attivo che esso svolge nella definizione di un dato fenomeno. Se ciò è vero in tali ambiti di ricerca, il cui scopo è definire quanto può oggettivamente possibile il fenomeno indagato cercando di ridurre al minimo, se non annullare, l'interferenza soggettiva dell'osservatore, è tanto più vero all'interno del campo educativo, in cui l'osservatore, cioè l'educatore, si pone, di principio e di fatto, come agente di cambiamento e trasformazione. Un tale "potere trasformativo" impone, però, dal punto di

¹⁴² Fabbri M., *Sponde*, cit., p. 168.

¹⁴³ *Ivi*, p. 169.

¹⁴⁴ Fabbri M., *Controtempo*, Parma, Spaggiari, 2014, p. 66.

vista deontologico, un costante esercizio di responsabilità e consapevolezza. L'educatore, cioè, deve riconoscere che, per quanti sforzi si possano fare, è impossibile conoscere e "afferrare" l'Altro da sé nella sua integralità esistenziale e deve, dunque, rendersi consapevole della parzialità e della relatività delle proprie rappresentazioni.

Ciò significa accettare "di misurarsi con l'opacità che caratterizza l'altro e il rapporto con lui"¹⁴⁵ e rinunciare, di conseguenza, a "quella vocazione spesso totalitaria", a quell'*hybris* che, secondo Fadda, riguarda anche il fare pedagogico e spinge "a voler tutto sapere, tutto tradurre, interpretare trasformare, invadere", senza riguardo alcuno per "ciò che più propriamente rappresenta la persona"¹⁴⁶ e costringendo la forma umana ad adeguarsi ad una norma esterna e a definirsi in sua funzione.

Ma la relazione tra "osservatore" e "osservato" non è caratterizzata da unidirezionalità, cioè non è solo l'osservatore a modificare il fenomeno osservato, ma lo stesso fenomeno osservato retroagisce sull'osservatore, determinando un cambiamento nel suo modo di essere e di percepire. Nel caso di una relazione educativa, l'educatore deve, dunque, non solo "prevedere e riconoscere gli effetti delle proprie riduzioni percettive nei confronti dell'allievo", ma anche rendersi consapevole "di come quest'ultimo lo percepisca e di come, a sua volta, riduca e pieghi a sé la personalità dell'insegnante"¹⁴⁷.

Un'ultima considerazione, infine, va fatta su ciò che cambia e si trasforma all'interno di una relazione educativa. Da quanto detto finora, emerge che a modificarsi all'interno di tale relazione non sono solo i comportamenti, gli scambi percettivo-comunicativi e le reciproche rappresentazioni (dell'educatore e dell'educando), cioè quella dimensione *fenomenica* e manifesta che caratterizza l'intervento educativo, ma è lo stesso "nucleo" esistenziale a mutare, quella struttura *noumenica* e misteriosa che, nella sua irriducibilità e inafferrabilità, si trasforma e si ridefinisce in virtù della stessa relazione e in funzione del reciproco approssimarsi dei soggetti coinvolti.

"Solo una realtà che non possa essere integralmente ridotta agli sguardi di coloro che l'avvicinano – puntualizza Fabbri – è suscettibile di generare nuove, ulteriori conoscenze. Solo un mondo nel quale sia possibile sottrarsi allo sguardo dell'altro, perché per quanto ampio e multiforme, non potrà comunque esaurire la ricca fenomenologia della nostra esperienza né cogliere il segreto più riposto insito nell'esistenza di ciascuno, è un mondo foriero di libertà"¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Contini M., *Comunicare fra opacità e trasparenza*, cit., p.

¹⁴⁶ Fadda R., *Formazione, comunicazione, interpretazione*, in Contini M. (a cura di), *Comunicare oggi*, Studium educationis, Padova, Cedam, 2000, p.

¹⁴⁷ Fabbri M., *Sponde*, cit., p. 169.

¹⁴⁸ Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, cit., p. 85.

In tal senso, la filosofia non mira a definire “una realtà assoluta che si nasconda oltre o sotto l’esperienza”¹⁴⁹, non è cioè alla ricerca di un principio extra-empirico e non ha l’ambizione di prescrivere norme assolute, ma si pone l’obiettivo di conoscere la realtà nella sua concretezza e vitalità: “una realtà molteplice e viva, che non è mai data, ma sempre si dà in una mirabile ricchezza di accordi e di contrasti”¹⁵⁰. La filosofia, cioè, si pone come “coscienza della relatività, della problematicità, della vita dialettica del reale”¹⁵¹ ed è chiamata a svolgere, in essa, una funzione critica e chiarificatrice, a “creare un sistema di rapporti razionali in cui sia possibile integrare le esperienze e tutte le conoscenze particolari”. Un impegno teorico e pratico insieme, che, da un lato punta a costruire una conoscenza non dogmaticamente unitaria, ma differenziata come sono differenziati i piani della realtà, dall’altro, a fare di tale conoscenza, sempre provvisoria e perfezionabile¹⁵², uno strumento di azione che le consenta di “tuffarsi ancora nel mondo della realtà concreta”¹⁵³, cercando di farsi carico ed affrontare quella problematicità, carica di potenzialità evolutive, che caratterizza l’esperienza e la vita di ognuno.

I concetti di Realtà e Ragione, dunque, sono intesi da Banfi non in senso ontologico, ma in senso metodologico, quali strumenti di ricerca e di indagine conoscitiva, e ciò consente al criticismo banfiano di superare quell’opposizione tra idealismo e realismo, tra ragione ed empiria che parzializzava il campo del sapere. Come osserva Banfi a proposito di Idealismo e Realismo: “Il limite di verità dei due indirizzi sta proprio nella parzialità con cui ciascuno accentua e fissa metafisicamente uno dei momenti caratteristici del conoscere: il che oscura e rende incomprensibile l’altro”¹⁵⁴. Per Banfi, dunque, ciò che occorre fare è superare la concezione dogmatico-metafisica di questi due concetti e coglierne la loro dimensione storico-dialettica. Ciò chiama in causa la concezione stessa del sapere, intesa come integrazione costante e infinita tra soggetto e oggetto, tra ragione ed esperienza. “I due termini soggetto ed oggetto – scrive Banfi - non sono posti in sé, come determinazioni dell’essere, identiche a se stesse, ma solo nella e per la relazione reciproca, giacché solo tale correlazione, per cui ogni limite e parzialità dei due termini sono posti di principio come risolti, può esprimere l’autonomia e l’universalità teoretica del conoscere”¹⁵⁵.

Alla luce di quanto detto, idealismo e realismo, razionalismo dogmatico ed empirismo dogmatico, commettono tutti lo stesso errore, cioè tendono ad una definizione totalizzante

¹⁴⁹ Banfi A., *La ricerca della realtà*, cit., p. 190.

¹⁵⁰ *Ibidem*

¹⁵¹ *Ivi*, p.392.

¹⁵² Come ci ricorda Banfi: “Il conoscere è sempre oggettivo senza mai essere assoluto”. (Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 243).

¹⁵³ Banfi A., *Spinoza e il suo tempo*, cit., p. 26.

¹⁵⁴ Banfi A., *Idealismo e realismo*, in *Archivio di filosofia*, 1931, n° 3, p 10.

¹⁵⁵ Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. 43.

della realtà che esclude una parte indispensabile di quella stessa realtà che tentano di definire, senza riuscire a coglierne quella relazione funzionale che, dinamicamente e dialetticamente, li tiene insieme. Se per l'idealismo la realtà si riduce al pensiero, per il realismo è vero l'esatto contrario, cioè è il pensiero che si riduce alla pura materialità del reale. Lo stesso dicasi per il razionalismo dogmatico e l'empirismo dogmatico. "Se il razionalismo dogmatico – nota Banfi - richiama come propria antitesi un empirismo dogmatico e perciò astratto e statico, un razionalismo critico è nel tempo stesso un empirismo critico e perciò concreto e dinamico"¹⁵⁶.

Tra pensiero e realtà, tra ragione ed empiria non esiste, dunque, nessuna identità e, a differenza di Hegel, non si dà mai una definitiva conciliazione. Ma, allo stesso tempo, tra i due poli non esiste neppure un'irrisolubile opposizione, che ricondurrebbe ad un dualismo metafisico di platonica memoria, incapace di garantire qualsiasi possibile connessione tra il piano formale del pensiero e quello pragmatico dell'esperienza. Tra i due poli, quindi, esiste un'aperta e infinita connessione dialettica, che può condurre solo a parziali e provvisori momenti di conciliazione, sufficienti, però, a garantire la connessione tra i due diversi piani e il sapere in tutta la sua problematicità e ricchezza. Il criticismo banfiano, dunque, cerca di salvaguardare la priorità e molteplicità dell'esperienza e, al tempo stesso, l'autonomia e l'universalità della ragione, evitando, da un lato, di proporre un'identità tra ragione ed empiria e, dall'altro, di cadere nel rischio di un dualismo metafisico.

La priorità dell'esperienza è dettata dal fatto che, kantianamente, la ragione si dà ed opera solo all'interno dell'esperienza e che questa non può mai essere, del tutto, risolta nella ragione: il momento intuitivo, cioè, per quanto parziale e provvisorio, rappresenta il momento ineliminabile di qualsiasi possibile sintesi conoscitiva e dello sviluppo di quelle relazioni universali che ci consentono, a rigore, di parlare di conoscenza; d'altro canto, l'autonomia e l'universalità della ragione sono salvaguardate, invece, dal fatto che le strutture razionali non possono essere dedotte dall'esperienza e che, anzi, questa diventa significativa solo grazie alle strutture ideali della razionalità: cioè, solo in presenza di un ordine razionale, che consente di connettere e dare unità ai vari contenuti intuitivi, liberandoli dalla loro parzialità, si può parlare propriamente di esperienza. Come indicato da Bertin, infatti, è il momento dell'universalità della ragione "che permette di connettere i contenuti intuitivi senza sopprimerli", mentre la sua autonomia consente di "organizzarli e sistemarli senza ridurli nel segno di un'astratta unificazione"¹⁵⁷. La ragione banfiana, dunque, è una ragione

¹⁵⁶ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 249.

¹⁵⁷ Bertin G. M., *Banfi*, cit., p. 9.

pienamente calata all'interno dell'esperienza, se ne nutre e non può farne a meno, ma non può non riconoscerne, allo stesso tempo, la sua relatività e limitatezza pragmatica e, di conseguenza, lavorare per estenderla e approfondirla, riconducendola ad un più ampio e universale quadro interpretativo.

L'unità e autonomia della ragione, scrive Banfi, "è nella filosofia critica non più la proiezione di un mondo puro intelligibile – come per l'antica filosofia dogmatica – che abbracci, riduca, costringa la vita dell'esperienza; è il riconoscimento della sua legge di risoluzione, di composizione, di sviluppo dell'esperienza stessa, che a nessun dato s'arresta e a nessun particolare sistema, ma fa di ogni verità un centro fecondo di esperienze e di ricerche; legge di un processo infinito, che s'articola in una differenziata, dinamica sistematica del sapere, garanzia a ciascuna delle sue direzioni di interna libertà e di integrazione con le altre"¹⁵⁸. Dal che se ne deduce che la ragione banfiana non corrisponde né alla "ragione psicologica, astratta facoltà della mente" né, tantomeno, alla "Ragione metafisica, essere reale del mondo"¹⁵⁹, ma si configura, kantianamente, come forma e, allo stesso tempo, hegelianamente, come "struttura costruita nel tempo"¹⁶⁰: una forma storicizzata potremmo dire, che in ambito pedagogico può riferirsi tanto al concetto di *Bildung* (formazione) che a quello di *Umbildung* (trasformazione).

Banfi, quindi, attraverso l'elaborazione del suo razionalismo critico, cerca di assolvere al doppio impegno di "fedeltà alla ragione", intesa come istanza trascendentale, e di "aderenza alla realtà", colta nella sua dinamicità e complessità socio-culturale: un impegno teorico ed esistenziale insieme, attraverso cui egli cerca di placare quella "doppia sete di ragione e di vita"¹⁶¹, alla quale fa esplicito riferimento in una lettera a Bertin.

Per concludere, non sono solo ragione e realtà a porsi come idee-limite ma, come visto precedentemente, la stessa esperienza, intesa come sintesi correlativa fra soggetto e oggetto, tra ragione e realtà, tra teoria e prassi, si pone come "un concetto limite il cui significato lungi dall'essere ontologico (...) è essenzialmente metodologico e regolativo"¹⁶². Proprio l'intendere ragione, realtà ed esperienza in senso metodologico ed euristico consente al razionalismo critico di garantire al campo del sapere i caratteri di universalità, progressività e concretezza, configurando, così, il processo conoscitivo come un universale processo di risoluzione razionale dell'esperienza e della vita: un sapere che, "nei suoi

¹⁵⁸ Banfi A., *Galileo Galilei*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 337.

¹⁵⁹ Bertin G. M., *Banfi*, cit., p. 7.

¹⁶⁰ Dal Pra M., *Kantismo ed hegelismo*, in Dal Pra M.- Formaggio D.-Rossi P., *Antonio Banfi*, Milano, Unicopli, 1984, p. 24.

¹⁶¹ Banfi A., *Lettera a Bertin* (Milano, 8-6-1942), in Bertin G.M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 174. La lettera è stata inizialmente pubblicata in «Aut-Aut», Vili (1958) 43-44, p. 31, col titolo *La formazione umana e filosofica*.

¹⁶² Banfi A., *La ricerca della realtà*, cit., p. 262.

risultati concreti, è sempre una conquista della realtà”, ma “non di un’astratta unitaria assoluta realtà”, quanto “del reale complesso, differenziato, dinamico, che si rivela su diverse prospettive a diversi strati”¹⁶³.

¹⁶³ Banfi A., *Osservazioni sull'uso critico della ragione*, cit., p. 23.

I tanti volti della crisi.

L'intero itinerario umano e intellettuale di Banfi si è svolto e dipanato all'interno del territorio della crisi, una crisi che, tra la fine dell'800 e la prima metà del 900, investe l'intero campo del sapere e della cultura e minaccia di travolgere le basi stesse della civiltà occidentale.

“Chi si era formato in Europa nei primi due decenni del secolo – scrive Banfi - aveva dovuto rilevare attorno a sé una così radicale, complessa, concreta crisi di cultura, da persuadersi che validi potevano essere non un suo rigetto di massima o il mito di una sua soluzione ideale, ma il suo riconoscimento e la sua analisi spregiudicata e profonda al punto da porne in luce il senso positivo”¹⁶⁴. Come osserva Erbetta, Banfi, di fronte alla crisi, è mosso da una ferma e profonda certezza. “Quale simile certezza?”, si chiede però Erbetta. “Quella seconda la quale i sentieri incerti vanno praticati (...) Dunque nessuna scorciatoia, come a cavaliere degli anni Venti gli indicherà esemplarmente l'amico e maestro Husserl (...) ma piuttosto un'analisi incalzante, minuta, vigorosamente fiduciosa delle risorse etiche ed intellettuali dell'uomo”¹⁶⁵. Nella riflessione di Banfi (ma anche nell'interpretazione di Erbetta) è contenuta una doppia indicazione: una di metodo, cioè prendere atto della crisi che investe la cultura e il mondo occidentale, farsene carico e accentuarne le linee di frattura senza cedere alla tentazione di rimuoverla dalla coscienza o tentare di risolverla in maniera astratta e dogmatica; l'altra di contenuto e di prospettiva, ovverosia che la crisi non ha un valore e una connotazione esclusivamente negativa, ma che, al contrario, può “farsi feconda espressione di uno sviluppo – certamente lacerante e doloroso – del pensiero; come prova, insidiosa e suggestiva ad un tempo, per la ragione di stabilire nuove relazioni e nuovi confini per una nuova umanità”¹⁶⁶.

Per Banfi, quindi, la crisi è un momento problematico di transizione, ma da cui è possibile uscirne arricchiti e rafforzati, a patto che si evitino le facili evasioni o il disfattismo scettico e si abbia la forza, il coraggio di “ficcare gli occhi nel segreto fecondo del negativo”¹⁶⁷, facendo trapassare le energie creative dal negativo al positivo. “Per far sviluppare tale positività – osserva però Pieretti – occorre decidersi per la crisi, assumerla nella sua unità e universalità”¹⁶⁸ senza cedere alla tentazione di una sua soluzione astratta e posticcia.

¹⁶⁴ Banfi A., *La mia esperienza filosofica*, Relazione presentata alla Società Filosofica Italiana, 1955, e ristampata in *La ricerca della realtà*, vol.1, Firenze, Sansoni, 1959.

¹⁶⁵ Erbetta A., *L'umanesimo critico di Antonio Banfi*, Roma, Anicia, 2008, p. 19.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 22.

¹⁶⁷ Banfi A., *La crisi*, cit., p. 72.

¹⁶⁸ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, Roma, Edizioni Studium, 1987, p. 14.

“Accettare la crisi di un mondo, far nostra la critica che da essa emana – perciò - è il primo passo necessario”¹⁶⁹, ma è altresì necessario accentuarne radicalmente le linee di rottura, “poiché solo dal fondo di questa crisi potrebbe uscire «un germe nuovo e intatto di vita umana»”¹⁷⁰. Un ruolo fondamentale spetta, in questo senso, all’esperienza educativa, che può riappropriarsi delle proprie prerogative critico-trasformative e proporsi come strumento di cambiamento. Per Banfi, infatti, l’educazione non è mai neutrale e svolge una diversa funzione a seconda del contesto socio-culturale all’interno del quale si trova ad agire. All’interno di una società e di una cultura organica e strutturalmente coesa, la pedagogia svolge una funzione di natura ideologica, cioè stimola e gestisce processi di adattamento/indottrinamento e di integrazione dell’individuo all’interno del contesto sociale, economico e politico in cui si trova a vivere: è strumento del potere e di potere e la sua funzione consiste nella legittimazione dello *status quo*. “L’educazione – scrive Banfi – è qui una funzione determinata della società culturale, regolata e garantita sulla concreta struttura di questa: i suoi problemi sono in questa conclusi ed assorbiti. L’organismo definito di un tal sistema di coltura regola, dirige, delimita, concreta e soccorre l’atto educativo, che vale qui come un’iniziazione alla partecipazione alla sua vita, che in questa trova il suo fine e i suoi mezzi teleologicamente disposti”¹⁷¹. Ma la pedagogia ha la possibilità di sottrarsi al “destino” di essere semplice apparato ideologico di Stato, per dirla con Althusser, e di proporsi quale strumento di crescita e di trasformazione. Nelle situazioni di crisi sociale e culturale, infatti, la pedagogia, non più condizionata, per non dire necessitata, da conoscenze, valori ed esigenze di natura extra-pedagogica, può “giocare ruoli di protagonismo in ambito scientifico e culturale”, può svolgere, cioè, una funzione critico-trasformativa, definendo le proprie priorità e confrontandosi “con una pluralità di universi culturali che le permettano di scegliere” e “di produrre conoscenze pedagogicamente rilevanti”¹⁷². Banfi, cioè, riconosce alla pedagogia un’essenziale funzione “ricostruttiva”, il cui significato fuoriesce dall’ambito esclusivamente educativo e si estende al più ampio contesto sociale e culturale. Nelle situazioni di crisi, infatti, la relazione società-pedagogia può cambiare di segno, determinando un’inversione e un ribaltamento delle gerarchie. Detto in altri termini, la pedagogia, in tale situazione, può smettere di essere al traino delle esigenze e dei valori imposti dalla società e può proporsi da apripista, in vista di “una sintesi più ricca e profonda

¹⁶⁹ Banfi A., 1942, *Idea e azione*, in Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 162.

¹⁷⁰ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 38.

¹⁷¹ Banfi A., *La problematicità dell’educazione e il pensiero pedagogico*, Firenze, La Nuova Italia, Firenze, 1973, p. 4.

¹⁷² Fabbri M., *Sponde*, cit., p. 186.

di quella che si è infranta”¹⁷³ ed estendere la propria azione “alla totalità della vita”¹⁷⁴: una pedagogia, dunque, non più strumento di legittimazione dello *status quo*, ma dispositivo di trasformazione ed emancipazione socio-culturale, nonché elemento decisivo di superamento della crisi stessa. “Non v’è dubbio – osserva Erbetta - (...) che il problema pedagogico assuma rilievo decisivo nel momento in cui la crisi di cultura diviene crisi di civiltà e vengano meno i «valori stabili» sui quali il processo educativo possa fondare modelli di comportamento. In altre parole, ricorda Banfi, all’interno di una società stabile il processo educativo altro non è se non una funzione di quella società culturale nella cui struttura esso viene compreso e il cui ruolo, in un certo senso pacificatorio, è quello di una iniziazione alla vita entro cui esso risolve scopi e finalità. In una società, invece, che viva una crisi di cultura e valori l’esigenza educativa «si pone, o cerca di porsi, secondo il suo proprio problema, investendo con esso i contenuti e gli aspetti determinanti della coltura e sottoponendoli al proprio criterio». Cosicché il campo educativo, aggiunge Banfi, finisce per estendersi progressivamente alla totalità della vita. Su questo terreno da una parte l’educazione afferma la sua autonomia e nel contempo assume un ruolo dominante che ne fa (...) elemento decisivo di superamento della crisi”¹⁷⁵.

Il concetto di crisi, come indicato in apertura, è un tema costantemente presente nel lungo percorso di maturazione del pensiero banfiano e rappresenta una sorta di cartina di tornasole del suo impegno teoretico, etico e politico-sociale.

All’inizio del suo percorso intellettuale, la crisi veniva individuata nel contrasto che emergeva tra la narrazione ottimistica del pensiero positivista e la drammaticità della vita delle persone che gli «spiriti più profondamente e amaramente veggenti» avevano raccontato e denunciato¹⁷⁶: una narrazione, quella positivistico-borghese, che mirava ad occultare il dramma umano e il decadimento etico e culturale della società capitalistico-borghese.

Ma la crisi, per Banfi, è crisi della ragione dogmatica, una ragione che non è in grado di sostenere e dare conto dello sviluppo del sapere contemporaneo, un sapere che si specializza e diversifica sia nei contenuti, sia nei metodi e nei risultati e che assesta il colpo finale ad una ragione che pretende di definire e fissare in maniera astratta e definitiva la ricca e complessa articolazione del reale. “Lo sviluppo differenziato del sapere scientifico – osserva Banfi - è considerato come una sua crisi”¹⁷⁷, mentre in realtà, è segno del suo vigore

¹⁷³ Banfi A., *La problematicità dell’educazione e il pensiero pedagogico*, cit., p. 5

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 5

¹⁷⁵ Erbetta A., *L’umanesimo critico di Antonio Banfi*, Roma, Anicia, 2008, pp. 149-150.

¹⁷⁶ Tra coloro che avevano denunciato la profonda crisi che affliggeva la vita delle persone e, più in generale, la cultura occidentale, Banfi indicò Wagner, Ibsen, Nietzsche, Tolstoj, Dostoevskij e Marx.

¹⁷⁷ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 146.

e del suo progresso, perché l'elaborazione di metodi e procedure sempre più differenziate non è che il tentativo di raggiungere una comprensione sempre più ricca, articolata e dettagliata della complessità del reale. Ad entrare in crisi, perciò, non è la scienza *tout court*, né tantomeno la ricerca razionale, ma esclusivamente quel dogmatismo scientifico e quella pretesa di unificazione delle diverse scienze, che ben definiscono il pensiero e il programma positivista. Ciò non significa che Banfi non riconosca la profonda incidenza che il positivismo ha esercitato sul piano culturale, soprattutto per quanto riguarda "la rivalutazione, contro il mito metafisico, della scienza quale ricerca e scoperta della realtà naturale e delle sue leggi, e l'esaltazione della tecnica come attività in essa operante al fine di costruire su salde basi il mondo sociale ed etico dell'umanità"¹⁷⁸.

Semplicemente ne denuncia i suoi limiti, il suo porsi, cioè, come "metafisica scientifica" e la sua pretesa di circoscrivere l'estrema ricchezza e complessità della vita all'interno degli angusti e restrittivi schemi scientifici. Come sottolinea nell'introduzione de *I problemi fondamentali della filosofia di Simmel*: "è necessario riconoscere che, oltre a quello della scienza, altri mondi idealmente obiettivi, al di là tanto di un preteso dato immediato, quanto di un puro processo soggettivo, dominano la nostra vita: arte, religione, economicità, moralità, filosofia ed altre ancora, sono sfere ideali che si sostengono, come forme di reazione dell'anima e del mondo, su sistemi di categorie distinte da quelle scientifiche"¹⁷⁹. Banfi, cioè, rivendica l'importanza e la significatività, per quanto riguarda l'esistenza umana, di ambiti di ricerca non riconducibili nell'alveo delle scienze classiche. Alla luce di quanto detto, la crisi segnala l'incapacità della ragione dogmatica di confrontarsi con la complessa fenomenologia culturale, ivi compreso il poliedrico panorama scientifico. Ma se dal punto di vista teoretico, la fine del positivismo è sancita da quella crisi della scienza moderna che, ad avviso di Banfi, al contrario, ne conferma la vitalità e la capacità di rinnovamento, dal punto di vista sociale il positivismo svanisce nel momento in cui la borghesia sveste i panni di classe "rivoluzionaria" e progressista e si arrocca in un conservatorismo sociale e in una cultura d'evasione¹⁸⁰, che non hanno altro obiettivo se non nascondere e perpetuare il suo dominio di classe. Della crisi della società capitalistica, della missione tradita della borghesia e della sua fuga nel mondo degli astratti valori, parleremo diffusamente in seguito. Per ora basterà dire che la borghesia, di fronte all'accentuarsi delle insufficienze e delle contraddizioni del sistema capitalista (sfruttamento, alienazione, aumento delle disuguaglianze e dei conflitti sociali) e all'affermarsi di nuovi modelli di ricerca, che mettono

¹⁷⁸ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 146.

¹⁷⁹ Banfi A., *La filosofia e la vita spirituale*, cit., p. 281.

¹⁸⁰ Per Banfi la cultura di evasione, tipica della coscienza borghese, si incarna nello spiritualismo, nell'idealismo e nell'irrazionalismo.

in discussione i presupposti teoretico-metodologici su cui si era basato, fino ad allora, il sapere scientifico, rinuncia alla sua forza e alla sua energia propulsiva e progressista, sottraendosi, di fatto, alla sua funzione storica di emancipazione dell'intera struttura sociale e si rifugia in una cultura di astratti valori¹⁸¹, completamente sganciata dalle dinamiche storico-sociali.

Il rinnovamento scientifico, di cui la borghesia si era fatta promotrice, imponeva una revisione del concetto di ragione e chiamava in causa la stessa filosofia, premendo su di essa, affinché realizzasse "un suo rinnovamento critico, che la elevi ad aperta, universale sistematica del sapere"¹⁸². È questa la sfida che il pensiero scientifico moderno pone alla filosofia: un impegno a cui la cultura borghese si sottrarrà e di cui Banfi, invece, si farà carico, cercando di assolverlo attraverso l'elaborazione del suo razionalismo critico.

Già a partire dal primo dopoguerra, però, "la crisi appare a Banfi (...) non come semplice crisi di cultura, ma come fatto strutturale, come contraddizione tra le forze che storicamente premono per un assetto nuovo del mondo sociale e forze che mantenendo la situazione d'equilibrio sociale già esistente, sono tuttavia costrette ad affrontare l'insorgere dei nuovi problemi"¹⁸³.

A Banfi, dunque, diviene sempre più chiaro che la crisi ha delle basi per così dire oggettive e che la sua risoluzione non può essere perseguita su un piano esclusivamente intellettuale, "che, eludendo il conflitto del mondo, codifichi un'altra volta una gerarchia di valori e si impegni in una loro astratta dimostrazione formale"¹⁸⁴. La crisi indotta dall'affermarsi del sistema capitalistico è, secondo Banfi, una crisi di sistema, che investe tanto la sovrastruttura quanto la struttura stessa della società e, dunque, non può essere risolta sul piano teoretico, ma rimanda al piano della concretezza storica e a quelle forze sociali che, per la loro posizione e condizione, sono in grado di porsi, dialetticamente, in antitesi a tale sistema e farsi carico di una ricostruzione etica e civile. "E poiché – scrive Banfi - la crisi appare totale e radicale e coinvolge la struttura stessa della società, essa rimanda, al disotto delle strutture politiche o culturali, al piano fondamentale della storia, a quello in cui il costruirsi stesso della società umana nel mondo della natura trova le sue condizioni essenziali. Esso è il piano del lavoro, del processo produttivo, e delle forze che vi si applicano. Il progresso dei mezzi di produzione e il contrasto che esso introduce nel riguardo delle forze produttive e quindi della struttura sociale ch'esse determinano, rappresentano il

¹⁸¹ "La borghesia ha distrutto la potenza dell'aristocrazia e del sacerdozio, ma ha rubato loro gli amuleti, la cui sostanza è la metafisica, l'assolutezza dei principi e dei valori". (Banfi A., *Saggi sul marxismo*, p. 36)

¹⁸² Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 36.

¹⁸³ Papi F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., p. 51.

¹⁸⁴ *Ibidem*

ritmo profondo della storia, su cui si innestano i movimenti riflessi e parziali e le reazioni specifiche delle sovrastrutture di cui si costituisce la complessa realtà umana”¹⁸⁵.

In questa posizione, progressivamente acquisita, riecheggia la critica che Marx muove ai giovani hegeliani, convinti che i “mali” e le disfunzioni del mondo dipendessero dalle false idee che le persone si erano fatte su se stesse e sul mondo e che, conseguentemente, la battaglia fosse da condurre sul piano del pensiero.

Scrivendo Marx al riguardo:

Poiché secondo la loro fantasia le relazioni fra gli uomini, ogni loro fare e agire, i loro vincoli e i loro impedimenti sono prodotti della loro coscienza, i Giovani hegeliani coerentemente chiedono agli uomini, come postulato morale, di sostituire alla loro coscienza attuale la coscienza umana, critica o egoistica, e di sbarazzarsi così dei loro impedimenti. Questa richiesta di modificare la coscienza, conduce all'altra richiesta, d'interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione. Nonostante le loro frasi che, secondo loro, «scuotono il mondo», gli ideologi giovani-hegeliani sono i più grandi conservatori¹⁸⁶.

Banfi, al pari di Marx, riteneva che la crisi non si riducesse ad un'errata posizione della coscienza nei confronti della realtà e che la sua risoluzione, dunque, non potesse ridursi all'attività spirituale della critica, ma rimandava a quelle forze storiche che, in un determinato momento, sono in grado di costituirsi come opposizione alla realtà sociale esistente¹⁸⁷: la risoluzione, quindi, passava non solo attraverso le “armi della critica”, cioè la teoria critica della ragione, ma anche, e soprattutto, attraverso la “critica delle armi”, cioè la concreta prassi sociale. Secondo Banfi, infatti, il più tipico aspetto della crisi della società e della cultura borghese era rappresentato dalla scissione tra teoria e prassi, una crisi che avrebbe potuto trovare risoluzione solo nella nuova e radicale sintesi dialettica tra teoria e prassi che il marxismo introduceva.

¹⁸⁵ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 396.

¹⁸⁶ Marx K.-Engels F., *L'ideologia tedesca*, in Marx-Engels *Opere complete* (vol. 5), Roma, Editori Riuniti, 1972. p. 7.

¹⁸⁷ Cfr. Banfi A., *Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea*, in *La ricerca della realtà*, cit., p. 25.

Il marxismo e la risoluzione della crisi.

L'idea che la crisi non sia di natura esclusivamente culturale, ma nasce dalle strutture concrete del processo storico, rimarrà un'acquisizione del pensiero di Banfi e si preciserà, ulteriormente, con la consapevolezza che essa ha ormai raggiunto la struttura economico-sociale: una crisi che non si pone più solo come un dato di fatto, ma come un problema, da cui discendono tutti gli altri "e la cui soluzione radicale insieme ed aperta è la sola possibile per una fondamentale ricostruzione della vita sociale"¹⁸⁸.

Se tale idea, come detto, rimarrà come dato acquisito della sua riflessione storico-teoretica, ciò che si modificherà, a partire dagli anni Trenta, è la capacità del marxismo, in quanto forma e criterio generale del sapere storico, di porsi come elemento risolutore della crisi stessa.

Il merito e la forza che il Banfi degli anni Venti riconosce al marxismo sono l'aver riconosciuto e accettato la crisi di un mondo¹⁸⁹ e l'aver dato una coscienza storica al proletariato, offrendogli, "nell'analisi della realtà, la possibilità di costituirsi una propria storia e un proprio destino"¹⁹⁰. Il merito del marxismo diviene, perciò, il compito stesso e la funzione della filosofia e dell'*élite* intellettuale, chiamata non a costruire astratti ideali da imporre alla realtà, ma a realizzare una "comprensione articolata e complessa della realtà"¹⁹¹ e a fornire ai vari gruppi sociali una conoscenza concreta e determinata dei problemi, perché solo così "potrà sorgere una forza sociale capace di dominare universalmente la situazione, e i conflitti assumeranno il carattere non di sterili accanimenti, ma di coscienti e concrete lotte tra forme universali di vita, nelle quali ed oltre le quali l'umanità ricerca la sua più profonda natura"¹⁹². Della funzione storica del proletariato e della sua capacità di porsi come "forza universale" parleremo più avanti. Anticipando, però, alcune delle questioni che saranno trattate in seguito, si può osservare che, contrariamente a tutte le altre classi che, una volta impossessatesi del potere, hanno assoggettato l'intera società ai loro interessi privati e particolari e cercato di perpetuare il loro dominio di classe, la classe operaia, attraverso la sua affermazione politico-sociale, mira a costruire una società in cui siano soppresse le differenze di classe e, con esse, le stesse classi. Il proletariato, cioè, può "dominare universalmente la situazione", perché, diversamente dalla borghesia (e dalle classi dominanti che l'hanno preceduta) che tende ad "eternizzare" se stessa e il suo sistema

¹⁸⁸ Banfi A., *Idea e azione* (1942), cit., p. 164.

¹⁸⁹ "Accettarla, e accettare la concreta realtà storica per agire non sopra né contro di essa, ma, in essa, al suo interno, è l'onestà, il coraggio, la forza del marxismo". (Banfi, *Umanesimo marxista*, in *L'uomo copernicano*, cit., p. 398)

¹⁹⁰ Banfi A., *Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea*, cit., p. 41.

¹⁹¹ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 40.

¹⁹² Banfi A., *Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea*, cit., p. 43.

sociale, contiene in sé il principio del suo stesso superamento e non può emancipare se stessa senza emancipare le restanti parti della società. “Nell’emancipazione dell’operaio – scrive Manacorda - è implicita la generale emancipazione umana”¹⁹³.

Ma, in quegli anni, il materialismo storico ha anche, agli occhi di Banfi, un altro fondamentale e indiscutibile merito e cioè l’aver scoperto la storicità di quell’ordine economico “che attraverso i secoli era apparso come una costituzione naturale della società, le cui forme risultassero da una statica e dinamica sociale obiettiva e ineluttabile”¹⁹⁴ e nell’averlo ricollocato all’interno del processo storico. “Per tal modo – afferma Banfi – l’organismo economico, dalla sfera della naturalità trapassa a quello della libertà, dal determinismo alla volontà, dal fatto al giudizio: e l’umanità vi si domina radicalmente”¹⁹⁵.

Nonostante il profondo interesse mostrato nei confronti del marxismo e l’indubbio valore che, come appena visto, è disposto a riconoscergli, negli anni Venti Banfi vedeva nel materialismo storico solo “una *chiave ideale* di superamento della preistoria”. Un riconoscimento che, però, “vieta di scambiare questa chiave ideale con una chiave reale capace di spalancare immediatamente le porte del nuovo mondo”¹⁹⁶.

Per il Banfi di quegli anni, infatti, il processo storico non si caratterizzava come un percorso costante, coerente ed uniforme e, dunque, il sapere storico, caratterizzato da un ineliminabile indice di pragmaticità e “impurità” teoretica, non poteva in alcun modo garantire un valore universale all’azione, escludendo così, di fatto, la possibilità di realizzare un sistema sociale capace di incarnare il regno della ragione. “Solo in un ordine tutt’affatto ideale – scriveva in proposito Banfi - il corso della storia può apparire armonico e coerente. Nell’esperienza quotidiana si aggroviglia un così complesso viluppo di azioni e reazioni, un così oscuro sovrapporsi e contrastarsi di valori che non v’è (...) alcuna possibilità di riconoscervi una direzione pratica di valore veramente universale (...) Se la vita storica stessa è tale in quanto da sé sprigiona dei valori, dei significati unitari (...) in nessuno d’essi si può riscontrare la forma definitiva ed assoluta in cui la storia divenga atto dello spirito. L’unità della storia, la spiritualità non è il suo fondamento reale, ma il suo principio ideale”¹⁹⁷. Gli scritti di quel periodo, come opportunamente rilevato da Neri, erano “caratterizzati da una netta divaricazione tra teoria e prassi, tra il mondo della ragione, rigorosamente teoretico e valutativo, e il mondo «pragmatico» dei valori, che deve rinunciare ad ogni fondazione filosofica universale. Tale divaricazione si riproduceva nel rapporto tra ragione e

¹⁹³ Manacorda M. A., *Marx e l’educazione*, Roma, Armando, 2008, p. 238.

¹⁹⁴ Banfi A., *La filosofia e la vita spirituale*, cit., p.

¹⁹⁵ *Ivi*, p.214.

¹⁹⁶ Neri G. D., *Crisi e ricostruzione della storia*, cit., pp. 49-50.

¹⁹⁷ Banfi A., *La filosofia e la vita spirituale*, cit., pp.101-37-52-97.

storia, tra filosofia e sapere storico (inteso come sapere sia del passato che dell'attualità). Quest'ultimo, necessariamente parziale in quanto legato al momento pratico-valutativo, appariva incapace di offrire soluzioni universalmente valide all'azione orientata sul presente”¹⁹⁸.

Dello stesso avviso Papi, secondo il quale, negli anni Venti, non si era ancora realizzata in Banfi quella fusione tra concezione filosofica e visione della storia che, invece, caratterizzerà la sua posizione a partire dagli anni Trenta. Il marxismo si caratterizzava, ancora, per la sua natura ideologica, per il suo essere una “concezione del mondo che al proprio interno ha tutti i rischi di cadere in processi di dogmatizzazione tipici di ogni concezione del mondo che aspiri ad essere il sistema del reale” e, dunque, non poteva porsi come verità oggettiva, ma “deve e può valere come coscienza storica di una situazione di coltura, di una classe, come sistemazione ideale in cui queste concretano sulla realtà le loro esigenze”¹⁹⁹.

Solo dopo aver elaborato un congegno teorico ben saldo, ma duttile e dinamico, come il razionalismo critico, Banfi potrà ridiscendere dall'idea nel campo dell'esistenza e nel mondo storico-concreto con rinnovata chiarezza e, allo stesso tempo, sottrarre il sapere storico da una posizione marginale, assegnandogli una più ampia funzione risolutiva. Come visto nel precedente paragrafo, la crisi non riguarda solo la dimensione culturale, ma si presenta come crisi di sistema e affonda le sue radici nella struttura stessa della società. La crisi si origina sul piano della concretezza storica e, dunque, è all'interno del processo storico, sul piano della prassi sociale, che è possibile lavorare per una sua risoluzione. La funzione risolutiva che Banfi riconosce al materialismo storico risiede proprio nella sua capacità di nascere e agire all'interno della storia, individuando sia “il fulcro positivo su cui far leva”²⁰⁰, cioè la struttura economica, sia la classe sociale che, per la propria condizione e la sua posizione all'interno della società, è chiamata a farsi carico di un tale compito di ricostruzione etica e sociale.

Se il Banfi degli anni Venti era ancora impegnato nella comprensione del mondo, in tutta la sua ricchezza e potenzialità teoretico-fenomenologica, una volta acquisita una tale conoscenza, non sostanziale ma metodologica, è pronto ad impegnarsi come uomo, prima ancora che come filosofo, a trasformare il mondo. “Solo più tardi – osserva infatti Papi - la filosofia banfiana, chiarendosi come razionalismo critico, congiungerà nel momento della politica l'universalità della teoresi e la particolarità della prassi, scoprendo nella politica il

¹⁹⁸ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., pp. 22-23.

¹⁹⁹ Banfi A., *Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea*, cit., p. 40.

²⁰⁰ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 392.

piano stesso di attuazione di un mondo di ragione, e riconoscendo con ciò anche la forza storica e sociale della filosofia”²⁰¹.

La sua filosofia si pone come un sapere che non si limita a conoscere, ma mira a modificare la realtà, assumendosi la responsabilità del suo momento pragmatico e umano: un sapere calato nella storia e che opera in essa per dirigerne e indirizzarne il cambiamento. “La dottrina di Marx – osserva Trebisacce - si configura in lui (Banfi) non solo come strumento conoscitivo per comprendere la realtà, ma anche come elemento risolutore di una vera crisi di civiltà alla quale essa oppone un’alternativa razionale ed umana”²⁰².

Se trasformare il mondo senza averne prima compreso l’intima struttura dialettico-processuale e le possibili linee di sviluppo pareva a Banfi un azzardo e un rischio da non correre, una volta acquisita una tale consapevolezza divenne, per lui, non più prorogabile, dal punto di vista etico-politico, quell’«assenza appassionata ma ferma dalle cose» che aveva contraddistinto la sua precedente posizione.

“Il razionalismo critico – osserva Banfi in proposito - lungi così dall’assolvere l’uomo dal suo impegno pratico nella storia, pone questo nel suo estremo vigore, come impegno degli uomini tra gli uomini, nel mondo della loro coscienza e del loro lavoro. Esso restituisce l’uomo alla sua realtà storica, garantisce il valore e il problema della sua eticità concreta”²⁰³.

Se negli anni Venti, come abbiamo visto, Banfi assegnava alla dimensione storica solo un valore pragmatico che negava, di fatto, la realizzazione di un sistema sociale capace di incarnare il regno della ragione, negli anni Trenta, la “natura pragmatica del sapere storico non esclude più per Banfi la sua capacità di valere in senso universale”²⁰⁴.

Banfi ridefinisce, cioè, il sapere storico e, di conseguenza, assegna al materialismo storico una ben più ampia funzione risolutiva, spostando il momento risolutivo della crisi dal piano ideale della coscienza culturale a quello concreto della prassi storico-sociale.

“Quella che negli *Intellettuali*, nella *Vita spirituale* e nei *Principi* vuol essere una chiave ideale di soluzione dei problemi storici dell’umanità – osserva Neri - diventa sempre più in seguito una chiave reale: la soluzione deve incarnarsi nella storia, come soluzione obiettiva dei problemi sociali”. E ancora: la “valorizzazione positiva della concretezza storica permetterà a Banfi di assegnare un peso maggiore, una realtà più marcata all’affermarsi dell’idealità

²⁰¹ Papi F., *Il pensiero di A. Banfi*, cit., p. 569.

²⁰² Trebisacce, *Dal razionalismo critico al problematicismo pedagogico*, Firenze, University Press, 2012, p. 96.

²⁰³ Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 339.

²⁰⁴ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 108. Sul passaggio del marxismo da ideologia polemica a teoria storica universale, Cfr., *L’uomo copernicano*, cit., pp. 194 e 372.

nella storia, all'effettività di «un reale processo storico unitario all'interno della storia stessa»²⁰⁵.

Agli occhi di Banfi, ormai, il marxismo non si riduce a semplice coscienza di una classe in lotta (il proletariato)²⁰⁶, ma si caratterizza sempre più come teoria storica e coscienza etica in generale, dal momento che la realizzazione di nuova società non è affidata ad una serie di valori e finalità astrattamente universali, ma all'impegno e alla responsabilità del singolo e della collettività che, all'interno dello stesso processo storico, promuovano "fini e valori concretamente universali e pur aderenti alla realtà storica"²⁰⁷.

A partire dagli anni Trenta, dunque, si realizza in Banfi una duplice svolta, che si traduce in un orientamento realistico per quanto riguarda la concezione della storia e nell'adesione ad un'eticità concreta e costruttiva, che guarda all'uomo copernicano come all'uomo che si assume in pieno il compito e la responsabilità di costruire il proprio mondo e il proprio destino. "Agire all'interno della storia – scrive Banfi - nel suo stesso conflitto, per dominare universalmente la storia; è questo il senso dell'umanismo storico costruttivo che all'uomo contemporaneo si propone come il frutto già compiuto della civiltà moderna"²⁰⁸.

L'accentuazione di un orientamento realistico-costruttivo ridefinisce il ruolo stesso della filosofia, chiamata a svolgere una nuova e più concreta funzione di mediazione tra la dimensione teoretica e quella pratica, una filosofia che, per dirla con le parole di Banfi, "trabocca nell'atto, nell'azione"²⁰⁹: una filosofia come pensiero in atto e che, come l'intellettuale, non si ponga più al di sopra degli eventi, ma sappia ridiscendere con rinnovata chiarezza nella storicità concreta della vita, un pensiero che sappia incidere sulla realtà, trasformandola e costruendo un nuovo mondo. Secondo Banfi, infatti, il più tipico aspetto della crisi della cultura borghese è rappresentato dalla scissione tra teoria e prassi, una crisi che può trovare risoluzione solo nella nuova e radicale sintesi che il marxismo introduce, "in cui il momento teoretico e pratico dialetticamente si connettono e si illuminano concretandosi a vicenda"²¹⁰.

Una volta eliminata, attraverso un uso critico della ragione, la concezione tradizionale del sapere dogmatico-metafisico, si trattava, per Banfi, di capire se vi fosse nella storia "nella storia, dico, non contemplata, ma vissuta e agita, un principio, un problema unitario che dia unità, coerenza e universalità all'attività umana come costruttrice dell'uomo e del suo proprio

²⁰⁵ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 62. Cfr. Banfi A., *La ricerca della realtà*, cit., p.727.

²⁰⁶ Scrive Banfi: "Sorto come ideologia di parte e proprio per questo, proprio perché alieno da una falsa astratta universalità nel processo storico che esso illumina e che lo feconda, il marxismo diviene la forza organizzatrice della nuova vasta cultura umana, di questa coscienza dell'uomo che assume pienamente la responsabilità del proprio destino". (Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 410).

²⁰⁷ *Ivi*, p. 199.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 320.

²⁰⁹ Banfi A., *La crisi*, cit., p. 13.

²¹⁰ Banfi, *Discorso sulla nuova filosofia*, in *L'uomo copernicano*, cit., p. 236.

mondo”²¹¹. Il suo razionalismo critico aveva compiuto un’opera di “bonifica” della realtà e della ricerca teoretica, liberandola dalle secche e dai rischi sclerotizzanti di un sapere che aveva la presunzione di indicare agli uomini le norme e i valori supremi della vita, nonché il senso e il fine ultimo e universale del loro destino. Ma il razionalismo critico, come osserva Santucci, riportando le parole dello stesso Banfi, “non aveva, come tale «nessuna soluzione da offrire alla crisi contemporanea: soltanto il marxismo poteva riempirlo con il suo umanesimo storico e la sua coscienza realistica»”²¹². Il sapere criticamente razionale, infatti, non aveva per Banfi il compito di indicare un’ideale norma di vita e di azione, quanto di garantire la libertà della vita e dell’azione e la loro capacità di elaborare norme e valori concreti e obiettivi all’interno della realtà. Ed è appunto in questo spazio liberato da ogni limite e contaminazione metafisico-dogmatico che “si apre l’orizzonte per quello storicismo radicale, concreto e attivo (...) per lo sviluppo cioè di una coscienza storica che, penetrando nella struttura dialettica della storia, attraverso l’esperienza dei suoi conflitti, indichi in essa la concreta direzione di lotta e di creazione di una reale universalità umana, come attualità operante di un’etica costruttiva”²¹³.

Riguardo a questo punto, però, è necessaria una precisazione. Se è vero che, sul piano storico-sociale, il razionalismo critico non aveva soluzioni da offrire, è innegabile il profondo e decisivo contributo che la riflessione banfiana apportò a quel processo di riforma del pensiero, in direzione critico-riflessiva, che avrà in Morin uno dei suoi maggiori artefici. Come suggerito da Tolomelli, esiste una profonda assonanza tra il *concetto di ragione* elaborato da Banfi e il moriniano *principio dialogico*²¹⁴: “principio organizzatore dell’esperienza, in grado di restituirne il senso oltre le pretese definitorie, ma senza eluderne l’irriducibile complessità”²¹⁵. Entrambi i pensatori rinunciano, cioè, di fatto e di principio, all’idea di una possibile conoscenza completa e definitiva e condividono l’idea dell’indagine filosofica come struttura metodologica in costante svolgimento ed evoluzione. L’indicazione di Banfi a concepire il sapere filosofico non come una verità conclusa, ma come “la continuità razionale di un pensiero che in ogni istante e in ogni punto si ridesta e rinnova”²¹⁶ e procede a ridefinire e ampliare il campo della conoscenza, è perfettamente compatibile con la concezione moriniana di pensiero complesso: un pensiero che, a partire dal “riconoscimento

²¹¹ Banfi A., *La ricerca della realtà, Introduzione*, cit., p. 10.

²¹² Santucci A., *Sul pensiero di A. Banfi*, in “Rivista critica di storia della filosofia”, 2, 1962, p. 206.

²¹³ Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 279.

²¹⁴ Scrive Morin: “Il principio dialogico può essere definito come l’associazione complessa (complementare/concorrente/antagonista) di istanze, necessarie insieme, all’esistenza, al funzionamento e allo sviluppo di un fenomeno organizzato”. (Morin E., *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1993, p. 34).

²¹⁵ Tolomelli A., *La fragile utopia*, Pisa, ETS, 2007, p. 120.

²¹⁶ Banfi A., *Per un razionalismo critico*, cit., p.78.

dell'incompiutezza e della incompletezza di ogni conoscenza"²¹⁷, sappia dotarsi di un principio organizzatore, capace di collegare le conoscenze dei diversi ambiti di ricerca e dare loro un senso che trascenda le loro parzialità disciplinari.

Il pensiero filosofico, cioè, si sviluppa in un procedere antinomico²¹⁸ e integrativo insieme, che non si arresta alle parzialità delle sue acquisizioni, ma guarda, come a sua idea regolativa, a quel processo infinito che caratterizza la "fisiologia" del reale. La stessa comprensione, dunque, si configura, per entrambi gli autori, non come apprensione e/o intuizione di un mondo in sé, ma come processo di ampliamento e di integrazione dei vari campi della realtà e della vita umana. Un tale orizzonte conoscitivo non può essere ridotto al solo campo della ricerca scientifica, ma chiama in causa svariati campi di significazione (dall'arte, alla religione, alla letteratura, etc.) e guarda prospetticamente a quel pensiero complesso ed ecologico²¹⁹, a quell'attitudine integrativa e contestualizzante, che rappresenta una delle caratteristiche salienti del pensiero umano e a cui farà costante riferimento Morin. Con ciò non si intende certamente negare il valore della ricerca scientifica, alla quale viene riconosciuta una sua indipendenza e un'autonomia di sviluppo, il suo impegno in vista di una sempre più estesa e approfondita comprensione del mondo e la sua capacità "di individuazione degli errori e di lotta contro le illusioni"²²⁰. Semplicemente viene posto in rilievo il valore di altri ambiti di ricerca e la necessità di un pensiero filosofico, che non sia schiacciato e assorbito all'interno del procedimento scientifico, "come se la metodologia delle scienze fisico-naturali potesse elevarsi a forma univoca di qualsiasi conoscenza, e come se la filosofia potesse essere sostituita dall'ideologia del sapere positivo che celebra la sua efficacia"²²¹, ma sappia rivendicare il suo momento di autonomia, inteso come impegno riflessivo e istanza integrativa dei diversi momenti conoscitivi. Compito del pensiero filosofico, in questo senso, è ricondurre ad unità i mille rivoli in cui si sviluppa la ricerca scientifica: un'unità dinamica e in continua trasformazione certo, ma comunque in grado di sottrarre la ricerca scientifica al "rischio entropico" a cui la crescente settorializzazione/parcellizzazione del sapere continuamente la espone e di scardinare quel paradigma della disgiunzione, che tende a ridurre e a semplificare la complessità/problematicità del reale. "La riforma del pensiero – puntualizza Morin – non mira a farci annullare le nostre capacità analitiche o separatrici, ma ad aggiungervi un

²¹⁷ Morin E., *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano, 1993, p. 3.

²¹⁸ "Ho sempre sentito – scrive Morin – che alcune verità profonde, antagoniste tra loro, erano per me complementari, senza smettere di essere antagoniste". (Morin E., *Introduzione al pensiero complesso*, cit., p. 3).

²¹⁹ Nello sviluppo del pensiero complesso-ecologico, un ruolo decisivo è stato svolto, oltre che da Morin, anche da Gregory Bateson. A tale proposito, vedi: Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Milano Adelphi, 2008. Sul pensiero di Bateson in educazione si rimanda a: Demozzi S., *La struttura che connette: Gregory Bateson in educazione*, Pisa, ETS, 2011.

²²⁰ Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina, 2001, p. 19.

²²¹ Valore P., *Trascendentale e idea di ragione*, cit., p. 19.

pensiero che colleghi²²²: una indicazione perfettamente in linea con l'impegno della ragione critica banfiana, che, nel rispetto dell'autonomia e del libero sviluppo delle singole discipline, mira a realizzare una sistematica unitaria del sapere. Anche riguardo alla relazione tra ricerca scientifica e pensiero filosofico, Banfi e Morin sembrano, dunque, muoversi nella stessa direzione.

Un ulteriore punto di connessione tra i due è rinvenibile nel netto e comune rifiuto sia del "realismo ingenuo che pensa la conoscenza come un semplice riflesso della realtà esterna"²²³, secondo il noto principio dell'*adaequatio intellectus et rei*²²⁴, sia della posizione idealistica che concepisce il mondo come esclusiva costruzione della mente umana, destituendo, così, il reale di qualsiasi autonomia e sussistenza. Come osserva Tolomelli a proposito della prospettiva moriniana, ma ciò vale anche per il criticismo di Banfi: "il mondo nella sua complessità non si dà semplicemente come qualcosa di esterno al soggetto che questo deve solamente cogliere, ma come realtà che si costruisce a partire da un soggetto che, a sua volta, si trova in un mondo che lo determina nella sua costituzione bio-fisica, sociologica e culturale"²²⁵. Infine, entrambi condividono l'idea dell'impegno teoretico come impegno etico: un'etica della comprensione, per dirla con Morin, che sappia farsi carico dei problemi reali/emergenti non solo delle persone, ma delle società e del mondo intero e che, a partire da essi, sia in grado di proporsi come motore di cambiamento e progresso, delineando prospettive di intervento e ipotesi di risoluzione. Tale impegno, è bene ricordare, non può fondarsi su alcun principio necessario che ne garantisca il successo, ma è retto e alimentato unicamente da quella responsabilità etica che ci spinge a non rinunciare all'idea di un mondo migliore. "L'abbandono del progresso garantito dalle "leggi della Storia" – osserva Morin - non è la rinuncia al progresso, ma il riconoscimento del suo carattere incerto e fragile. La rinuncia al migliore dei mondi non è per nulla la rinuncia ad un mondo migliore"²²⁶.

Provando a riassumere e schematizzare (con tutti i limiti e le parzialità che tali operazioni comportano), i punti di contatto tra il pensiero di Morin e il razionalismo critico banfiano sono:

- rinuncia ad una ragione onnisciente;
- rifiuto di un'idea di conoscenza come dato assoluto e definitivo;
- riconsiderazione sia del realismo ingenuo che della posizione idealistica;

²²² Morin E., *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Cortina, Milano, 2015, p. 72.

²²³ Tolomelli A., *La fragile utopia*, cit., p. 117.

²²⁴ Scrive Morin: "Una conoscenza non è uno specchio delle cose e del mondo esterno". (Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit., p. 18)

²²⁵ Tolomelli A., *La fragile utopia*, cit., p. 118.

²²⁶ Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, cit., p. 94.

- valorizzazione del pensiero filosofico (ragione critica), come ricerca costante e inesauribile nella complessità/problematicità del reale;
- apertura all'incertezza e consapevolezza della provvisorietà/parzialità delle posizioni acquisite;
- tensione al superamento delle parzialità;
- antinomicità del reale e del pensiero;
- riconoscimento della tensione dialettica tra momento disgiuntivo (analisi) e momento integrativo (sintesi);
- relazione dialettica tra pensiero scientifico e riflessione filosofica;
- contestualizzazione della conoscenza;
- richiamo all'impegno etico e teoretico insieme.

Alla luce di quanto finora detto, appare indubbio che il criticismo banfiano, muovendosi in direzione antidogmatica, prepara il terreno al pensiero della complessità e ne fa una specie di precursore della riflessione di Morin e Bateson. Ma perché il pensiero banfiano non ha avuto altrettanto risalto? In primo luogo, Banfi ha scritto in Italia in anni di dominanza dell'idealismo, il che lo ha posto in una posizione di marginalità; inoltre, la sua stessa scrittura, se nei contenuti apriva la strada alla razionalità contro ogni forma di razionalizzazione²²⁷, nella forma si portava dietro tutte le complessità del linguaggio metafisico. Tuttavia, la qualità dei suoi allievi (la cosiddetta "Scuola di Milano") e l'articolazione dei suoi lavori di ricerca è stata tale da farne un pensatore dal respiro internazionale, consentendo alla cultura Italia di evolvere in sinergia con il contesto europeo. Ritornando al tema principale del nostro discorso, ossia al rapporto che intercorre tra razionalismo critico e marxismo e alla capacità di quest'ultimo di porsi come reale e concreta soluzione alla situazione di crisi, Pieretti, richiamando la riflessione di Papi al riguardo, osserva che, nell'itinerario speculativo di Banfi, "il marxismo (...) non costituisce una svolta rispetto alle posizioni che era andato maturando fin dal primo dopoguerra, ma piuttosto un approfondimento, un ampliamento ulteriore di prospettiva". Secondo Papi, quindi, "razionalismo critico e materialismo storico (...) sono due aspetti, organicamente connessi, della stessa autocoscienza storica che trova nel proletariato l'energia necessaria per superare la crisi e costruire un nuovo orizzonte di civiltà"²²⁸.

²²⁷ "La grande differenza tra razionalità e razionalizzazione è che l'una è apertura, l'altra è chiusura, chiusura del sistema in se stesso. Vi è una fonte comune della razionalità e della razionalizzazione, cioè la volontà dello spirito di possedere una concezione coerente delle cose e del mondo. Ma una cosa è la razionalità, cioè il dialogo con questo mondo, e altra cosa è la razionalizzazione, cioè la chiusura rispetto al mondo". (Tuffanelli L.-lanes D., *Formare una testa ben fatta*, Trento, Erickson, 2003, p. 40).

²²⁸ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., p. 194.

Innestandosi sul razionalismo critico, il marxismo²²⁹, per Banfi, è in grado di porsi come soluzione concreta e reale della crisi culturale e storico-sociale che attanaglia la civiltà occidentale: da un lato, indicando “il fulcro positivo su cui far leva”²³⁰, cioè quella struttura economica che, attraverso l’evoluzione dei mezzi di produzione, rappresenta il piano ultimo e il principio fondamentale di continuità storica; dall’altro, individuando “quali forze storiche in un momento determinato sono in grado di costituirsi come opposizione alla realtà sociale esistente”²³¹, cioè il proletariato, e la “legge fondamentale del processo con cui esso determina il corso della storia: la lotta di classe”²³².

Il materialismo storico, in questo senso, si sviluppa e si realizza in una doppia direzione, una “rivolta all’interpretazione storico-teorica del passato; l’altra all’interpretazione storico-pratica del presente in vista dell’avvenire”²³³. Da quanto detto, emerge che Banfi aderì, a partire dagli anni Trenta, ad una visione storica come processo progressivo, senza per questo assegnare allo svolgersi concreto delle dinamiche storiche un necessitarismo progressivo capace di garantire lo svolgersi lineare degli eventi in vista di un fine ultimo²³⁴. “Tutto è relativo – scrive Banfi - e, nell’estremo della sua relatività, tutto è assoluto. Ciò vale per tutti gli esseri e per la persona umana e per i suoi aspetti. Ciò vale nella storia, dove ogni avvenimento, dal punto di vista storicistico, cui la filosofia trascendentale offre la propria criteriologia, è un relativo massima potenza, perché relativo è il fatto e le categorie in cui rientra e i valori che le fondano e l’idea stessa del corso storico che lo abbraccia; ma è insieme assoluto, sintesi nuova originale feconda del vivente. E perciò appunto, se nel primo senso lo comprendiamo, nel secondo lo viviamo, reagendo ad esso con tutta la nostra realtà, col giudizio e con l’atto. Il relativismo teoretico non ha dunque nulla a che fare con uno scetticismo: nel campo pratico si riflette come estrema energia di concretezza”²³⁵.

All’interno di questa relatività storica, che per Banfi è “relatività progressiva”, l’uomo è chiamato a prender parte e posizione, come uomo tra gli uomini, e a farsi carico dei problemi e dei compiti che la situazione culturale e storico-sociale impone. Solo così “la storia cessa

²²⁹ “Nella concezione materialistica della storia – osserva Eletti - Banfi cercava una via d’uscita economico-politica dalla crisi imperante, come nei «maestri» del pensiero, vicini (Martinetti, Simmel, Husserl) o lontani nel tempo, cercava la parallela strada teoretica”. (Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, Firenze, La Nuova Italia, 1985, p. 22)

²³⁰ Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 392.

²³¹ Papi F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., p. 52. Cfr. Banfi A., *Gli intellettuali e la crisi sociale contemporanea*, cit., pp. 25-26.

²³² Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 196.

²³³ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 96.

²³⁴ “Le riserve che Banfi continua a mantenere anche nel secondo dopoguerra verso una vera e propria *teoria* escatologica della storia – osserva Neri - non sono più motivate (come negli anni Venti) dall’irrealizzabilità del regno del Bene, ma dal carattere «costruttivo» che la sua gnoseologia e la sua etica sono andate via via acquisendo. La natura pragmatica della coscienza storica e la natura costruttiva della sua etica escludono l’idea di un fine attenda da sempre l’umanità al suo culmine storico e ne prescrivano le tappe (non diversamente da come la critica antisostanzialistica esclude l’idea di conoscenza come adeguazione a un essere in sé. Si deve piuttosto dire che, dai Greci a noi, l’umanità si è *costruita* essa stessa una via il cui sbocco *finale* è il comunismo”. (Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., pp. 121-122)

²³⁵ Banfi A., *Per un razionalismo critico*, cit., p. 98.

di valere come cieco accidentale destino dell'uomo" e può porsi "come il sempre più libero e pieno costituirsi della sua realtà"²³⁶.

Dunque, è proprio il fatto che la storia non avesse in sé garanzia di sviluppo, ma possibilità di sviluppo così come di regressione, che spinse Banfi verso l'impegno concreto, per contribuire a trasformare in realtà quella possibilità di sviluppo e a scongiurare possibili esiti regressivi. Come ci ricorda infatti Bertin, Banfi era ben conscio che "la storia non è certezza di progressiva absolutezza di valori, ma è alternativa di successi e scacchi, di luci e di ombre; e che non dà nulla che non sia duramente e faticosamente conquistato"²³⁷. Inoltre, la fede in una società umana capace di farsi promotrice del suo sviluppo, di realizzare un mondo nuovo e migliore, evidenzia l'impegno e la convinzione nella realizzazione di questo mondo che, è bene dirlo, non sarà il migliore dei mondi possibili, ma migliore di quello attuale.

Quindi, l'impegno etico, politico e sociale di Banfi si realizza non in vista di un *fine ultimo*, ma in vista di un *fine prossimo*, non in vista di una risoluzione definitiva dell'antinomia tra ideale e reale, ma come impegno etico per la realizzazione di un mondo, di una società che sappia ridurre quello scarto tra ideale e reale, tra storia e ragione che, in linea di principio, rimane insopprimibile.

"L'ideologia marxista - osserva Banfi - si pone (...) come la struttura di una coscienza storica teorica e pratica insieme, che consente e determina tale rinnovamento, sulla cui base è possibile la creazione di una cultura vivente, che sgorgi dai problemi della vita, una cultura non d'evasione, ma di concretezza, il cui orizzonte insieme sia non chiuso e finito in un'astratta perfezione, ma aperto e infinito, come deve esser quello dell'uomo copernicano, che in esso crea il mondo della sua umanità"²³⁸.

A questo punto del nostro discorso, però, si impone la necessità di chiarire, o almeno tentare di farlo, se la svolta storicistica del pensiero banfiano e la sua adesione al materialismo storico implicino una rinuncia a quel concetto di trascendentale, che aveva impresso al suo razionalismo critico una chiara e decisa impronta antidogmatica, o se sia ipotizzabile, invece, una possibile integrazione tra la prospettiva trascendentale e la nuova concezione dello sviluppo storico a cui Banfi era approdato. Detto in altri termini, l'adesione di Banfi al marxismo segna una ricaduta del suo pensiero in una qualche forma di dogmatismo, oppure rappresenta la logica e fisiologica destinazione del suo trascendentalismo? Sebbene Banfi, nella revisione dei suoi scritti degli anni Venti e Trenta, operi una corposa sostituzione del termine trascendentale con quelli di critico, razionale, costruttivo e dialettico, appare

²³⁶ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 375.

²³⁷ Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 72.

²³⁸ Banfi A., *Uomo copernicano*, cit., pp. 167-168.

indubbio che il concetto di trascendentale continui a svolgere, anche dopo la sua adesione piena e convinta al marxismo, la stessa funzione metodologica che gli aveva assegnato negli anni precedenti. Come abbiamo avuto modo di vedere, il compito della filosofia e della ragione critica non è elaborare un sistema che conchiuda la ricchezza e la problematicità della vita e dell'esperienza all'interno di una visione definita e definitiva, né tantomeno giungere alla definizione di valori e norme assolute che, proprio in quanto assolute, sarebbero di natura extra-empirica e metastoriche; la funzione e l'impegno del pensiero filosofico, invece, è svolgere una funzione critica e chiarificatrice, rispetto ai complessi problemi che la vita e l'esperienza continuamente ci pongono. Ma se l'impegno della ragione è di operare all'interno dell'esperienza, è pur vero che l'esperienza ha sempre una connotazione storico-culturale e, in quanto tale, soggetta a continuo cambiamento: aperta alla mutevolezza e all'imprevedibilità della vita e del processo storico (in questa posizione sono evidenti gli echi della concezione simmeliana della vita e della storicità: *Leben-mehr als Leben-mehr Leben*²³⁹). "Se la vita storica stessa – osserva Valore – è la fonte dei valori e dei significati unitari, nessuno di essi (...) può ritenere di esaurirla e di abbracciarla completamente"²⁴⁰.

Da ciò consegue che il piano della ragione e quello dell'esperienza storico-concreta sono sì indissolubilmente interconnessi (e, al pari della relazione soggetto e oggetto, non è concepibile il darsi dell'uno senza l'altro: non esiste, cioè, né "una razionalità assolutamente pura" singolarmente presa, né "una realtà del tutto altra dal pensiero e data al di fuori di esso"²⁴¹), ma tra di essi non si dà mai una definitiva conciliazione (perché ciò avverrebbe hegelianamente sul piano di un'astratta identità).

Questo significa, da un lato, che il compito che la ragione filosofica è chiamata a svolgere è destinato continuamente a rinnovarsi e, dall'altro, che ogni soluzione è sempre parziale e provvisoria: ogni posizione determinata, cioè, ha senso e valore solo in relazione alle questioni che riguardano la propria vita, il proprio contesto socio-culturale e il proprio tempo. Se, dunque, usando le parole di Bertin, "il suo razionalismo critico può determinarsi anche come relativismo trascendentale"²⁴² (affermando, cioè, la relatività di ogni soluzione), se ci riferiamo alla seconda fase del pensiero banfiano (quella marxiana), potremmo dire che il suo razionalismo critico si configuri come "trascendentalismo storico" (cioè, ogni soluzione

²³⁹ Nell'introduzione a *I problemi fondamentali della filosofia* di Simmel, Banfi scrive: «Non al di fuori, ma all'interno del pensiero, come di ogni attività spirituale [...] si rivela, quale vera assolutezza, la trascendenza della vita, [...] della vita che è sempre più che vita, un rinnovarsi perpetuo». (G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, traduzione e introduzione di A. Banfi, Vallecchi Firenze 1922, p. 29. Ora contenuto in Banfi A., *La filosofia e la vita spirituale*, Reggio Emilia, Istituto Banfi, 1986, p. 300).

²⁴⁰ Valore P., *Trascendentale e idea di ragione*, cit., p. 41.

²⁴¹ *Ivi*, pp. 134-135.

²⁴² Bertin G. M., *Banfi*, cit., p. 6.

è sempre parziale, provvisoria e, perciò, relativa, proprio in quanto storica). In entrambe le concezioni, come si vede, il perno centrale rimane sempre il concetto di trascendentale, che postula uno scarto insopprimibile tra ideale e reale, tra il puro piano teoretico e l'impuro e concreto piano storico. Dal che si evince che è mero velleitarismo, retrivo e conservatore, pensare di raggiungere una sistemazione definitiva delle questioni della vita²⁴³ (Marx, al riguardo, metteva in guardia dalla tentazione di "prescrivere ricette per l'osteria dell'avvenire"²⁴⁴, mentre Labriola invitava a diffidare dei "facitori di sistemi classici buoni per l'eternità", di coloro, cioè, che cercavano nel marxismo "una precettistica per la interpretazione della storia di qualunque tempo e luogo"²⁴⁵)

Il materialismo storico, perfettamente in linea con tale indicazione, si pone quindi come "un radicale risolversi di ogni posizione, di ogni categoria, di ogni valore, di ogni ideologia nei rapporti del processo storico"²⁴⁶: non mira a fornire una visione astratta e speculativa della vita e del mondo²⁴⁷, sottratta cioè alle contingenze storico-sociali, ma delinea un'idea di progresso che non può avere alcuna garanzia e che si configura, perciò, non in termini di necessità, ma di possibilità. Il materialismo storico, infatti, se da un lato si fonda "su una legge di continuità storica", ossia "la funzione condizionatrice della struttura economica", dall'altro, riconoscendo l'autonomia della sovrastruttura e la sua capacità di retroagire sulla struttura stessa, introduce all'interno del processo storico la possibilità del discontinuo, che lo sottrae ad ogni forma di necessitarismo/meccanicismo. La relazione dialettico-integrativa tra soggetto e oggetto, che stava a fondamento della legge trascendentale del conoscere e che connotava in termini antidogmatici il suo razionalismo critico, si trasforma, nella fase marxista del suo pensiero, in quella relazione dialettica infinita tra struttura e sovrastruttura, che rappresenta il ritmo costante del processo storico: in tal senso, è possibile sostituire i termini di soggetto e oggetto, non solo con quelli di teoria e prassi (come già indicato da Fabbri), ma anche con quelli di sovrastruttura e struttura, senza per questo compromettere il significato del concetto di esperienza finora acquisito (esperienza intesa come sintesi correlativa e integrazione possibile tra soggetto e oggetto). Il materialismo storico, perciò, al pari del suo razionalismo critico, "esprime l'esigenza che nessuna posizione, sia obbiettiva che valutativa, che nessun piano parziale di rapporti sia assunto come assoluto e che il

²⁴³Contro una tale pretesa, Banfi, in una lettera del 1940, dava al suo giovane allievo Bertin una doppia indicazione: "Perciò le dico: stia in guardia sempre contro il sonno dogmatico: perché questo è il compito del filosofo: non postulare l'identità di razionale e reale ma realizzarla come un'idea – un valore limite, l'unico valore del filosofo (...) E un'altra cosa: badi che bisogna lasciar aperta la via alle mutazioni del nostro essere spirituale: ogni struttura spirituale, per quanto nobile, non dura fresca tutta una vita". (Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 181)

²⁴⁴ Marx K., *Il capitale*, Poscritto alla seconda edizione, Roma, Editori Riuniti, 1994, p. 42.

²⁴⁵ Labriola A., *Discorrendo di socialismo e filosofia. Scritti filosofici e politici*, Einaudi, Torino, 1973, p. 672.

²⁴⁶ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., pp. 386-387.

²⁴⁷ "Il materialismo storico – scrive Banfi - sostituisce, così, all'unità metafisica identica e astratta della cultura propria di un idealismo dogmatico, un'unità naturale dialettica articolata e storicamente concreta". (Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 381)

sistema stesso di interrelazione che determina ogni fatto sia concepito nel suo continuo processo di sviluppo”²⁴⁸.

Banfi, quindi, con la sua adesione al materialismo storico, non solo non rinuncia alle potenzialità euristiche e allo spirito antidogmatico di quel piano trascendentale²⁴⁹, che rappresenta il cuore pulsante del suo razionalismo critico, ma, anzi, sembra legittimarlo sul piano della concreta prassi storico-sociale, riconducendo la definizione degli impegni e delle questioni da affrontare, nonché le azioni da compiere, non ad un’astratta e astorica visione del mondo e dell’uomo²⁵⁰, ma alla concreta e dinamica fenomenologia storico-sociale, etica e culturale. Rispetto all’idea di ragione delineata nei *Principi*, osserva perciò Cambi, “questa fase marxista, si manifesta, più che come una rottura, come un «inveramento»”²⁵¹ (...) “un’accentuazione della storicità e della prassi”²⁵²: ovvero, “la ragione critica (o meglio l’uso critico della ragione) trova la sua conclusione necessaria sul terreno della prassi (storica, sociale, politica) e si incontra (e si risolve) col (sul) terreno del materialismo storico”²⁵³. Diversamente detto, se il tener fermo alla dimensione trascendentale e formale della ragione consente a Banfi una rilettura del marxismo in chiave critico-metodologica²⁵⁴, immunizzandolo, così, da ogni possibile ricaduta dogmatica, la sua adesione al materialismo storico sancisce la traduzione, sul piano della concreta *praxis* storica, di quell’impegno nei confronti della realtà, che ha caratterizzato l’intera riflessione banfiana: un impegno teoretico e pratico insieme nei confronti di una realtà, che nella fase marxista viene “intesa come processo storico guidato dall’uomo e dal suo impegno etico-politico”²⁵⁵.

Alla luce di quanto detto, la creazione/costruzione di un nuovo mondo, del cosiddetto *regnum hominis*, si presenta, dunque, come una specie di *work in progress*, un processo/compito aperto ed infinito, che non si arresta alla realizzazione di una società comunista. Questa, ricollocando gli uomini al centro del loro progetto esistenziale e sociale e della loro responsabilità etica, sociale e politica, può solo fungere da piattaforma su cui erigere, in un processo senza fine, il mondo degli uomini e per gli uomini. Così inteso, dunque, il comunismo non costituisce né il fine né la fine della storia, ma, anzi, ne

²⁴⁸ Banfi A., *La ricerca della realtà*, cit., p. 153.

²⁴⁹ Banfi, in un passo de *L’uomo copernicano*, si spinge fino a dire che il superamento dello stato e la società senza classi, due cardini del pensiero marxiano, si pongono come idee-limite. Cfr. Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 198.

²⁵⁰ Il materialismo storico, in quanto coscienza critica della storia, – osserva Banfi – “è un sapere storicamente determinato ma che da tale sua determinazione non rifugge in una generalità astratta, ma trae il suo stesso principio di universalità per cui diviene guida e luce all’operare storico”. (*Ivi*, p. 402)

²⁵¹ Cambi F., *Razionalismo e prassi a Milano: 1945-1954*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1983, p. 74.

²⁵² *Ivi*, p. 82.

²⁵³ *Ivi*, p. 80.

²⁵⁴ Cfr., Sichirollo L., *Il marxismo in Banfi*, in *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 108-120.

²⁵⁵ Cambi F., *Razionalismo e prassi a Milano: 1945-1954*, cit., p. 75.

rappresenta l'inizio: ovvero, come afferma lo stesso Banfi sulle orme di Marx, rappresenta il momento in cui la *preistoria* dell'umanità cessa e la *storia* può avere il suo inizio.

Il comunismo, perciò, non viene mai visto, alla luce del suo umanesimo critico, come il regno del bene assoluto e della pura ragione, in cui ogni antinomia viene risolta e annullata, ma si pone come istanza utopica, come momento regolativo, sul piano storico-sociale, di una concreta azione (individuale e collettiva allo stesso tempo), volta a realizzare un mondo degli uomini e per gli uomini: un mondo continuamente da farsi e che si apre, *ad aeternitatem*, ad una sempre nuova ulteriorità.

A tal proposito, Marx spiegava che la rivoluzione comunista non può realizzarsi in un unico e definitivo atto, ma deve essere intesa come una rivoluzione in permanenza²⁵⁶. Un conto, infatti, è il mutamento dell'assetto istituzionale (che può, di fatto, realizzarsi in tempi estremamente rapidi), altra cosa, invece, la trasformazione dei rapporti economico-sociali, la soppressione di ogni forma di alienazione e sfruttamento, così come il mutamento radicale e profondo della cultura e delle coscienze: processi, questi, che non solo richiedono tempi lunghi, ma non possono mai essere considerati propriamente e definitivamente conclusi.

Senza dubbio, la società comunista appare, agli occhi di Banfi, come una società più giusta e solidale di quella capitalistico-borghese ma, in alcun modo, rappresenta un mondo completamente/definitivamente pacificato e statico nella sua presunta perfezione (il che sarebbe contrario al suo razionalismo critico e alla legge trascendentale dello sviluppo storico), quanto, piuttosto, "l'inizio di un periodo nuovo con diversa struttura problematica"²⁵⁷.

In essa, quindi, se da un lato verranno certamente meno le antinomie del mondo capitalista, dall'altro si apriranno nuovi fronti di problematicità, che daranno sì vita a nuove e positive dinamiche di sviluppo, ma esporranno, al contempo, a nuovi e imprevedibili rischi di regressione. "Ciò che attende (l'umanità) al limite di tale processo – scrive infatti Banfi - non è certo la soluzione della sua problematica esistenziale, ma il suo spostamento su tutto un nuovo piano, con un nuovo orientamento e una nuova struttura a cui corrisponderà una nuova coscienza storica, una nuova eticità, un nuovo equilibrio della realtà spirituale"²⁵⁸. La superiorità di una società comunista, rispetto a quella capitalistica, non risiede quindi nel suo porsi come comunità completamente e definitivamente pacificata, quanto nel collocare e affrontare le inevitabili problematicità, che in essa emergeranno, all'interno di un orizzonte

²⁵⁶ Sebbene il concetto di "rivoluzione permanente" sia legato alla figura di Trotsky, esso si trova già espresso in diversi scritti di K. Marx (*La questione ebraica, La sacra famiglia, Lotte di classe in Francia, Direttive per il comitato della Lega dei Comunisti 1848*).

²⁵⁷ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., pp. 195-196.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 197.

etico-sociale caratterizzato da un reale, concreto umanismo, nel quale la libertà e la realizzazione di ognuno è il presupposto della libertà e della realizzazione di tutti. Su quelli che potrebbero essere i conflitti e le problematiche di tale società, invero, Banfi non si è mai espresso (si è semplicemente limitato ad indicarne l'inevitabilità), ma si potrebbe ben congetturare, alla luce proprio del suo umanesimo critico, che le questioni problematiche non verteranno sul fine dell'agire sociale (che dovrebbe essere rivolto al pieno e completo sviluppo delle persone, di ogni persona, e della società intera), quanto piuttosto sui mezzi atti a realizzarlo.

In conclusione, quindi, il comunismo non indica in alcun modo una società ultima e definitiva, ma la tappa successiva (rispetto alla società capitalistica), e tutta da realizzare, dello sviluppo umano; una società che segna la fine della preistoria dell'umanità e l'ingresso nel mondo della storia: una storia che, però, è ancora e sempre da scrivere, senza obblighi né certezze. A ciò si aggiunga che il comunismo non viene indicato come *il migliore dei mondi possibili*, ma come un *possibile mondo migliore* e, come ci ricorda Banfi, "la potenziale universalità storica, etica, teoretica ed umana" del marxismo "non è data come una verità assoluta²⁵⁹ (...), non può dimostrarsi ma solo indicarsi"²⁶⁰, ponendosi come un compito storico, che non può essere indifferente "al fatto che la storia lo realizzi o non lo realizzi"²⁶¹. Aggiunge Cambi in proposito: "l'universalità sociale, storica, etica, teoretica, umana è vista qui non tanto come una teleologia necessaria quanto come un impegno, una lotta, «una ricerca» e «un compito, che si sa sempre nella storia e per la storia»"²⁶². Ciò significa che il comunismo è una questione aperta, sia perché non esiste alcuna necessità che ne garantisca l'effettiva realizzazione, sia perché, dal punto di vista pratico-operativo, rimane "in sospeso come, volta per volta, situazione per situazione, si possa e si debba realizzare l'attualità storicamente concreta ed operante del marxismo"²⁶³.

²⁵⁹ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 61.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 79. Cfr. Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 109, nota 46.

²⁶¹ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., pp. 114-115.

²⁶² Cambi F., *Razionalismo e prassi a Milano: 1945-1954*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1983, p. 78.

²⁶³ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 61.

Dalla comprensione alla trasformazione del mondo: razionalismo critico e marxismo.

A partire dagli anni Trenta, la filosofia assume, per Banfi, una nuova funzione ed “è sollecitata a mediare in modo più stretto la dimensione teoretica e quella pratica”²⁶⁴. La filosofia, cioè, non si limita più a illuminare la crisi nelle sue molteplici dimensioni, ma “trabocca nell’atto, nell’azione”²⁶⁵ e si pone come forza reale di trasformazione e costruzione di un nuovo mondo. Banfi, dunque, fa propria l’esortazione marxiana contenuta nell’XI^a *Tesi su Feuerbach*, in cui il pensatore di Treviri scriveva: “I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo*”²⁶⁶.

La posizione marxiana non sancisce, come spesso si è ritenuto, l’irriducibile opposizione tra pensiero ed azione e l’inutilità della filosofia. Ad essere sottoposta a critica è la concezione della filosofia come attività puramente speculativa e il cui compito si esaurisce in una teoria della conoscenza. “La verità del marxismo – scrive Banfi – non è verità contemplativa, è verità operativa; e non solo nel senso ch’essa è guida e luce all’azione, ma nel senso che non è data nella sua integralità e fecondità se non all’interno e in funzione dell’azione”²⁶⁷.

In quest’ottica, l’attenzione deve essere posta su una ridefinizione della filosofia in chiave critico-pratica-progettuale, che sappia coniugare sinergicamente, in una concreta unità dialettica, «le armi della critica» e «la critica delle armi». Il sapere non può limitarsi, cioè, a interpretare il mondo, più o meno correttamente, ma è necessario che realizzi quella connessione con la prassi umana sensibile, perché è “nella prassi (che) l’uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero”²⁶⁸: a lei sola spetta il compito di trasformare il mondo nella sua complessità, sia negli aspetti strutturali che sovra-strutturali.

Ma, se è vero che interpretare e comprendere il mondo nella sua problematica complessità non basta, è altrettanto vero che il momento della comprensione è un presupposto necessario affinché la trasformazione del mondo²⁶⁹, che avviene sul piano della prassi sensibile e concreta, non si traduca in un fare cieco e privo di progettualità. In questo senso, come ricorda Bertin: “La filosofia di Banfi ha sì il suo centro (...) nel principio della *trasformazione* del mondo, ma in una direzione che implica la sua intima connessione col principio della comprensione del mondo (...) Trasformare il mondo sì, ma

²⁶⁴ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 66.

²⁶⁵ Banfi A., *La crisi*, cit., p. 13.

²⁶⁶ Marx K., *Tesi su Feuerbach*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 86.

²⁶⁷ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 195.

²⁶⁸ Marx K., *Tesi su Feuerbach*, cit., p. 82.

²⁶⁹ Una tale posizione verrà ulteriormente ribadita e sviluppata sia dal costruttivismo che dal pensiero complesso, ponendo l’accento sulla funzione attiva e “modificatrice” che i processi di comprensione assumono rispetto alla realtà indagata. Ovvero: comprendere è modificare.

*comprendendolo*²⁷⁰. Esiste, cioè, nel pensiero di Banfi, come sottolinea Cantoni, “una tensione tra una ragione che vuole comprendere e giustificare e una ragione che vuole agire e modificare”²⁷¹, una dinamica costante tra l'*ethos* della comprensione e l'*ethos* della scelta. Tale tensione rimarrà costante nella vita e nel pensiero di Banfi anche se con diverse accentuazioni, nel senso che, ad un'iniziale prevalenza del motivo della comprensione, farà seguito l'affermarsi del motivo della scelta e dell'impegno pratico.

Da quanto detto emerge che la ragione banfiana non si configura esclusivamente in termini di pura teoreticità e che, anzi, la teoreticità stessa della ragione si basa ed è garantita dalla sua praticità, dal suo coincidere con la vita nella sua concretezza²⁷² o, per dirla con le stesse parole di Banfi, «la razionalità dell'uomo è una cosa sola con la sua fabbrilità»²⁷³.

Come rilevato da Papi, il “motivo della praticità della ragione era già presente nei *Principi*, ma in quelle pagine esso si veniva a trovare come in ombra rispetto al tentativo banfiano di rilevare la struttura della teoreticità come problema immanente ad ogni prospettiva che si configuri secondo un'intenzionalità conoscitiva (...) Quella praticità della ragione che nei *Principi* viene veduta come la relazionalità del razionale nei confronti del più vasto orizzonte dell'esperienza umana, appare in piena luce nello studio sull'opera galileiana la cui interpretazione funzionalistica, in cui il razionale da pura struttura intelligibile diviene elemento che permette la relazionalità quantitativizzata dei dati d'esperienza, viene storicamente messa in diretto rapporto con quel mondo del lavoro e della tecnica che costituisce lo sfondo sociale in cui s'innesta la scienza nuova”²⁷⁴.

È su questi presupposti che si realizzerà, a partire dal secondo dopoguerra, la connessione tra razionalismo critico e marxismo, in cui Banfi farà “vigorosamente valere nella saldatura della sua prospettiva filosofica al marxismo, i risultati della sua filosofia della cultura”²⁷⁵.

Sia per Marx che per Banfi il pensiero nasce dalla realtà e ad essa ritorna per trasformarla. Dunque, l'analisi teorica, cioè il momento della comprensione, viene ad essere un momento funzionale a quello della trasformazione prassica della realtà. Come ha osservato Burgio a proposito del metodo marxiano, ma ciò vale anche per Banfi, il lavoro teorico viene concepito da Marx non come ricerca della verità, ma come “laboratorio per l'elaborazione di strumenti sempre più perfezionati ma inesorabilmente imperfetti e provvisori; strumenti per la conoscenza, certo; ma soprattutto per l'orientamento pratico e per l'agire politico”²⁷⁶.

²⁷⁰ Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 51.

²⁷¹ Cantoni R., *Filosofi contemporanei*, Introduzione, cit., p. XIII.

²⁷² Cfr. Abbagnano N., *Commemorazione del corrispondente A. Banfi*, in *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 1958, serie ottava, *Classe di sc. mor. stor. e filol.*, vol. XIII, f. 1-2, p.394.

²⁷³ Papi F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., p. 416.

²⁷⁴ *Ivi*, pp. 415-416-417.

²⁷⁵ Cantoni R., *Filosofi contemporanei*, Introduzione, cit., p. XIII.

²⁷⁶ Burgio A., *Strutture e catastrofi*, Roma, Editori Riuniti, 2000, p.167.

Dello stesso avviso è Bertin, secondo cui, tenuto conto soprattutto dell'ultima fase della speculazione banfiana, "il pensiero teoretico è funzione del pensiero pratico; non ha valore in sé e per sé, ma soltanto per la costruzione di un mondo umano, dominato dalle direzioni della universalità e della progressività, e cioè, per l'appunto, per la costruzione del mondo etico"²⁷⁷.

Il materialismo storico, perciò, non è un «sapere astrattamente speculativo, il sapere delle cose come sono», ma è «un criterio di sapere che è criterio d'azione», un «sapere che è insieme capacità d'agire: il sapere delle cose per mutarle, e il loro mutarsi è la realtà»²⁷⁸. Il cambiamento, però, non è il frutto di un'azione slegata dalla riflessione teoretica, ma nasce da una preventiva analisi scientifica del processo storico e della dinamicità del reale, che consenta «l'agire non come cieca ubbidienza alla necessità o come un'altrettanto cieca spontaneità, ma come un operare tecnicamente esperto, in quella forma di tecnicità che la storia consente e che implica pur sempre un atto di coscienza e di volontà etica»²⁷⁹.

Banfi ribadisce, qui, la sua particolare visione del marxismo e del materialismo storico, inteso come processo critico-risolutivo di quell'equilibrio variabile, determinato dalla relazione funzionale tra struttura e sovrastruttura. Una posizione teorica, quella di Banfi, che ricusa sia il "necessitarismo" che il "volontarismo"; da un lato, infatti, l'agire non può essere ridotto a "cieca ubbidienza alla necessità", perché ciò significherebbe affidare il cambiamento alla pura meccanicità delle forze in movimento all'interno del processo storico (contraddizione tra forze di produzione e forme di relazioni) e negando, di fatto, al fattore soggettivo qualsiasi ruolo attivo; dall'altro, negando l'ipotesi che l'azione sia il frutto di "un'altrettanto cieca spontaneità", ribadisce la sua opposizione ad una visione volontaristica del marxismo, che affida le dinamiche di cambiamento sociale alla semplice volontà dei soggetti coinvolti.

Per Banfi, uno dei meriti maggiori del materialismo storico è proprio quello di aver portato alla luce la costante dialettica che, all'interno del processo storico, si realizza tra dimensione oggettiva e momento soggettivo. In questo senso, il materialismo storico, in quanto storicismo assoluto, riconosce "una legge di continuità storica – la funzione condizionatrice della struttura economica – che ammette nel tempo stesso la possibilità del discontinuo – l'autonomia della sovrastruttura e la loro azione reciproca"²⁸⁰.

²⁷⁷ Bertin G. M., *Il pensiero etico-sociale di A. Banfi nella fase marxista*, cit., p. 422

²⁷⁸ Banfi A., *Del materialismo storico*, pp. 385 e 387.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 385.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 387.

Nello sviluppo del pensiero di Banfi, l'impegno teoretico precede, sia storicamente che metodologicamente, l'impegno etico-politico, ma il suo razionalismo critico già conteneva, *in nuce*, la ridiscesa nella realtà e "un preciso impegno politico nel senso della trasformazione del mondo umano verso un'idea di unità razionale, nella quale i contrasti del mondo storico e sociale fossero conciliati"²⁸¹.

È come se tra razionalismo critico e marxismo esistesse una sorta di propedeuticità e complementarità. Propedeuticità, nel senso che il razionalismo critico rappresenta una sorta di piattaforma teoretico-metodologica su cui innalzare la sua piena e convinta adesione al marxismo; complementarità, nel senso che il razionalismo critico rimarrebbe "un semplice schema di libertà e di dialetticità del reale" e la "praticità del sapere una mera esigenza", un pensiero sterile e inefficace, incapace di incidere sulla realtà, "se una realtà nuova non affiorasse ormai limpida e forte nel processo della storia. Essa consiste nell'assunzione da parte della classe operaia della funzione di universalità umana progressiva cui la borghesia ha rinunciato di fatto, della responsabilità di costruzione del mondo umano e dell'uomo libero e solidale"²⁸².

Dunque, tra razionalismo critico e marxismo si realizza un incontro sinergico, che si traduce in un impegno etico e teoretico insieme, che mira a garantire una ricostruzione e una fondazione razionale al variegato e complesso campo del sapere e, allo stesso tempo, a realizzare un mondo dell'uomo e per l'uomo, un mondo capace di realizzare le sue infinite possibilità di progresso.

"Convergenza dunque tra marxismo e razionalismo – scrive Bertin – (...) perché solo nel secondo il marxismo può trovare il principio della propria giustificazione e della sua universalità teoretica, così come solo nel primo, inteso come «teoria e tecnica dell'azione etico-politica», il secondo può raggiungere efficacia pragmatica"²⁸³.

²⁸¹ Abbagnano N., *Commemorazione del corrispondente A. Banfi*, in *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 1958, serie ottava, *Classe di sc. mor. stor. e filol.*, vol. XIII, f. 1-2, p.395

²⁸² Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 199.

²⁸³ Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 59.

Razionalismo critico e storicismo

Secondo Banfi, a partire dal pensiero greco, buona parte della tradizione filosofica ha cercato di garantire unità e autonomia all'ordine razionale, elaborando un sistema del sapere caratterizzato da universalità e coerenza. Per quanto rispettabile, però, tale tentativo ha avuto il grosso limite di dare «a tal ordine sussistenza obbiettiva, come di una realtà assoluta, termine ultimo e criterio d'ogni sapere, fonte e garanzia d'ogni valore ideale» per cui ha dovuto conseguentemente degradare la dimensione storica a «mera accidentalità (...) che, nella sua natura, non poteva giustificarsi se non come esemplarità (...) della validità dell'universale»²⁸⁴.

Il razionalismo critico, invece, come puntualizza Banfi, mira «a scoprire non la fissità di un essere, ma la dinamicità di un processo, non il fondamento metafisico, ma la struttura dialettica del reale, non un sistema di eterni valori, ma la sistematicità di problemi affioranti e risolvendosi nel corso storico stesso...»²⁸⁵.

Per Banfi, infatti, il carattere di storicità non riguarda soltanto l'esperienza e la realtà che è, «nella sua concretezza, storica»²⁸⁶, ma definisce l'essere e il farsi stesso della ragione, una ragione storico-critica dunque che, rinunciando all'assolutezza metafisica, si scopre soggetta al cambiamento e al divenire storico. In questo senso, appare quasi scontato che Banfi individuasse nello storicismo il correlativo del suo razionalismo critico. «È chiaro perciò – scrive - che la coscienza della complessa potenzialità, della problematica estrema della realtà di cultura che caratterizza un razionalismo critico (...) corrisponde a uno storicismo radicale»²⁸⁷. Come ricorda Pieretti, Paolo Rossi²⁸⁸ rintraccia proprio «nella comune matrice storicistica la ragione principale della relazione che intercorre tra razionalismo critico e marxismo in Banfi»²⁸⁹.

Lo storicismo marxista, infatti, al pari del criticismo banfiano «esprime l'esigenza che nessuna posizione, sia obbiettiva che valutativa, che nessun piano parziale di rapporti sia assunto come assoluto e che il sistema stesso di interrelazione che determina ogni fatto sia concepito nel suo continuo processo di sviluppo»²⁹⁰.

Ma il sapere storico, secondo Banfi, pone una doppia esigenza: non solo, come già evidenziato ed in linea con il suo razionalismo critico, «che nessun contenuto reale o ideale sussista in sé, ma ognuno si ponga e si risolva nel corso storico», ma anche «che sia

²⁸⁴ Banfi A., *La ricerca della realtà*, cit., p. 104.

²⁸⁵ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 193.

²⁸⁶ Banfi A., *Osservazioni sull'uso critico della ragione*, p. 26.

²⁸⁷ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., pp. 192-193.

²⁸⁸ Cfr. Rossi P., *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 98-99.

²⁸⁹ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, Roma, Edizioni Studium, 1987, p. 195.

²⁹⁰ Banfi A., *La ricerca della realtà*, cit., p. 153.

possibile, pure in tale relatività, una certezza, una direzione concreta e unitaria, all'interno della storicità, che permetta l'aderire dell'azione, che soddisfi alla necessità del capire per agire, che è appunto la caratteristica del sapere storico»²⁹¹.

Ma quale storicismo poteva soddisfare questa doppia esigenza evidenziata da Banfi?

Non certo lo storicismo relativista, il "cattivo storicismo", che disintegra il contenuto della realtà storica in mille rivoli e non consente, né sul piano del giudizio teoretico né su quello dell'azione, di individuare un criterio di continuità progressiva, né tantomeno lo storicismo di stampo idealista, astratto e parziale, che "nella sua divinizzazione della storia è costretto ad introdurre principi ideali di stabilità"²⁹².

Solo lo storicismo marxista²⁹³, in quanto critico e radicale, era in grado di garantire, secondo Banfi, la dinamicità/dialetticità dello sviluppo storico nella sua infinita problematicità e ricchezza e, allo stesso tempo, un principio di continuità storica, che consentisse all'azione pratica di sfuggire alla minaccia di "disintegrazione scettica".

Il materialismo storico, infatti, si fonda su una legge di continuità storica, rappresentata dalla «funzione condizionatrice della struttura economica - che ammette nel tempo stesso la possibilità del discontinuo – l'autonomia della sovrastruttura e la loro azione reciproca»²⁹⁴.

Il materialismo storico, cioè, individuando negli eventi storici il dispiegarsi concreto di quell'unità dinamica e dialettica rappresentata dal conflitto tra forze produttive e rapporti di produzione, disinnescava quel relativismo scettico che non consente di individuare, nella realtà, punti stabili su cui ancorare l'azione e, allo stesso tempo, non affida lo sviluppo storico ad un necessitarismo meccanicistico-metafisico che costringe la dinamicità e la ricchezza reale in un vuoto e astratto schematismo.

Il marxismo, perciò, "si presenta a Banfi come il punto d'incontro della grande tradizione del razionalismo e della decisiva rivoluzione intellettuale rappresentata dallo storicismo"²⁹⁵: uno storicismo, osserva Papi, "che non neutralizza la storia, ponendola come piano di oggettività di una disciplina privilegiata, bensì concezione della storicità vivente, del processo storico e che ogni disciplina e ogni ordine ideale riconduce all'obiettività storica (...) e restituisce l'umanità alla sua situazione determinata, al suo essere determinata socialmente all'interno di rapporti oggettivi di produzione che ne costituiscono il reale condizionamento storico"²⁹⁶.

²⁹¹ Banfi A., *Del materialismo storico*, cit., p. 386.

²⁹² Banfi A., *L'umanesimo marxista*, in *La ricerca della realtà*, cit. p. 403.

²⁹³ Come osserva Rossi, solo lo storicismo marxista "è in grado di evitare da un lato la "incoerente polverizzazione degli eventi" (che è il risultato di uno storicismo risolto in scetticismo) e dall'altro la "riduzione ad una interpretazione ideologica" (che è il risultato di uno storicismo che ha rinunciato a dare un senso al problema della ragione). (Rossi P., *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, cit., pp. 98-99).

²⁹⁴ Banfi A., *Del materialismo storico*, cit., p. 387.

²⁹⁵ Rossi P., *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, cit., p. 98.

²⁹⁶ Papi F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., pp. 434-435.

Il materialismo storico, cioè, riconoscendo la storicità del reale e la sua problematicità dinamica, si pone, metodicamente, in contrasto rispetto “alla doppia pretesa metafisica di una sistematica chiusa, unitaria del sapere e di un’intrusione nel campo storico, come universali, eterne coordinate, del suo astratto sistema di valori”²⁹⁷.

In questo senso, il materialismo storico si colloca all’interno di quell’orizzonte critico e anti-dogmatico, delineato dal razionalismo critico, e “si pone non per un sapere astrattamente speculativo: il sapere delle cose come sono (...) ma per un sapere che è insieme capacità di agire: il sapere delle cose per mutarle, e il loro mutarsi è la realtà”²⁹⁸. Lo stesso razionalismo critico, del resto, “non esenta l’uomo dal suo impegno pratico nella storia, ma glielo pone con estremo rigore, come impegno da soddisfare, insieme agli altri uomini, in maniera consapevole e fattiva”²⁹⁹. Un ulteriore elemento di connessione, questo, tra marxismo e razionalismo critico e la conferma di quanto sottolineato già a suo tempo da Bertin, ovvero che, soprattutto nell’ultima fase della speculazione banfiana, l’*homo faber* assume il primato rispetto all’*homo theoreticus*.

²⁹⁷ Banfi A., *Del materialismo storico*, cit., p. 384.

²⁹⁸ *Ivi*, cit., pp. 384-85.

²⁹⁹ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., p. 60.

Contro l'economicismo

Banfi esclude categoricamente la possibilità di intendere il marxismo, così come fatto da Gentile, alla stregua di una filosofia della storia, che mira a definire l'essenza dell'uomo e il fine ultimo della storia. Come abbiamo visto, a differenza di una filosofia della storia, che guarda all'essenza e mira a rispondere alla domanda del "perché", il materialismo storico, alla stregua del pensiero scientifico di matrice galileiana, "risponde alla domanda del «come», al problema dell'esistenza: ricerca non il fine ultimo ma la legge ossia la relazione funzionale dei fatti storici"³⁰⁰.

Come osserva Neri, Banfi elabora una "visione funzionalistica" del marxismo e "nello stesso senso in cui rifiuta l'idea di un fine ultimo, il materialismo storico non è per Banfi alla ricerca di cause prime, esclude perciò un'interpretazione deterministica del rapporto struttura-sovrastuttura"³⁰¹. Banfi, nella sua personale lettura del marxismo, non opera, cioè, nessuna riduzione economicistica e non assegna alla dimensione economica il ruolo di unica causa del complesso e articolato sviluppo di civiltà³⁰².

"I rapporti di produzione – continua Neri - costituiscono quindi non il «primum» causale, ma il *tessuto* in cui si inseriscono gli eventi storici di ogni ordine, senza alcuna compromissione per il rilievo fenomenologico di sfere d'autonomia spirituale dotate di una loro interna sistematica e di una legge peculiare di sviluppo. Col che viene ribadita la reciproca integrabilità del materialismo storico con una filosofia critica della cultura, che rappresenta anzi per il primo una «garanzia di libero sviluppo»"³⁰³.

Banfi, dunque, fa propria l'interpretazione labriolana del rapporto struttura-sovrastuttura e pone l'accento sulla possibilità delle sfere sovrastrutturali, tra cui l'educazione, di porsi come ambiti di "contro-condizionamento" e motori di cambiamento non solo della realtà sociale, ma delle stesse strutture economiche. "Il materialismo storico – scrive infatti Banfi - è ben lungi dal considerare la struttura economica della società come l'unica causa determinante delle forme di civiltà. Il concetto di causa è anzi qui male usato. Si potrebbe meglio dire che l'equilibrio e il processo di una civiltà e di una cultura sono in funzione di tale struttura e del suo movimento, ma che gli elementi dell'una e dell'altra, le forme giuridiche, politiche, educative, morali, l'arte, la religione, la scienza, hanno ciascuna – nell'ambito di tale

³⁰⁰ Banfi A., *Del materialismo storico*, cit., p. 381.

³⁰¹ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., pp. 111.

³⁰² "Banfi – scrive Erbetta - Banfi rifiuta una soluzione deterministica (...) reinterpretando il valore del materialismo storico come scoperta della processualità storica della struttura economica, creazione umana e non indiscutibile valore fondante l'ordine sociale". (Erbetta A., *L'umanesimo critico di Antonio Banfi*, cit., p. 56, nota 69).

³⁰³ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 113. Cfr., Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 59.

relazione funzionale – una propria possibilità di sviluppo autonomo, d'azione reciproca e riflessa sul sistema stesso dei rapporti economici”³⁰⁴.

Per il filosofo milanese, quindi, il marxismo non solo riconosce l'autonomia delle sfere sovrastrutturali e non opera nessuna riduzione dei complessi fatti storico-sociali a fatti economici, perché ciò sarebbe “antimarxista” in quanto antistorico, ma si spinge ancora oltre, nel senso che, a suo avviso, “la coscienza dialettica del marxismo consente e anzi sprona al rilievo di altri piani di significazione e di valutazione dei fenomeni, allo studio e alla considerazione dei loro riflessi sul piano fondamentale, delle loro relazioni reciproche, del loro orizzonte di autonomia”³⁰⁵.

Strettamente connessa all'accusa di determinismo economico, viene spesso mossa a Marx l'accusa di aver operato una riduzione e parzializzazione dell'uomo a *homo oeconomicus*. Riguardo a tale critica scrive Banfi: “Nulla è di più falso. L'*homo oeconomicus* è l'astrazione di quell'economia scientifica che è l'estrema trincea di difesa, in campo teoretico puro, fuor delle responsabilità storiche, della struttura della società borghese e delle sue leggi, giustificata la quale è possibile sovrapporvi tutte le forme di idealità con la preoccupazione proprio di mantenerle da essa immuni, fuor di ogni contatto e responsabilità. Contro questa astrazione è tutto rivolto lo storicismo del materialismo storico, che anzi considera gli uomini nella concretezza della loro esistenza storica, nella loro integrità e sempre nel loro sistema d'interdipendenza sociale”³⁰⁶. Il materialismo storico, perciò, esclude qualsiasi possibilità di confondere “l'uomo marxista, che è integralità di valori umani, e l'*homo oeconomicus* che è un'astrazione”³⁰⁷.

Paradossalmente, ciò che viene imputato a Marx è proprio ciò contro cui lui stesso ha lottato e cioè le astrazioni/ipostatizzazioni operate dal pensiero borghese, che condannano le persone a un'esistenza monca e unilaterale e riducono la vita dei lavoratori alla soddisfazione dei bisogni primari. E così, scrive Marx, “l'uomo in preda alle preoccupazioni e al bisogno non ha sensi per il più bello degli spettacoli”³⁰⁸.

L'*homo oeconomicus*, ossessionato dall'aver e dall'aver sempre di più, è l'esatto opposto dell'uomo ricco e onnilaterale a cui egli guardava: un uomo in grado di svilupparsi nella pienezza delle proprie possibilità, impegnato nella realizzazione qualitativa, e non quantitativa, della propria esistenza, un uomo, cioè, il cui obiettivo, come ci ricorda Fromm,

³⁰⁴ Banfi A., *Del materialismo storico*, cit., p. 380.

³⁰⁵ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 59.

³⁰⁶ Banfi A., *Del materialismo storico*, cit., p. 379.

³⁰⁷ Bertin G. M., *Il pensiero etico-sociale di A. Banfi nella fase marxista*, cit., p. 426.

³⁰⁸ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Marx-Engels *Opere complete* (vol. 3), Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 114.

non è “avere molto” ma “essere molto”³⁰⁹. L’uomo ricco, per Marx, è l’uomo “che ha bisogno di una totalità di manifestazioni di vita umane (...)”, per il quale “la più grande delle ricchezze” è “l’altro uomo”³¹⁰ e che si appropria del suo essere “non soltanto nel senso del godimento immediato, unilaterale, non solo nel senso del possesso, nel senso dell’avere qualche cosa”, ma che “si appropria del suo essere onnilaterale in maniera onnilaterale, e quindi come uomo totale”³¹¹. La stessa trasformazione delle basi/condizioni economiche del sistema capitalista e la costruzione del comunismo sono il presupposto, indispensabile ma comunque solo il presupposto, di una radicale trasformazione dell’intera esistenza umana.

³⁰⁹ Cfr. Fromm E., *L’umanesimo socialista*, Milano, Rizzoli, 1975.

³¹⁰ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit. p. 118.

³¹¹ *Ivi*, p. 111.

La missione tradita della borghesia

Così come per Marx, anche per Banfi la borghesia aveva svolto una funzione positiva all'interno del processo storico e, al pari di Marx, non esitò a riconoscerne il suo carattere "rivoluzionario"³¹² e progressista. Come ci ricorda Papi: "La borghesia, dal Rinascimento al positivismo, appare a Banfi come la forza storica che ha cercato di dare e al problema del rapporto uomo-natura e al problema persona-comunità soluzioni che tendevano al massimo di universalità in una reciproca armonizzazione"³¹³.

L'inizio della società moderna, l'affermarsi del metodo scientifico, del sapere storico e, più in generale, il rinnovamento del sapere in senso critico, sono strettamente connessi con l'affermazione della borghesia sul piano storico-sociale³¹⁴. Come sottolinea lo stesso Banfi, esiste uno "stretto legame tra civiltà borghese e tecnica, tra tecnica e rinnovamento in senso critico del sapere"³¹⁵.

A partire dal XIII° e XIV° secolo, infatti, la borghesia, assumendo la direzione della vita civile, pone le basi non solo per un rinnovamento dell'intera struttura sociale, ma dello stesso campo del sapere. Lo sviluppo e l'organizzazione dell'artigianato, la diffusione e l'estensione del commercio, creano i presupposti per la disintegrazione della società feudale e, a partire da un nuovo sistema economico, promuovono la creazione di nuove strutture sociali e politiche, di nuovi e concreti valori di costume e di moralità, di un nuovo indirizzo della ricerca e del sapere. "L'inizio della società moderna – scrive Banfi - è segnato dall'inizio della formazione di una nuova classe – la borghesia – che assume la direzione della vita civile, organizza nuove strutture politiche, affronta con nuovo interesse e nuovo vigore la realtà naturale e umana nel campo della costruzione etica, della creazione artistica, della ricerca teoretica"³¹⁶.

³¹² "La borghesia ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria. Dove è giunta al potere, essa ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliache. Essa ha lacerato senza pietà i variopinti legami che nella società feudale avvincevano l'uomo ai suoi superiori naturali (...) La borghesia ha messo in chiaro come la brutale manifestazione di forza, che i reazionari tanto ammirano nel medioevo, avesse il suo appropriato completamento nella più infingarda poltroneria. Essa per prima ha mostrato che cosa possa l'attività umana. Essa ha creato ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche; essa ha fatto ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le crociate. La borghesia non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto l'insieme dei rapporti sociali (...) Tutte le stabili e irrugginite condizioni di vita, con il loro seguito di opinioni e credenze rese venerabili dall'età, si dissolvono e le nuove invecchiano prima ancora di aver potuto fare le ossa. Tutto ciò che vi era di stabilito e di rispondente ai vari ordini sociali si svapora, ogni cosa sacra viene sconosciuta e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con occhi liberi da ogni illusione la loro posizione nella vita, i loro rapporti reciproci". (Marx K., *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 2001, pp. 7-8-9).

³¹³ Papi F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, cit., p. 399.

³¹⁴ Scrive Banfi in proposito: "La scienza prende corpo con Galilei solo quando la rinnovata vita civile, nel vigore delle nuove forze produttive, dà libero campo all'esigenza tecnica e questa definisce la ricerca come ricerca di rapporti costanti, di cause seconde insomma, non di cause prime, determinando così e consolidando via via in un corpo di sapere efficace, il metodo scientifico. Sotto gli schemi metafisici sempre più trasparenti, il razionalismo apre, da un lato, e coordina liberamente le strutture, le categorie razionali, e l'empirismo dischiude le ricchezze dell'esperienza, mentre la nuova classe, sorgente sulle rovine del feudalesimo, sulla nuova struttura economica che la tecnica feconda, celebra la propria universalità nella visione etica e teoretica dell'illuminismo". (Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 382)

³¹⁵ *Ivi*, p. 205.

³¹⁶ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 51.

L'impegno borghese, per un rinnovamento sociale, etico-politico, economico e culturale, raggiunse la sua consacrazione con l'illuminismo, durante il quale la borghesia giunge a coscienza della sua funzione universale e progressiva. "La borghesia che da quattro secoli va spezzando i vincoli e i privilegi del regime feudale e instaurando, col regno dell'economia capitalista, la corrispondente aperta struttura sociale, realizza nella concezione illuministica la coscienza della sua universalità, della sua missione storica, dei suoi diritti. *Sapere aude* è il suo motto; un sapere che accentua il suo momento razionalistico dove il nuovo ideale di civiltà s'eleva in violento contrasto, come vessillo rivoluzionario contro l'ordine o il disordine antico"³¹⁷.

La borghesia, forte di questa sua consapevolezza, fa proprio l'ideale di un sapere costruttivo, un sapere che guarda al mondo non come a qualcosa di dato e definitivo e retto da un equilibrio metafisico, come succedeva per il pensiero antico, e neanche ad un mondo irrimediabilmente compromesso che debba essere negato *in toto* o trasceso. Il suo orizzonte di riferimento è una realtà di rapporti concreti, su cui si innesta la sua azione e la sua opera costruttrice e il cui obiettivo non è la saggezza contemplativa, ma l'efficacia tecnico-pratica. L'orizzonte di una nuova civiltà, nota Banfi, "si disegna evidente nell'illuminismo; la natura fisica e in essa la natura morale appaiono rette da grandi leggi unitarie, in cui causalismo e teleologismo si fondono, e su cui riposa la possibilità di una tecnica progressiva che apre gli animi a una certezza ottimistica. È questa l'astratta coscienza universalistica della borghesia, ov'essa attinge la sua fede «nelle magnifiche sorti e progressive dell'umana gente»"³¹⁸.

In questa ridefinizione dinamica e costruttiva della realtà, cambia la stessa visione dell'uomo, non più al centro di un mondo metafisico, ma inserito all'interno del processo storico e chiamato, come individuo e come collettività, a costruire se stesso e il proprio mondo. Un compito di costruzione e ricostruzione della realtà individuale e sociale che la borghesia cerca di assolvere attraverso l'utilizzo di un sapere criticamente orientato e che può contare, operativamente, su una tecnica scientificamente fondata e sul lavoro tecnicamente esperto. La borghesia, cioè, fa propria "la visione copernicano-galileiana della realtà, ove l'uomo non riconosce, ma crea nella lotta e nella fatica il proprio mondo umano"³¹⁹. Anche sul piano educativo, Banfi riconosce alla borghesia il suo ruolo rivoluzionario e progressista, dal momento che, sottraendo la responsabilità educativa al monopolio ecclesiastico per riconoscerla come compito dello Stato, laicizza le finalità

³¹⁷ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 44.

³¹⁸ *Ivi*, p. 206.

³¹⁹ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., pp. 39-40.

educative e le libera dall'ipoteca del metafisicismo religioso. "La società borghese – scrive Banfi – nella sua forza progressiva, superando la struttura feudale in direzione di una democrazia che garantisca libertà alle forze innovatrici, nella consapevolezza di una umanità che trova nella sua immanente storicità la legge del proprio sviluppo, ha assegnato alla scuola una precisa funzione sociale e civile, e cioè istruire, dare la preparazione tecnico-professionale, educare alla socialità. Per tale concezione la libertà teoretica dell'istruzione, l'efficacia propulsiva della tecnica, la costruttività sociale dell'etica garantiscono la formazione di una personalità aperta e progressiva che assume in sé la responsabilità della storia"³²⁰.

La borghesia, dunque, si sente pienamente calata all'interno del processo storico e assume su di sé l'incarico del rinnovamento sociale, il cui obiettivo è finalisticamente individuato nell'espansione massima del sistema borghese. Ma, se la cultura illuministica segna la legittimazione del potere sociale della classe borghese e della sua coscienza universalistica e progressiva, i principi illuministici, guidano la rivoluzione francese "al di là delle conquiste borghesi, accendono i fermenti ancor oscuri del Quarto Stato. Termidoro è l'arresto del processo rivoluzionario, è insieme l'inizio di un ripiegarsi in sé della coscienza borghese, come rinuncia alla sua funzione politico-sociale, come rifugio romantico nella zona dell'intimità e della tradizione"³²¹.

La borghesia, cioè, impaurita dall'esito della Rivoluzione francese, rinuncia all'universalismo illuministico e alla sua missione di rinnovamento sociale e ripiega nel romanticismo, trasformando, di fatto, la rivoluzione politica e sociale che aveva condotto, in una rivoluzione delle coscienze e dello spirito. Dopo la crisi e la fuga romantica, però, la borghesia sembra riacquistare, ma per breve tempo, la fiducia nella sua funzione direttiva e universalistica di emancipazione: un ritrovato ottimismo che è figlio degli enormi sviluppi tecnico-scientifici e del rinnovamento delle tecniche industriali che caratterizzano la seconda metà del XIX° secolo.

"Il nuovo trionfo della borghesia – scrive Banfi - corrisponde alla rivoluzione industriale, al trionfo della tecnica e della scienza e si sublima in quella rinnovata coscienza della universalità della sua funzione sociale che trova nel positivismo, nel suo scientificismo dogmatico e nel suo umanitarismo astratto, la propria forma teoretica"³²². E ancora: "É l'epoca del positivismo e questo è di fatto un rinnovato illuminismo. La borghesia industriale – il suo filosofo è un ingegnere – si libera dalle nebbie romantiche (...) assume coscienza e

³²⁰ Banfi A., *Scuola e società*, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 190.

³²¹ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., pp. 333-334.

³²² *Ivi*, p. 336.

funzione universalistica e progressiva, riprende o crede di riprendere, ma pacificamente, il cammino interrotto a Termidoro”³²³. Ma, quello borghese-positivista, è un ottimismo di forma più che di sostanza che, dietro la promessa di un’equilibrata collocazione dell’uomo nel mondo e di una narrazione della storia come sicuro cammino del progresso, mira ad occultare il dramma umano e la profonda crisi che attraversa la civiltà occidentale. La piena affermazione della borghesia come nuova classe dirigente, le istituzioni liberali che sembravano in grado di includere anche le masse lavoratrici (suffragio maschile), l’estensione del benessere a fasce di popolazione finora escluse, la relativa situazione di pace fra le nazioni e le rilevanti scoperte scientifiche e tecnologiche, lascerebbero pensare, infatti, ad un periodo di profonda stabilità ed ottimismo: una situazione, questa, che confermerebbe la fiducia di chi vedeva nel sistema borghese “il migliore dei mondi possibili” e, di conseguenza, l’efficacia di quell’indirizzo filosofico che, secondo Banfi, rappresentava la forma teoretica della funzione sociale della borghesia, ossia il Positivismo. Il positivismo, infatti, con la sua fede nella tecnica e nel progresso, vedeva nello sviluppo della società borghese la possibilità di garantire alle persone, potenzialmente a tutte, nessuna esclusa, un’equilibrata e soddisfacente collocazione nel mondo. In realtà, dietro questo apparente e tranquillo ottimismo, si celavano profonde contraddizioni che non tardarono a deflagrare, gettando le persone, le società e il mondo della cultura in una profonda crisi. Certamente, dopo la grande depressione che, a partire dal 1873, colpì l’Europa, l’economia dei paesi industrializzati riprese, negli ultimi anni del secolo, la sua fase di espansione, determinando uno sviluppo generalizzato della produzione e, di pari passo, un aumento dei salari e del reddito pro-capite. È altresì vero che, tra la fine dell’800’ e gli inizi del 900’, si registrò un ampliamento della partecipazione alla vita politica (suffragio maschile). Ma, all’enorme sviluppo economico e all’estensione formale della partecipazione democratica, faceva da contraltare l’estensione del disagio sociale e l’accentuarsi delle diseguaglianze. Negli anni che precedettero lo scoppio della prima guerra mondiale, si assistette ad una vera e propria radicalizzazione dello scontro sociale: una situazione, questa, che cozzava profondamente con lo sbandierato ottimismo dei positivisti, convinti che lo sviluppo scientifico fosse di per sé sufficiente a garantire un benessere diffuso e un costante sviluppo culturale. Lo scoppio della prima guerra mondiale, in questo senso, pose fine drammaticamente a quell’illusione «nelle magnifiche sorti e progressive dell’umana gente»³²⁴ che aveva caratterizzato il pensiero positivistico-borghese. Con essa venne definitivamente spazzata via la fiducia

³²³ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 15.

³²⁴ Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 206.

acritica nella scienza e nello sviluppo tecnologico, la certezza di un costante progresso sociale e la speranza in una pacifica collaborazione tra le nazioni. Ma l'inizio del primo conflitto mondiale non fu che il momento centrale di una crisi che veniva da lontano e che si estese per tutta la prima metà del Novecento, passando per la Grande Crisi del 29' e raggiungendo il suo acme con l'orrore e la distruzione della Seconda Guerra Mondiale.

La discordanza tra la visione ottimistica del pensiero positivista e la drammaticità della vita delle persone e delle società occidentali era stata, però, già causticamente raccontata e denunciata³²⁵ da coloro che Banfi definisce gli "spiriti più profondamente e amaramente veggenti", anche se "la cultura di fine secolo aveva smorzato il radicalismo di quelle voci, ricoprendone il senso tragico e negativo in una visione compiaciuta e ottimistica"³²⁶.

Dunque, se da un lato, il positivismo sembra garantire alla borghesia "la dignità e la funzione di classe dirigente del secolo (...) nella coscienza borghese va penetrando sempre più forte, radicale, sottile, il senso di una crisi del suo costume, dei suoi istituti, dei suoi stessi valori"³²⁷.

Ma vi è di più, perché, nello stesso momento in cui la borghesia sembra aver ritrovato fiducia in se stessa e nella propria funzione direttiva, sorge e si definisce la coscienza di classe del proletariato che, ponendosi dialetticamente in contrasto con la cultura e la società borghese, si propone di abbattere il sistema capitalistico e di dare vita ad un nuovo modello di società e di sviluppo: un modello più giusto, più equo e solidale, che ponga al centro la persona nella sua integralità e abolisca lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Perciò, la piena affermazione politica e sociale della borghesia corrisponde, paradossalmente, all'erompere della crisi del suo modello di società o, più precisamente, è "la realizzazione della società borghese [che] suscita al suo interno stesso la crisi"³²⁸.

Giunta al suo apogeo, dunque, la borghesia, che si era posta come forza rivoluzionaria e di emancipazione, si arrocca in un conservatorismo di classe che piega ai suoi interessi quegli stessi strumenti, quali la scienza e la tecnica, di cui si era servita per scardinare il vecchio e retrivo sistema feudale e li trasforma, da strumenti di liberazione e di progresso sociale, in strumenti di oppressione e di ingiustizia sociale.

La scienza e la tecnica, che avevano promosso e sostenuto la sua funzione di avanguardia e di propulsione sociale, diventano improvvisamente una minaccia al suo potere e alla sua

³²⁵ La critica della società borghese e la denuncia delle sue contraddizioni aveva preso forma, soprattutto, in ambito letterario e teatrale, grazie ad autori come Honoré de Balzac, Anatole France, Henrik Ibsen, Lev Tolstoj e Fëdor Dostoevskij. Ma, in questa lista di mordaci e lucidi accusatori, non mancano i filosofi, tra i quali Banfi annovera, sopra tutti, Nietzsche e Marx.

³²⁶ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 38.

³²⁷ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 15

³²⁸ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 372.

conquistata egemonia, perché si dimostrano in grado “di spezzare il compromesso borghese tra l'idealità universale e gli interessi particolaristici di una classe privilegiata e di estendere agli altri ceti la coscienza di un diritto e di una forza sociale”³²⁹. La stessa coscienza pedagogica progressista, che aveva caratterizzato l'impegno educativo-formativo della borghesia negli anni precedenti, viene meno e si insinua nella cultura delle società europee una crescente sfiducia nell'impegno educativo o, meglio, si tenta di farne uno strumento di legittimazione e di riproduzione dello *status quo*. La scuola³³⁰ (educazione), cioè, così come la scienza e la tecnica, viene piegata agli interessi della classe dominante, trasformandosi da strumento di emancipazione al servizio dell'intera società, in arma ideologica posta a difesa dei privilegi, dell'avidità e della brama di potere di una parte di essa.

La borghesia, cioè, di fronte all'accentuarsi delle insufficienze e delle contraddizioni del sistema capitalista (sfruttamento, alienazione, aumento delle disuguaglianze e dei conflitti sociali) e all'affermarsi di nuovi modelli di ricerca, che mettono in discussione i presupposti teoretico-metodologici su cui si era basato, fino ad allora, il sapere scientifico, rinuncia alla sua forza e alla sua energia propulsiva e progressista, sottraendosi, di fatto, alla sua funzione storica di emancipazione dell'intera struttura sociale e si rifugia in una cultura di astratti valori, completamente sganciata dalle dinamiche storico-sociali.

La crisi della borghesia, perciò, è crisi della cultura borghese, “una cultura d'evasione superstorica (...) che l'illude di una sua universalità ideale, di una sua superiorità spirituale ed umana”, mentre, nei fatti, non è altro “che l'espressione della sua estraneità alla storia, della sua incapacità d'inserirsi come parte autonoma nel conflitto”³³¹ e non ha altra funzione se non quella di nascondere e perpetuare il suo dominio di classe.

Per Banfi la cultura di evasione, tipica della coscienza borghese, si incarna sia nello spiritualismo che, ammettendo “valori e istituti superstorici come criteri immutabili della storia”, non fa altro che fuggire dalla storia e dai problemi reali della vita; sia nell'idealismo “che nella sua divinizzazione della storia è costretto ad introdurre principi ideali di stabilità”³³², neutralizzando, di fatto, la problematicità della vita e del processo storico; sia, infine, nell'irrazionalismo che, limitandosi ad accettare tragicamente l'irrazionalità della vita, non fa altro che “precipitarla nell'abisso oscuro e disperato dell'irrazionale”³³³.

³²⁹ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., pp. 69-70.

³³⁰ Per quanto riguarda la scuola italiana, è opportuno ricordare che la cultura tecnico-scientifica ha trovato, al suo interno, scarso spazio e pochissima considerazione, a tutto vantaggio di un'impostazione idealistico-umanistica, che troverà la sua definitiva consacrazione nella Riforma Gentile.

³³¹ Banfi A., *Umanesimo marxista*, in *L'uomo copernicano*, cit., p. 400.

³³² *Ivi*, p. 403.

³³³ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 377.

Ma, la crisi della borghesia non investe solo il campo culturale, è anche crisi etica. Venuto meno il suo impegno universale e progressivo e smentito, tragicamente, il suo euforico ottimismo “dalle guerre, dai massacri, dalla beluina ferocia e stoltezza che accompagnano lo scatenarsi dell'imperialismo borghese”, la stessa storia appare svuotata di senso e di continuità. In tale situazione, la “comunità” perde di concretezza e di efficacia sociale e l'“individuo” viene rigettato in un egoismo personale e solitario, in un individualismo sterile e tragico che, anziché, renderlo più libero, ne accentua la fragilità e la vulnerabilità. L'uomo, cioè, osserva Pieretti, “ponendosi come «tangenzialmente sfuggito dal corso della storia», si scopre privo di qualsiasi rapporto con gli altri uomini e con la realtà, e quindi scisso interiormente, oltre che estraneo al proprio mondo esteriore”³³⁴.

A ciò si aggiunge che quei valori e principi in cui la borghesia aveva espresso il suo ideale universalistico e progressivo, cioè la libertà, la pace, la giustizia e la democrazia, “divengono principi non di propulsione e rinnovamento ma di pavida, gelosa conservazione”³³⁵.

La borghesia, infatti, che aveva contribuito a smantellare gli ultimi residui di un mondo feudale³³⁶ fatto di privilegi e sopraffazione e si era posta come coscienza storica universale, non era riuscita ad andare oltre se stessa e non aveva saputo far altro che sostituire, ai vecchi privilegi feudali, il suo privilegio di classe.

Negando non solo il concetto di lotta di classe, ma quello stesso di classe e, dunque, la concezione dialettica della storia, la borghesia capitalistica tendeva ad attribuire “un'astratta universalità al proprio regime sociale”, non riconoscendo, di fatto, “la propria particolarità di classe e l'assoluta storicità della lotta di classe”³³⁷. Un tale atteggiamento rivela, per Banfi, da un lato l'incapacità della borghesia di realizzare, per tutti, quelle “magnifiche sorti e progressive” di cui si era fatta vanto e di proporre una reale via d'uscita alla situazione di crisi e, dall'altro, il desiderio e l'intenzione di perpetuare il suo dominio di classe. La borghesia, cioè, rende palese quella contraddizione, intrinseca alla sua natura, tra la sua missione universale e progressiva e la particolarità dei suoi interessi e dei suoi privilegi.

Inoltre, indicando il suo potere e la sua funzione emancipatrice nella presunta capacità “di risolvere in sé ogni differenza di ceto, col rendere possibile il passaggio dell'individuo dall'un ceto all'altro”, la borghesia aveva tradito, di fatto, quel compito di emancipazione e di ricostruzione dell'intero corpo sociale di cui si era fatta promotrice.

³³⁴ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., p. 16.

³³⁵ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 42.

³³⁶ “La borghesia - scrive Banfi - ha distrutto la potenza della aristocrazia e del sacerdozio, ma ha rubato loro gli amuleti, la cui sostanza è la metafisica, l'assolutezza dei principi e dei valori”. (*Ivi*, p. 36)

³³⁷ Banfi, *Del materialismo storico*, cit., p. 388.

La borghesia, cioè, continuava a postulare quelle “magnifiche sorti e progressive” che, invece, venivano sistematicamente contraddette dalle vicende storico-sociali. Nel periodo compreso tra l’ultimo decennio dell’800 e la prima parte del nuovo secolo si assiste, come visto, ad una profonda trasformazione che investe i vari piani della realtà e che, di fatto, liquida l’ottimismo del razionalismo positivistico-borghese e la certezza di un costante progresso sociale. Nello specifico, il processo di concentrazione industriale-finanziaria e l’organizzazione socio-economica ad essa connessa determinano una lunga e profonda crisi dei ceti medi ed una proletarizzazione di sempre più estese fasce sociali, che acuiscono le disuguaglianze e le ingiustizie sociali e mettono a nudo le “ipocrisie” del sistema borghese-capitalistico: un sistema che ha assunto “la forma mostruosa e tragica dell’imperialismo” e che spinge la classe borghese a ritrarsi “da ogni impegno sociale ed umano” e dalla sua “responsabilità di costruzione del mondo umano e dell’uomo libero e solidale”³³⁸.

³³⁸ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 199.

Il ruolo storico del proletariato: crisi e rivoluzione.

Come abbiamo visto, per Banfi la crisi origina e si sviluppa all'interno del sistema capitalistico, "una crisi profonda della società e della civiltà umana, che dipende proprio da quell'assestamento, ossia s'accompagna al fiorire del capitalismo borghese"³³⁹.

Una volta impostasi sul piano economico e politico-sociale, la borghesia, infatti, tende a perpetuare se stessa e il proprio potere, indifferente alle contraddizioni e alle ingiustizie che il suo sistema determina. Di fronte a una tale crisi che, è bene ricordarlo, è crisi non solo culturale, ma anche etica, politica ed economico-sociale, la borghesia smette i panni di classe d'avanguardia e si sottrae alla sua funzione storica di emancipazione e di ricostruzione dell'intero corpo sociale. La borghesia, cioè, non è in grado di immaginare e costruire nessuna soluzione che sia in grado di trarre la società "fuor dell'abisso della tragica crisi". Il sistema borghese-capitalistico, quindi, non solo determina e produce la crisi, ma si oppone anche, "ipocritamente", ad una sua possibile positiva risoluzione, perpetuando, dietro i veli rassicuranti dell'ideologia e di una cultura d'evasione, il suo dominio di classe. La cultura d'evasione borghese, infatti, non prende sul serio la problematicità della vita e della storia, ma, osserva Banfi, "la classe che è vittima della struttura sociale, che vive nella sua sofferenza quotidiana la problematica storica, non può non prenderla sul serio, e, disperando del placido progresso"³⁴⁰, assume su di sé quella "funzione di universalità umana progressiva cui la borghesia ha rinunciato di fatto", quella "responsabilità di costruzione del mondo umano e dell'uomo libero e solidale"³⁴¹.

Così, di fronte all'incapacità della borghesia e al suo "interessato disinteresse" ad affrontare la crisi, la funzione universale e progressiva trapassa dalla borghesia al proletariato, cioè a quella classe che, nata all'interno del sistema capitalistico e necessaria all'affermazione della borghesia, viene da essa oppressa e sfruttata. "Di fronte a essa (borghesia), all'interno del suo stesso mondo – rileva Banfi - sorge il proletariato che va gradualmente estendendo la sua coscienza polemica di classe in coscienza di universale potenzialità di ricostruzione etica e civile. Questa coscienza riposa non su astratti principi ideali, ma sulla posizione del proletariato nella realtà dialettica della storia"³⁴².

Dal momento che la crisi, indotta dall'affermarsi del sistema capitalistico, è per Banfi una crisi di sistema, che investe tanto la sovrastruttura quanto la struttura stessa della società, non è possibile ipotizzare una sua risoluzione sul piano meramente teoretico, ma è

³³⁹ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 396.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 377.

³⁴¹ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 199.

³⁴² Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 208.

necessario che quella forza sociale (proletariato) che, per la sua posizione e condizione, è in grado di porsi, dialetticamente, in antitesi a tale sistema, agisca sul piano della concretezza storica e si faccia carico di una ricostruzione etica e civile dell'intera società. "E poiché – scrive Banfi - la crisi appare totale e radicale e coinvolge la struttura stessa della società, essa rimanda, al disotto delle strutture politiche o culturali, al piano fondamentale della storia, a quello in cui il costruirsi stesso della società umana nel mondo della natura trova le sue condizioni essenziali. Esso è il piano del lavoro, del processo produttivo, e delle forze che vi si applicano. Il progresso dei mezzi di produzione e il contrasto che esso introduce nel riguardo delle forze produttive e quindi della struttura sociale ch'esse determinano, rappresentano il ritmo profondo della storia, su cui si innestano i movimenti riflessi e parziali e le reazioni specifiche delle sovrastrutture di cui si costituisce la complessa realtà umana"³⁴³. Agli occhi di Banfi, il grande merito di Marx è stato proprio quello di aver indicato nello sviluppo delle forze produttive (la funzione condizionatrice della struttura economica) il piano di continuità storica e, al contempo, di aver individuato nell'autonomia delle sfere sovrastrutturali (cioè la loro capacità di retroagire sulla struttura) la possibilità nel discontinuo. L'intero sviluppo storico, perciò, può essere concepito come relazione/contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione³⁴⁴. Fino a quando i rapporti di produzione corrispondono alle forze produttive, queste ultime favoriscono l'aumento della produzione e lo sviluppo sociale, ma, "a un dato punto del loro sviluppo – scrive Marx – le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale"³⁴⁵. Tale contraddizione, tra forze produttive e rapporti di produzione, nasce dal fatto che, mentre le prime sono in costante sviluppo e trasformazione (seguono, cioè, gli sviluppi scientifici e tecnologici), i secondi sono tendenzialmente statici (i rapporti di produzione definiscono un dato modello di società e per essere modificati richiedono una trasformazione dell'intera struttura socio-economica: una eventualità, questa, che non necessariamente si realizza e che, anche qualora si realizzasse, richiede, inevitabilmente, tempi più lunghi).

³⁴³ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 396.

³⁴⁴ Per forze produttive Marx intende sia gli individui che lavorano (forza lavoro), sia i mezzi di produzione (macchinari e tecniche produttive) sia, infine, le conoscenze tecniche e scientifiche; i rapporti di produzione, invece, rappresentano le forme di relazione che si instaurano tra le persone all'interno del processo produttivo (lavoratore, datore di lavoro) e che vengono sanciti, sul piano giuridico, nei rapporti di proprietà.

³⁴⁵ Marx K., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 5.

Per Marx, la stessa affermazione della borghesia si è realizzata all'interno della dinamica forze produttive-forme di relazione, nel senso che essa (la borghesia) si è posta come risoluzione delle contraddizioni che caratterizzavano la società gerarchico-feudale. "I mezzi di produzione e di scambio sulla cui base si eresse la borghesia – osserva Marx - furono generati in seno alla società feudale. A un certo grado dello sviluppo di questi mezzi di produzione e di scambio, le condizioni nelle quali la società feudale produceva e scambiava, vale a dire l'organizzazione feudale dell'agricoltura e della manifattura, in una parola i rapporti feudali di proprietà, non corrisposero più alle forze produttive già sviluppate. Quelle condizioni, invece di favorire la produzione, la inceppavano. Esse si trasformavano in altrettante catene. Dovevano essere spezzate, e furono spezzate"³⁴⁶.

Ma la borghesia, che attraverso la sua affermazione aveva risolto le contraddizioni della precedente forma sociale, non tarda a sviluppare la sua peculiare e specifica contraddizione. Il capitalismo, infatti, è segnato da una contraddizione fondamentale: da un lato è organizzato sulla proprietà privata dei mezzi di produzione, dall'altro i suoi processi di produzione richiedono rapporti sociali di tipo cooperativo, adeguati alle nuove forze produttive disponibili.

"Sotto i nostri occhi – prosegue Marx - si sta compiendo un processo analogo. Le condizioni borghesi di produzione e di scambio, i rapporti borghesi di proprietà, la moderna società borghese, che ha evocato come per incanto così potenti mezzi di produzione e di scambio, rassomigliano allo stregone che non può dominare le potenze sotterranee da lui evocate (...) Le armi con cui la borghesia ha abbattuto il feudalesimo si rivolgono ora contro la borghesia stessa"³⁴⁷. Le forze sotterranee a cui allude Marx sono la tecnica e le conoscenze scientifiche che, dopo aver contribuito all'affermazione della borghesia, diventano una minaccia per il suo sistema sociale, perché si dimostrano in grado "di spezzare il compromesso borghese tra l'idealità universale e gli interessi particolaristici di una classe privilegiata e di estendere agli altri ceti la coscienza di un diritto e di una forza sociale"³⁴⁸. Ma vi è di più, perché "la borghesia – conclude Marx - non ha soltanto fabbricato le armi che le recano la morte; essa ha anche creato gli uomini che useranno quelle armi – i moderni operai, i *proletari*"³⁴⁹.

A proposito della contraddizione tra forze produttive e forme di relazioni, è, però, opportuno ricordare che essa crea soltanto le condizioni materiali per una possibile azione

³⁴⁶ Marx K., *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 11.

³⁴⁷ *Ivi*, pp. 12-13.

³⁴⁸ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., pp. 69-70.

³⁴⁹ Marx K., *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 13.

rivoluzionaria, ma “non è dato prevedere con certezza se e tanto meno quando e come questa potenza si realizzerà”³⁵⁰, dal momento che per la sua realizzazione è determinante quel fattore soggettivo (coscienza di classe), che esclude qualsiasi tipo di meccanicità. Ciò è stato chiaramente visto da Lunghini, il quale afferma che “per Marx, la contraddizione esistente nel mondo capitalistico di produzione consiste nella sua tendenza allo sviluppo assoluto delle forze produttive che vengono continuamente a trovarsi in conflitto con le specifiche condizioni di produzione entro le quali si muove; ma che questo conflitto – questa contraddizione oggettiva – si trasformi in dinamica critica – cioè in un conflitto dispiegato intorno alle ragioni essenziali della riproduzione capitalistica – non dipende solo dalla natura antagonistica della sua base (che ne è condizione necessaria) ma anche dalla decisione del lavoro di impedire il proprio sfruttamento”³⁵¹.

Sia per Marx che per Banfi, dunque, le contraddizioni del sistema capitalistico-borghese non si risolvono da sé, ma è necessaria un’azione rivoluzionaria, un’azione che non potrà che essere politica, cioè lotta di classe. L’abbattimento della società capitalistica e la realizzazione di una società comunista, perciò, vengono posti da Marx non nel campo della necessità, ma in quello della possibilità, presupponendo, affinché ciò si realizzi, l’integrazione sul piano storico e sociale tra momento oggettivo e momento soggettivo. Marx, infatti, esclude che la rivoluzione si possa realizzare attraverso la pura meccanicità delle forze in movimento (momento oggettivo) e chiama in causa l’azione cosciente e integrativa dei proletari (momento soggettivo). Come osservato da Burgio, Marx “distingue attentamente tra il piano delle condizioni materiali della possibile costituzione di soggettività critiche (condizioni che sono ai suoi occhi, da un certo momento in poi, conseguenze necessarie dello sviluppo capitalistico) e il momento della valorizzazione di tali condizioni, indispensabili ma non sufficienti in quanto bisognose di essere trasformate in elementi di coscienza critica (...) perché essa (la possibilità della rivoluzione) si trasformi in realtà occorre che la classe operaia sappia lavorare su se stessa e sulle contraddizioni reali del sistema economico approfondendole sino a rendere possibile la sua riproduzione”³⁵².

Sono molti i critici che, negli anni, hanno decretato l’insuccesso dell’analisi marxiana (e, di conseguenza, anche quella banfiana): un fallimento che, a loro dire, troverebbe conferma nella mancata realizzazione di due delle sue principali previsioni (che avrebbero, perciò, carattere profetico e non scientifico), cioè l’inevitabilità della rivoluzione operaia e il crollo del sistema capitalistico. Tale tesi è fermamente negata da Burgio il quale, distinguendo tra

³⁵⁰ Burgio A., *Strutture e catastrofi*, cit., p. 192.

³⁵¹ Lunghini G., *Sulla irreversibilità tendenziale della disoccupazione capitalistica*, in “Trimestre”, XXIX, 1996, p. 156.

³⁵² Burgio A., *Strutture e catastrofi*, cit., pp. 191-192.

previsioni univoche e previsioni probabilistiche, imputa alla mancata considerazione dei loro differenti caratteri epistemici, il fraintendimento dell'analisi marxiana. "Marx – osserva Burgio – ritiene possibile, non certo, il verificarsi della rivoluzione operaia. Più in generale, concepisce le dinamiche di crisi sociali, nel cui insorgere e approfondirsi il fattore soggettivo svolge sempre un ruolo determinante, in termini di pura possibilità"³⁵³.

Lo stesso Banfi, in proposito, spiega che l'attitudine del marxismo a porsi come coscienza della classe operaia, così come la capacità della stessa classe operaia di liberarsi dall'oppressione e dallo sfruttamento sociale, non possono "dimostrarsi, ma solo indicarsi"³⁵⁴. Esplicitando la posizione banfiana, Franco Cambi precisa che "la classe, intesa come «un concetto limite e dialettico»³⁵⁵, è il momento in cui si unificano concretamente ragione e storia, ma sempre in modo, appunto, dialettico, non aprioristicamente garantito, bensì costruito sul processo che si compie nel tempo e nella situazione, cioè all'interno di condizioni specifiche di lotta"³⁵⁶. Questo significa che, affinché la possibilità della rivoluzione³⁵⁷ si possa concretizzare, è necessario che le "premesse strutturali", rappresentate dalla contraddizione tra forze produttive e forme di produzione, trovino conferma e risoluzione nell'azione di una forza sociale pienamente consapevole, non solo delle contraddizioni reali del sistema capitalistico, ma della propria funzione storica e sociale. La rivoluzione, cioè, può trasformarsi da evento possibile in fatto reale solo nel momento in cui si realizza, e solo se si realizza, un'integrazione tra condizioni/contraddizioni reali del sistema (momento oggettivo) e azione critica e antagonista del proletariato (momento soggettivo).

In proposito, Holz osserva che "le contraddizioni capitalistiche giunte alla loro massima asprezza non debbano solo essere vissute, bensì anche comprese, se ha da scaturirne un'attività politica rivoluzionaria, dunque capace di cambiare il mondo in senso progressivo"³⁵⁸.

Il proletariato deve, dunque, essere capace di trasformarsi da "classe in sé"³⁵⁹ in "classe per sé", deve, cioè, prendere coscienza di se stessa, della propria funzione storico-sociale ed assumersi l'impegno e la responsabilità di un tale cambiamento: cambiamento che potrà

³⁵³ Burgio A., *Strutture e catastrofi*, cit., p. 190.

³⁵⁴ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 79.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 95.

³⁵⁶ Cambi F., *Razionalismo e prassi a Milano: 1945-1954*, cit., p. 83.

³⁵⁷ "Perché essa (la possibilità della rivoluzione) si trasformi in realtà occorre che la classe operaia sappia lavorare su se stessa e sulle contraddizioni reali del sistema economico approfondendole sino a rendere impossibile la sua riproduzione". (Burgio A., *Strutture e catastrofi*, cit., p.191)

³⁵⁸ Holz H. H., *Marxismo nel ventunesimo secolo. La risposta teorico politica alla nuova fase dell'imperialismo*, in "Marxismo oggi", Milano, Teti editore, 3/2001, p. 82.

³⁵⁹ Il concetto di "classe in sé", coniato da Marx, fa riferimento alla collocazione "oggettiva" delle persone all'interno di un processo produttivo e di un determinato ordine sociale, senza alcun riferimento alla dimensione "soggettiva", cioè alla consapevolezza che queste persone hanno di se stesse e del proprio gruppo di appartenenza.

realizzarsi solo se il proletariato saprà tenere insieme, dialetticamente, “le armi della critica” e “la critica delle armi”, la teoria e la prassi, il momento della comprensione e quello trasformazione.

Ancora sul proletariato

Una delle critiche mosse a Banfi, così come avvenne a suo tempo a Marx³⁶⁰, è quella di aver “divinizzato” il proletariato e di avergli assegnato un ruolo quasi mitico nella risoluzione della crisi. Tra questi, Giulio Preti rimprovera a Banfi di aver prodotto una “deformazione del marxismo (...) finendo poi col fare del proletariato un eroe mitico”³⁶¹. Assegnando al proletariato la capacità di risolvere in sé l’opposizione con la borghesia, osserva Preti, la posizione banfiana ha dato vita, di fatto, ad una risoluzione “astratta e quindi apparente e non vera”, tale per cui “il presupposto assunto dal Banfi (...) è dubbio e dogmatico”³⁶². Un rilievo, quello che Preti muove a Banfi, che non può essere trascurato, dato che viene mosso “alla luce stessa della teoria banfiana della ragione” e, dunque, ha come bersaglio critico il cuore dell’impostazione del suo maestro.

Dopo aver affondato il colpo della critica, però, Preti attenua il tenore delle sue obiezioni, riconoscendo una sostanziale convergenza tra la sua posizione³⁶³ e quella di Banfi, osservando che “in questo senso pare che anche il Banfi intenda la cosa nel suo scritto più recente *Sul materialismo storico*”³⁶⁴. Anche su questo tema, si ritiene che ci siano delle oscillazioni di senso nel pensiero banfiano, così come sottolineato dalla riflessione di Preti, tra una concezione per certi versi mitica e romantica del proletariato, chiamato a svolgere una funzione eroica e salvifica, e una concezione storicamente situata, che ne definisce il volto, l’identità e il ruolo/compito in relazione ai concreti contesti/processi storico-sociali. Ovviamente, questa seconda rappresentazione risulta euristicamente molto più interessante e in linea con gli esiti e gli sviluppi del razionalismo critico e del problematicismo pedagogico.

Per rispondere, però, alla questione se nella posizione banfiana (in merito al ruolo e alla funzione storica del proletariato) sia in qualche modo presente un residuo metafisico-dogmatico, è necessario prima sciogliere l’interrogativo riguardo al darsi, o meno, della possibilità di un superamento del sistema capitalistico. A tale proposito, occorre precisare

³⁶⁰ In risposta a tale critica, Marx, già prima dell’elaborazione della concezione materialistica della storia, scriveva: “Ciò che conta non è che cosa questo o quel proletario, o anche tutto il proletariato si rappresenta come fine. Ciò che conta è che cosa esso è e che cosa sarà costretto a fare in conformità a questo suo essere. Il suo fine e la sua azione storica sono indicati in modo chiaro, in modo irrevocabile, nella situazione della sua vita e in tutta l’organizzazione della società civile moderna”. (Marx K., *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 38)

³⁶¹ Preti G., *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, cit., p. 48.

³⁶² *Ivi*, cit., p. 51.

³⁶³ Scrive Preti, in *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea*: “Per la sua dinamica, la società borghese proletarizza successivamente tutte le classi: onde il proletariato, per le condizioni obiettive di quella struttura sociale che lo ha prodotto e lo produce, è la classe in cui - al limite - si risolve tutta quanta la società borghese. Perciò, ritornando alla dialettica banfiana, dovremmo dire piuttosto così: il proletariato è una classe prodotta dalla società borghese in cui questa stessa società si risolve, risolvendo le contraddizioni da cui è lacerata; il marxismo è quella filosofia e scienza prodotta dalla filosofia e scienza moderna («borghese») in cui filosofia e scienza moderna si risolve, risolvendo le contraddizioni (antinomie) da cui è lacerata”. (*Ibidem*)

³⁶⁴ *Ivi*, p. 51, nota 38.

che esiste una sostanziale differenza tra le antinomie teoretiche e quelle pragmatiche, la cui genesi è di tipo storico-sociale. Le antinomie teoretiche ideale/reale, soggetto/oggetto, io/mondo, all'interno del razionalismo critico, sono assunte in chiave metodologico-regolativa e, come tali, sono destinate a ripresentarsi in maniera sistematica, al di là delle diverse declinazioni e configurazioni che, storicamente, possono assumere. Ben altro destino hanno, invece, le antinomie pragmatiche (aristocrazia/borghesia, borghesia/proletariato, etc.) che, nate sul terreno del concreto sviluppo storico-sociale, sono suscettibili di risoluzione all'interno di quella stessa dimensione da cui si sono generate. L'antinomia tra aristocrazia e borghesia, di fatto, si è dissolta sul piano storico con l'affermazione della borghesia e la fine dell'aristocrazia e del sistema sociale di cui era incarnazione, ma senza per questo determinare una situazione univoca e definitiva: l'affermazione della borghesia, infatti, non ha posto fine alle contraddizioni storico-sociali *tout court*, ma ha determinato una diversa struttura antinomica e l'insorgere di un nuovo soggetto antagonista, il proletariato. Ora, pensare che tale nuova antinomia non possa essere risolta sul piano storico-politico e sociale significa eternizzare tale antinomia, destoricizzando, così, le dinamiche storico-sociali e individuando nel sistema capitalistico se non il migliore dei mondi possibili almeno l'unico mondo ormai possibile. Il tener ferma l'antinomia significherebbe, cioè, riconoscere all'attuale sistema socio-economico lo *status* di ultimo e definitivo ordine sociale e alla borghesia lo scettro di indiscussa regina del regno della ragione. Altrimenti detto, si procederebbe a quella neutralizzazione della storia e a quell'eternizzazione del presente, già denunciata da Marx, che nega al futuro la sua reale cifra ontologica, cioè l'apertura alla dimensione del possibile e del non-ancora: una sorta di "congelamento" del divenire storico, che non consentirebbe di agire nel presente in funzione di una sua trasformabilità e, di conseguenza, negherebbe alle classi subalterne qualsiasi speranza/possibilità di emancipazione. Se così è e così per sempre sarà, è inutile darsi la pena, come Don Chisciotte, di lottare contro le ingiustizie del mondo. "La rimozione della storicità, e con essa, del futuro come orizzonte colonizzabile con progetti in grado di risvegliare l'azione trasformatrice – denuncia Fusaro – si accompagna alla convergente soppressione della categoria ontologica di possibilità"³⁶⁵.

L'antinomia tra borghesia e proletariato non è una condizione neutrale e men che meno naturale, ma nasce all'interno di un dato sistema economico, che è il prodotto storico e sociale dello sviluppo umano. Come tale è una condizione che si dà *sub specie temporis* e non, come vorrebbe la retorica neo-liberale, *sub specie aeternitatis*, e si pone come

³⁶⁵ Fusaro D., *Il futuro è nostro*, Milano, Bompiani, 2016, p. 178.

contraddizione, come antagonismo storico-sociale la cui posta in gioco è il mantenimento e la perpetuazione del sistema capitalistico o il suo sovvertimento in vista di un nuovo modello di società. Come già osservato da Marx, nella sua critica agli economisti politici: “dicendo che i rapporti attuali – i rapporti della produzione borghese – sono naturali, gli economisti fanno intendere che si tratta di rapporti entro i quali si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi di natura. Per cui questi rapporti sono leggi naturali indipendenti dall’influenza del tempo. Sono leggi eterne che debbono sempre reggere la società. Così c’è stata storia, ma ormai non ce n’è più. C’è stata storia perché sono esistite istituzioni feudali e perché in queste istituzioni feudali si trovano rapporti di produzione del tutto differenti da quelli della società borghese, che gli economisti vogliono spacciare per naturali e quindi eterni”³⁶⁶. Marx si oppone decisamente ad una tale visione e mette in evidenza la storicità e, dunque, la transitorietà dei rapporti borghesi di produzione. “Queste idee – egli scrive – queste categorie sono tanto poco eterne quanto i rapporti che esse esprimono. Sono prodotti storici e transitori”³⁶⁷. Da ciò consegue che, una volta negati all’ordine borghese e alla società capitalistica, i caratteri dell’assoluta razionalità e dell’eternità, e sostituendo ad essi i caratteri della contraddizione (tra forze produttive e forme di relazione) e della storicità, il superamento di tale ordine se non può porsi come fatto necessario e inevitabile, può almeno darsi come evento possibile, anche se non ultimo. In estrema sintesi, quindi, sebbene il superamento/dissoluzione del sistema capitalistico non possa essere inteso come momento necessario e necessitante del processo storico (in tal caso la posizione di Banfi sarebbe indubbiamente dogmatica), ma solo come circostanza potenzialmente realizzabile, ciò basta a spazzare via la pretesa, dell’*intelligènzia* borghese, di indicare nel sistema capitalistico il modello ultimo e definitivo di società (Cioè, non esiste per il capitalismo, così come per qualsiasi altro sistema sociale, alcuna predestinazione che ne sancisca e garantisca l’eternità).

Se, al contrario, il capitalismo venisse concepito come sistema sociale invalicabile e inemendabile, verrebbe a porsi non solo come *la fine della storia* (Fukuyama insegna), ma come *il fine stesso della storia*: un assioma, un postulato teoretico, questo, che si sottrae a qualsiasi criterio di verificabilità e a qualsiasi dimostrazione e che, in quanto posizione necessaria e necessitante, avrebbe un’indiscutibile natura dogmatica. Lo svuotamento e la rimozione del piano della storicità e del divenire, che una tale posizione presuppone e sancisce (una posizione che trasformerebbe il sistema capitalista in una sorta di araba

³⁶⁶ Marx K., *La miseria della filosofia*, in *Opere complete*, vol. 6, Roma, Editori Riuniti, p. 182.

³⁶⁷ Marx K., *La sacra famiglia*, cit., p. 173.

fenice³⁶⁸, chiamato continuamente a rinascere e a rigenerarsi dalle sue stessi ceneri), ha come suoi corollari l'*apraxia* (in una situazione in cui è impossibile pensare ad un mondo e a una società diversa da quella data, non vi è spazio alcuno per l'impegno e la speranza della prassi trasformatrice, al massimo per una prassi conservatrice, adattiva e conformante) e l'*annientamento del futuro*: non più dimensione del possibile e del non-ancora, ma luogo della pura e coatta ripetizione del già dato, il futuro come eterno presente, in cui essere e poter-essere sostanzialmente coincidono e la dialettica tra ideale e reale giunge, hegelianamente, a definitiva sintesi, in un'identità che non lascia spazio per ulteriori sviluppi. Una tale posizione non farebbe altro che trasporre il principio dell'*adaequatio* dall'ambito gnoseologico a quello etico-sociale, ponendo l'individuo nella condizione di semplice spettatore, il quale, anche di fronte alla più palese delle ingiustizie, non potrebbe far altro che accettarla, con un atteggiamento fatalistico, che esclude qualsiasi istanza trasformatrice (In netta contrapposizione, quindi, con la posizione banfiana che, come abbiamo avuto modo di vedere, rifiuta il principio dell'*adaequatio* e promuove invece, sia sul piano gnoseologico che etico-sociale, un atteggiamento critico-costruttivo). In una siffatta visione del mondo, infatti, lo stesso concetto di ingiustizia subisce una radicale ridefinizione e "cessa, propriamente, di essere tale": non più condizione intollerabile/inaccettabile, riconducibile ad una disfunzione e/o ad una "patologia" del sistema e che ci richiama, prospetticamente, ad un impegno etico-politico per il suo il superamento, ma "semplice fenomeno tra i tanti, fisiologico e, dunque, né criticabile, né trasformabile", un semplice dato che, "in quanto tale, chiede solo di essere semplicemente registrato realisticamente, accertato e accettato"³⁶⁹.

Venendo alla seconda questione, cioè al ruolo e alla funzione del proletariato nel processo di risoluzione della crisi e del superamento del sistema capitalistico, Banfi osserva che la funzione universale e progressiva trapassa dalla borghesia al proletariato.

Come ricordato in precedenza, la borghesia si era posta, antinomicamente, in opposizione all'aristocrazia e ne aveva decretato la fine; non si capisce, dunque, per quale ragione la stessa cosa non possa avvenire con il proletariato che, sorto all'interno del sistema borghese, si pone in termini antinomici rispetto alla borghesia e al sistema capitalistico e lotta per la sua dissoluzione. Negare una tale ipotesi significa, di fatto, negare la stessa possibilità di un superamento dell'attuale sistema socio-economico. La borghesia, infatti, in quanto classe dominante e detentrica unica di tutti i privilegi (è bene precisare che questa

³⁶⁸ Secondo l'economista austriaco J. Schumpeter (1883-1950), la fisiologia del sistema capitalistico può essere emblematicamente racchiusa nel concetto di "distruzione creatrice".

³⁶⁹ Fusaro D., *Il futuro è nostro*, cit., p. 563.

posizione, oggi, è occupata dall'oligarchia economico-finanziaria), ha tutto l'interesse affinché tale sistema e tale modello di sviluppo si prolunghino *sine die* e, per ottenere tale obiettivo, si serve di tutte le armi a sua disposizione: quello strapotere economico, che piega ogni forma di resistenza e, sul piano simbolico, quella narrazione esaltata ed esaltante, che spaccia l'attuale modello di sviluppo socio-economico come la più grande conquista che la civiltà umana sia riuscita ad ottenere nella sua lunga avventura. Le stesse crisi, a cui il sistema va sistematicamente incontro, vengono derubricate a semplici scosse d'assestamento, a residui effetti collaterali che svaniranno nel momento in cui il sistema avrà raggiunto la sua piena maturità. Una tale posizione è chiaramente interessata ed ideologica e risponde, secondo Banfi, "all'esigenza conservatrice della borghesia di sfuggire alla responsabilità della problematica concreta che la vita economica nella sua realtà storico-sociale porta con sé"³⁷⁰. La borghesia (oligarchia finanziaria), cioè, non sa e non vuole farsi carico delle insufficienze e delle contraddizioni che il sistema continuamente produce e si pone, perciò, al di fuori delle concrete dinamiche storico-sociali, limitandosi ad esorcizzare le iniquità e le aberrazioni (sfruttamento, alienazione, diseguaglianze sociali) in una cultura di astratti valori: la libertà, la pace, la democrazia, etc. La borghesia, a cui lo stesso Marx aveva riconosciuto, nella sua battaglia contro il sistema feudale, la capacità di conciliare "le armi della critica" e "la critica delle armi", una volta raggiunta il potere sembra aver deposto le armi della critica e aver puntato tutto sulla critica delle armi (il suo strapotere economico) e sulle armi della mistificazione, del consenso e del pensiero unico. Ma se la borghesia si sottrae ad ogni forma di responsabilità sociale e tende a derubricare le problematicità e le ingiustizie a effetti secondari e marginali del sistema, "la classe che è vittima della struttura sociale, che vive nella sua sofferenza quotidiana la problematica storica, non può non prenderla sul serio, e, disperando del placido progresso, nella sua ideologia si rinnova"³⁷¹. Il proletariato è un prodotto dello sviluppo storico ed è sul piano della storicità che si inserisce la sua azione antagonista e trasformatrice: nessuna posizione astratta e dogmatica, quindi, ma riconoscimento delle concrete dinamiche storiche e delle forze sociali che in esso agiscono. "La coscienza marxista – scrive Banfi - mentre si innesta alla crisi della coscienza borghese, nasce da un'attualità storica, da una realtà dinamica, da un conflitto reale. E il conflitto sociale-politico diviene la base di un rinnovamento etico, intorno a cui si accentra l'organismo della cultura, garantito da un concreto sapere progressivo"³⁷².

³⁷⁰ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 141.

³⁷¹ *Ivi*, p. 377.

³⁷² Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., pp. 130-131.

L'antinomia proletariato-borghesia, per Banfi come per Marx, richiama la figura dialettica hegeliana del servo-padrone e ne ripropone la stessa dinamica risolutiva. Come in essa, infatti, "la verità del processo sta nel servo, così nella dialettica capitalistica il vero è nel proletariato, nella classe che subisce la contraddizione, ne è consapevole e, lottando per superarla, agisce in nome dell'emancipazione universale dell'umanità"³⁷³. Banfi, dunque, colloca la funzione e il ruolo del proletariato all'interno della sua visione storicistica della realtà, una realtà in continuo divenire, la cui dinamica, a differenza di Hegel, non si arresta di fronte a nessuna situazione determinata. Se il proletariato, infatti, "nella sua lotta e nella sua vittoria si pone come risoluzione dell'antinomia e quindi del periodo storico", ciò non significa che la sua affermazione rappresenti l'ultimo atto della storia, ma solo "l'inizio di un periodo nuovo con diversa struttura problematica"³⁷⁴. Dunque, è certamente vero che, per Banfi, l'affermazione del proletariato (possibile e non necessaria, ricordiamo) determina la risoluzione dell'antinomia e dell'opposizione borghesia-proletariato, ma collocando la possibile affermazione del proletariato all'interno di una visione storicistica della realtà, la realizzazione di una società comunista non rappresenta il concreto e definitivo realizzarsi della ragione, ma solo una tappa del suo progressivo affermarsi nella concretezza del mondo storico: una posizione perfettamente in linea con il suo razionalismo critico, che nega la possibilità che un particolare momento storico e/o una determinata situazione sociale possano rappresentare l'incarnazione del mondo della ragione. Anzi, è proprio la dimensione della storicità che garantisce la funzione e l'efficacia di un pensiero critico, perché, come osserva acutamente Fusaro: "La critica, senza la storicità, non può mostrare lo scarto tra realtà e possibilità, tra ciò che è e ciò che, mediato dal divenire, potrebbe altrimenti essere"³⁷⁵.

Inoltre, l'affermazione del proletariato e, ancor prima la consapevolezza del ruolo storico che è chiamato a svolgere, si colloca, per Banfi, non sul piano della necessità, come sosteneva quella *vulgata* marxista, di stampo determinista e meccanicista, impostasi nella prima metà del 900', ma su quello della possibilità. Ed è proprio perché la realizzazione di una nuova società, più giusta e solidale, non è un fatto necessario e garantito, che Banfi integra il suo impegno teoretico con la responsabilità e la militanza politica, provando a realizzare, nella sua stessa vita, quella sintesi tra teoria e prassi che, alla base della forza critico-rivoluzionaria del marxismo, rappresenta l'unica possibilità per fare in modo che la

³⁷³ Fusaro D., *Il futuro è nostro*, cit., p. 260.

³⁷⁴ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., pp. 195-196.

³⁷⁵ Fusaro D., *Il futuro è nostro*, cit., p. 197.

storia cessi “di essere un cieco destino, e divenga un operare cosciente degli uomini, di tutti gli uomini”³⁷⁶.

A conferma della sua impostazione critica e antidogmatica, lo stesso concetto di classe diventa una categoria metodologica dinamica e flessibile, non più assoluta, ma storicamente determinata e determinabile. “La classe – scrive Banfi - non è un essere per sé stante, un momento assoluto della storia; è l'estremo di un processo di tensione, di problematicità all'interno dell'esperienza, che la coscienza storica rileva, l'ideologia coglie nel suo senso dialettico e definisce per l'azione”³⁷⁷. Le classi, cioè, “non sono un che di oggettivamente definito, né la lotta di classe una realtà storica determinatamente oggettiva”³⁷⁸; al contrario, il concetto di classe, “come tutti i grandi concetti storici, è un concetto limite e dialettico”. Come osserva Franco Cambi, “la classe, intesa come «un concetto limite e dialettico»³⁷⁹, è il momento in cui si unificano concretamente ragione e storia, ma sempre in modo, appunto, dialettico, non aprioristicamente garantito, bensì costruito sul processo che si compie nel tempo e nella situazione, cioè all'interno di condizioni specifiche di lotta”³⁸⁰. Questo significa che le classi “non «sono», ma si fanno, e la verità della lotta di classe non è mai puramente teoretica, «non è mai un'astratta verità speculativa, è una verità vissuta e combattuta, radicalmente valutativa»”³⁸¹.

Così intesa, la classe operaia rappresenta un'istanza di trasformazione, una forza storico-sociale che, entrando in conflitto con la “particolarità borghese”, lavora e lotta per il superamento della società capitalistica e per la costruzione di una nuova società, più giusta, più inclusiva e solidale: una società dell'uomo e per l'uomo. Scrive Banfi al riguardo: “La lotta della classe operaia per le proprie rivendicazioni, per l'eliminazione dello sfruttamento che il capitalismo le impone, considerata nella sua realtà strutturale e storica, è lotta per il rinnovamento radicale e storicamente coerente della società, dei suoi fondamenti economici, dei suoi rapporti fra individuo e collettività, dell'equilibrio dei suoi organi e dei suoi tessuti interiori, dei suoi istituti etici e politici, e finalmente dell'indirizzo della sua cultura, della sua sintesi dinamica”³⁸².

Da quanto finora detto, è possibile trarre due piccole e parziali conclusioni. *In primis*, appare quantomeno discutibile l'accusa di dogmatismo mossa a Banfi, vuoi perché la capacità risolutiva del proletariato viene individuata e indicata non a partire da una pura e astratta

³⁷⁶ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 399.

³⁷⁷ *Ivi*, p. 368.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 62.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 95.

³⁸⁰ Cambi F., *Razionalismo e prassi a Milano: 1945-1954*, Milano, cit., p. 83.

³⁸¹ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., p. 111.

³⁸² Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., pp. 47-48.

speculazione filosofica, ma attraverso un'analisi della concreta situazione storico-sociale, vuoi perché le stesse categorie storiche attraverso cui questa analisi viene condotta non sono caratterizzate in termini ontologici, ma in termini metodologici; inoltre, collocando l'affermazione del proletariato nell'orizzonte del possibile, e non nel campo degli eventi necessari e necessitati, sottrae tale circostanza a qualsiasi deriva meccanicistica e la rende immune da un'eventuale ricaduta dogmatica; infine, indicando nella società comunista non l'ultimo e definitivo stadio dello sviluppo umano e sociale, ma solo un'ulteriore tappa del progressivo affermarsi della ragione, non postula quell'identità tra essere e poter essere, tra ideale e reale che rappresentava, a suo dire, il limite dogmatico del pensiero hegeliano. L'attualità e l'efficacia del materialismo storico, ai suoi occhi, consisteva proprio nella sua capacità di tenere fermo quello "scarto" tra essere e poter essere, tra ideale e reale, che definisce l'impostazione antidogmatica del pensiero critico e la legge trascendentale del conoscere. Il materialismo storico, infatti, rappresenta non solo uno strumento di lotta, ma anche un efficace strumento di ricerca sociale e politica: una ricerca che, ricorda Banfi - "rimane aperta, non solo per la complessità dei problemi che essa presenta, ma per la variazione della situazione storica che introduce sempre nuovi elementi di giudizio, ed apre nuove prospettive d'interpretazione"³⁸³.

La seconda indicazione che proviene dall'analisi finora condotta è, invece, di natura metodologica, ed è un invito a ragionare e ad interrogarci su quale gruppo sociale (classe?), oggi, sia in grado di incarnare quella istanza trasformatrice e liberante che, all'epoca di Banfi, era senza dubbio prerogativa del proletariato. Una tale indicazione si rivela tanto più utile oggi perché, come ricorda Gallino³⁸⁴, la lotta di classe non è scomparsa, semplicemente si è rovesciata e a combatterla non sono più le classi subalterne (disgregate e senza alcuna rappresentanza), ma la classe dominante del turbo-capitalismo. Nonostante gli enormi cambiamenti intercorsi, avviene oggi quello che avveniva all'epoca di Banfi e che egli aveva lucidamente denunciato: cioè, la classe al potere "in quanto respinge il concetto di una lotta di classe, e il concetto stesso di classe, cioè la concezione dialettica della storia, pretende di attribuire un'astratta universalità al proprio regime sociale. Esercita intanto, di fatto, la più feroce lotta di classe e aggrava perciò i contrasti e le tragiche assurdità della situazione, senza che si disegni per lei un'effettiva via d'uscita"³⁸⁵.

La negazione della lotta di classe risponde, oggi come allora, ad una precisa strategia di lotta, che la classe dominante conduce in sordina, ma con estrema efficacia. Una

³⁸³ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 48

³⁸⁴ Cfr. Gallino L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Bari, Laterza, 2012.

³⁸⁵ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., pp. 399-400.

provocatoria conferma, in tal senso, ci arriva da un personaggio insospettabile: quel Warren Buffett che, qualche anno fa e dall'alto dei suoi miliardi di dollari, ha dichiarato non solo che la lotta di classe continuasse ad esistere, ma anche che ad averla vinta fosse stata la sua classe, cioè l'oligarchia finanziaria.

Nella sua lunga lotta per garantire la sopravvivenza del sistema e trarne tutti i vantaggi possibili, la classe dominante si è appropriata e servita, paradossalmente, di uno dei concetti cardine della sinistra novecentesca: il gramsciano concetto di "egemonia culturale", cioè quel complesso di pratiche di natura ideologica attraverso cui la classe dominante esercita il controllo sulle classi subalterne e produce consenso. La battaglia odierna, infatti, continua a svolgersi su un doppio binario: a livello concreto e materiale, attraverso lo schiacciante potere economico con cui, l'*élite* finanziaria globale, piega a sé ogni forma di resistenza sociale e politica; a livello ideologico, attraverso la creazione e la manipolazione di simboli e di modelli sociali (successo, benessere, potere, etc.), che consentono di disinnescare le tensioni e le conflittualità sociali, proponendo una sorta di "compensazione virtuale" alle fatiche, alle sofferenze e ai soprusi a cui la maggioranza della società è continuamente sottoposta. La stessa stagione dei diritti, che a partire dal dopoguerra ha, senza dubbio, migliorato le condizioni del mondo del lavoro, può essere letta come il tentativo, da parte del Capitale, di ricondurre il conflitto di classe all'interno di un orizzonte economico e suscitare, al contempo, il consenso e l'adesione dei lavoratori al modello sociale capitalistico. "Il fatto che si siano iniziati a retribuire con salari più alti gli operai per non lasciare invenduti i prodotti – osserva Fusaro - ha fatto sì che, per un verso, i lavoratori potessero acquistare le merci da loro stessi prodotte (in questo modo, i salari sono per i capitalisti diventati costo e, insieme, profitto: rientrava con l'acquisto del prodotto ciò che era uscito sotto forma di salario accresciuto); e, per un altro verso, ha generato un consenso negli stessi oppressi, che hanno metabolizzato il sistema della produzione, trasformando la lotta in semplice richiesta di innalzamento salariale, senza più mettere in discussione la produzione in quanto tale"³⁸⁶. Una chiave di lettura, quella di Fusaro, pienamente condivisibile e che getta nuova luce sulla genesi dell'attuale assuefazione al modello dominante, richiamando, in maniera implicita, quella mutazione socio-antropologica (indotta) della classe operaia (da "classe di produttori", a "classe di consumatori) che ha segnato un ulteriore passo nel processo di dominio del capitale. È bene precisare, però, che un tale processo di tacitazione delle lotte sociali, non è responsabilità esclusiva dell'*élite* finanziaria, ma chiama in causa la stessa politica, e in particolar modo quei partiti di sinistra che, come ricorda Bauman, a partire dagli

³⁸⁶ Fusaro D., *Il futuro è nostro*, cit., p. 444.

Sessanta, hanno concentrato la loro attenzione su come «inventare un marxismo senza classe». Un marxismo (...) senza soggetto storico; un marxismo senza la più marxista delle convinzioni marxiste, e cioè che ogni epoca storica alleva un soggetto promotore della propria trasformazione rivoluzionaria³⁸⁷. Un processo di lunga durata, ma che ha condotto i partiti della sinistra, e a maggior ragione quelli della destra conservatrice, ad abbracciare in pieno le ragioni del Capitale e del pensiero neo-liberale e, con buona pace del mondo del lavoro, a legittimare sul piano politico quello strapotere delle oligarchie economico-finanziarie, il cui unico obiettivo è la crescita smisurata del profitto. *Delocalizzazione, deregulation*, progressiva erosione del *Welfare* e dei *diritti dei lavoratori*, sono solo alcuni dei diktat che l'oligarchia economico-finanziaria, negli ultimi trent'anni, è riuscita ad imporre alle classi politiche dei paesi occidentali. Così facendo, la politica è venuta meno a quella che è la sua funzione istituzionale (rappresentare i diritti e i bisogni dei propri cittadini) e si è trasformata in *longa manus* degli interessi del Capitale: una situazione, questa, che ha prodotto conseguenze nefaste non solo dal punto di vista economico-sociale (su tutte, l'aumento delle diseguaglianze), ma ha determinato uno svuotamento delle stesse istituzioni democratiche, tanto che oggi si parla sempre più di «post-democrazia»³⁸⁸, ovvero un sistema di governo che, pur basandosi su regole formalmente democratiche, relega i cittadini ad un ruolo sempre più marginale e in cui il potere decisionale viene dirottato nelle mani di tecnocrati, lobby economico-finanziarie e mass-mediatiche: oligarchie prive di qualsiasi legittimazione democratica e i cui interessi non coincidono certamente con quelle dei cittadini.

Complice la connivenza della politica dunque, la classe economica al potere ha potuto mettere in atto una complessa strategia di attacco, che ha, di fatto, determinato la disgregazione della classe antagonista, privandola di qualsiasi tutela e obbligandola a partecipare, mutuando l'immagine da Bauman³⁸⁹, a quel perverso gioco delle sedie in cui i giocatori hanno tutto da perdere e niente da guadagnare, se non quella sedia che gli eviterà di ritrovarsi in piedi (almeno fino al giro successivo) e, dunque, esclusi dal gioco, con tutto ciò che ne consegue. Se perverso è il gioco, perverse sono anche le conseguenze che esso produce; in virtù di tale logica, infatti, l'avversario (che a volte può diventare un vero e proprio nemico) non è più chi impone e gestisce il gioco, ma chi suo malgrado si trova costretto a competere per ottenere la sua agognata sedia: una vera e propria guerra tra poveri, che mette a rischio la stessa tenuta sociale; una battaglia giocata a tutto vantaggio dei «padroni

³⁸⁷ Bauman Z., *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 168.

³⁸⁸ Cfr. Crouch C., *Postdemocrazia*, Roma, Laterza, 2005.

³⁸⁹ Bauman utilizza questa efficace immagine per descrivere la condizione delle persone nella società liquido-moderna.

del vapore” e che si traduce, per i giocatori, in una sorta di personale vittoria di Pirro: momentanea, effimera e votata alla sconfitta.

L'uomo copernicano: coscienza scientifica e coscienza storica.

*«...non fu mai il problema del perché, delle cause prime, che mi guidò, ma quello del "come", della struttura concreta del reale. M'avvenne d'usare sempre i concetti speculativi in senso metodologico – come strumenti di ricerca razionale - e non in senso ontologico – come forme obiettive del razionale in se stesso – così che devo confessare che questa posizione razionalmente critica fu, prima che nei risultati, nei presupposti del mio pensiero» (Banfi A., *La ricerca della realtà*, II, Firenze, 1959)*

L'uomo copernicano³⁹⁰ rappresenta il punto di convergenza tra razionalismo critico e marxismo e, come evidenziato giustamente da Papi, il marxismo banfiano è tutto da vedere nella prospettiva dell'uomo copernicano, quale lo concepì Galileo.

Sia il razionalismo critico che il marxismo, infatti, alla stregua del pensiero scientifico di matrice galileiana, non mirano a definire l'essenza dell'uomo e il fine ultimo della realtà e della storia, non cercano e non si preoccupano, cioè, di rispondere alla domanda del "perché", ma rivolgono la propria attenzione e il loro impegno alla ricerca e alla definizione del "come": guardano, cioè, al problema dell'esistenza e non a quello dell'essenza e lo fanno cercando non il fine ultimo, ma la relazione funzionale dei fatti storici e della realtà nella sua problematica ricchezza e processualità.

"Il marxista – scrive Bertin - ha (...) in comune col razionalista l'ideale dell'uomo copernicano, dell'uomo che crea, nell'attività collettiva del lavoro, se stesso e il suo mondo, in un processo che è il processo della storia, dell'uomo che «si sa nella storia, non però a subirla, ma a crearla, a dominarla, a dirigerla». In tale attiva convergenza di razionalismo critico e di marxismo, Banfi filosofo ha trovato l'orizzonte capace di tradurre l'esigenza razionale in principio eticamente costruttivo di un mondo restituito alla possibilità di un infinito progresso"³⁹¹.

L'uomo copernicano è l'uomo che ha riacquisito le rassicuranti certezze metafisiche e religiose, che si è liberato dalle pastoie del pensiero dogmatico e, rinunciando alla presunzione "d'esser centro e ragione dell'universo"³⁹², si è assunto l'impegno e la responsabilità di farsi artefice del proprio destino, di costruire³⁹³, cioè, se stesso (come individuo e come collettività) e il proprio mondo. "Il copernicanesimo – scriveva Banfi - infrangeva il chiuso ordine finalistico dell'universo e strappava l'uomo dal suo centro lanciandolo nell'infinità dei mondi, senza un proprio mondo e un definito destino"³⁹⁴. L'uomo,

³⁹⁰ Come osserva Sichirollo, e in linea con la "precauzione" marxiana a non prescrivere ricette per le osterie del futuro, «Banfi si guarda bene dal dire quale sarà l'uomo copernicano di domani (...) Negli anni 50' l'immagine che egli proponeva dell'uomo copernicano scaturiva (...) dall'incontro e dalla continuità tra il razionalismo critico e il marxismo». (Sichirollo L., *Attualità di Banfi*, cit., p. 71).

³⁹¹ Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 39.

³⁹² Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 37.

³⁹³ "L'uomo – osserva Eletti - non è un dato, bensì una dura e aspra conquista e in tale conquista di sé riposa il suo senso e valore". (Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, cit., p. 101).

³⁹⁴ *Ivi*, p. 376.

cioè, non è più sottomesso ad una forza cieca, intrascendibile e necessitante come il destino, ma ha la possibilità di realizzare la sua esistenza e costruire la propria storia all'interno di uno spazio di libertà. Certo, è una libertà influenzata dal contesto in cui si trova ad agire, ma tali elementi non si pongono più come fattori necessitanti, bensì come elementi che possono sì condizionare i progetti umani, ma non determinarli in maniera meccanica e univoca.

Homo sapiens e homo faber allo stesso tempo, l'uomo copernicano "si sa nella natura, parte della natura stessa", impegnato ad affrontare i problemi che la vita e la realtà concreta continuamente gli pongono. Ma egli ha anche la chiara consapevolezza di esistere come un "essere in divenire", di esistere, cioè, all'interno della storia, "nel complesso dei rapporti sociali e culturali che lo determinano"³⁹⁵. Questo significa che, se da un lato, l'uomo copernicano si riconosce limitato e finito, soggetto ai condizionamenti che la realtà gli impone, dall'altro, però, scopre la possibilità di inserirsi attivamente nell'intrinseca problematicità del reale, cercando di "risolverla in vista di un suo progressivo adeguamento ai bisogni e alle necessità dell'umanità"³⁹⁶. Per fare ciò può disporre di due armi formidabili, cioè quella ragione critico-metodica che gli consente di scoprire la struttura del reale e il suo interno sistema di relazioni e il lavoro che, in virtù di tale conoscenza, gli permette di agire in maniera tecnicamente esperta sulla realtà e nella storia, cercando di costruire "con tenacia e fervida fatica il proprio regno libero e progressivo": un uomo, quindi, che di fronte alla problematicità del reale, è alla continua ricerca di una soluzione, ma "nella chiara coscienza della relatività e della responsabilità personale e sociale di tale soluzione"³⁹⁷.

Da quanto detto emerge che l'uomo copernicano non è un super-uomo che agisce isolato dal resto della società, ma si inserisce dinamicamente all'interno di essa, conscio della propria responsabilità e forte del suo impegno. Come osserva Pieretti: "Nell'attendere alle sue responsabilità l'«uomo copernicano» non si chiude in se stesso, non si isola dagli altri, ma si apre alla realtà e partecipa con i suoi simili alla costruzione di un mondo sempre più aperto e ricco di possibilità"³⁹⁸. Del resto, ci ricorda Banfi, non solo "sapere e lavoro non sono possibili che per opera collettiva"³⁹⁹, ma la persona stessa "non può mai essere concepita a sé, ma solo intrinseca a una realtà in cui vive, nell'ambito di un'umanità a cui partecipa"⁴⁰⁰.

³⁹⁵ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., p. 60.

³⁹⁶ *Ivi*, cit., p. 61.

³⁹⁷ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 37.

³⁹⁸ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., p. 62.

³⁹⁹ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 414.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 366.

L'immagine dell'uomo copernicano ci restituisce, perciò, una visione paradigmatica dell'uomo moderno, che pone al centro del suo "essere" e del suo "agire" i temi della partecipazione, dell'impegno e della responsabilità, sul piano etico-sociale, della ricerca razionale e del lavoro su quello teoretico-prassico.

Da quest'ultimo punto di osservazione, l'uomo copernicano è l'emblema della coscienza scientifica moderna che, insieme alla coscienza storica, incarnata dal materialismo storico, rappresenta, per Banfi, "la duplice via in cui la coscienza culturale nell'età moderna si dirama fuori dal cerchio metafisico, in cerca dell'esperienza e del dominio sulle cose e sul destino degli uomini, per farsi non contemplatrice di un regno sopraceleste, ma costruttrice di un mondo terreno». Sia il copernicanesimo che il materialismo storico, infatti, ripudiano i presupposti, le categorie e i metodi del sapere metafisico e sostituiscono "alla sostanzialità la funzionalità come categoria euristica", introducendo "in opposizione al criterio trascendente dell'*adaequatio intellectus et rei* il criterio immanente, metodico della verità costruttiva"⁴⁰¹.

L'uomo copernicano, cioè, ha chiara coscienza del fatto che il mondo non è una realtà da contemplare, un sistema chiuso e autosufficiente, retto da norme infallibili ed eterne che la persona deve semplicemente limitarsi a riconoscere e ad assecondare. La realtà in cui si trova inserito, cioè, non è "una realtà in sé, già data, ma che si fa e si costruisce attraverso un processo continuo e senza fine"⁴⁰². Detto diversamente, il mondo in cui egli si trova ed è chiamato a vivere è un mondo da farsi e da "conquistare", giorno per giorno, attraverso la ragione e il lavoro⁴⁰³, un mondo che si presenta "come una connessione di infiniti rapporti che consentono, una volta conosciuti, all'attività umana una sempre più libera e più vasta capacità costruttiva"⁴⁰⁴.

La svolta scientifica e tecnica operata dal copernicanesimo ha creato, quindi, i presupposti per un *regnum hominis* razionale e progressivo ma, come denunciato da Banfi, appare "assurda, paradossale, tragica la contraddizione tra il perfezionamento della tecnica, della padronanza che il lavoro dell'uomo ha sulla natura, tra la potenzialità produttiva e la possibilità di benessere della società umana e il suo effettivo stato di schiavitù, d'ingiustizia, di miseria"⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 276.

⁴⁰² Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., p. 60.

⁴⁰³ Scrive Banfi al riguardo: «Non l'intuizione importa, ma la ricerca, non la contemplazione, ma il lavoro». (*Ivi*, p. 414).

⁴⁰⁴ Banfi A., *Galileo Galilei*, cit., p. 339.

⁴⁰⁵ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 397.

A Banfi, cioè, appare evidente che la rivoluzione scientifica, nata all'interno di una "rinnovata vita civile" e "nel vigore delle nuove forze produttive"⁴⁰⁶, incarnate dalla borghesia in ascesa, deve essere completata sul piano etico-sociale. Tale obiettivo però, a suo avviso, non poteva essere realizzato all'interno della società borghese che, anzi, ne rappresentava "un limite e un motivo di continua deviazione"⁴⁰⁷. La classe borghese, che fu la promotrice di tale rivoluzione, aveva rinunciato, infatti, a quella funzione di universalità e di progresso che aveva assunto nella sua lotta per scardinare il sistema feudale e aveva assoggettato la scienza e la tecnica ai suoi interessi di classe, trasformandole, di fatto, da strumenti di liberazione e di progresso sociale in strumenti di oppressione e di ingiustizia sociale.

Alla luce di quanto detto, quindi, l'età moderna non poteva dirsi compiuta dalla rivoluzione borghese, ma attendeva di "compiere il processo di realizzazione completa delle potenzialità tecniche e intellettuali che ne sono emerse"⁴⁰⁸. A farsi carico di un tale compito è il marxismo che, in quanto coscienza storica del presente, si impegna a realizzare quelle potenzialità di sviluppo che la rivoluzione scientifico-copernicana avevano dischiuso.

È in questo senso che il marxismo rappresenta, per Banfi, "il compimento della coscienza dell'uomo copernicano, quale lo concepì Galileo, in eredità di tutto il movimento di umanismo libero e attivo che si svolge dal XIII secolo"⁴⁰⁹.

Il marxismo, cioè, si propone di realizzare, sul piano etico e sociale, quella "inesauribile potenzialità tecnica costruttiva" prodotta dal progresso scientifico e che ha esteso, oltre ogni ipotesi e più rosea aspettativa, il dominio dell'uomo sulla natura.

Una capacità tecnico-costruttiva, che dovrebbe essere disponibile per l'intero genere umano e che, invece, viene piegata agli interessi della borghesia, per perpetrare il suo dominio di classe e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Il rischio che anche il proletariato, una volta conquistato il potere, possa assoggettare la società ai propri interessi di classe è poco probabile, in virtù del fatto che l'obiettivo della "rivoluzione proletaria" non è la conquista del potere, ma una trasformazione radicale della società, che escluda il sistema stesso delle classi. Dal che se ne deduce che, con il venir meno delle classi, è alquanto improprio parlare di interessi di classe.

⁴⁰⁶ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 382.

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 317.

⁴⁰⁸ Antiseri D.-Tagliagambe S., *Storia della filosofia-Filosofi italiani del Novecento*, vol. 12, p.

⁴⁰⁹ Banfi A., *Umanesimo marxista*, in *L'uomo copernicano*, cit., p. 413.

Etica e Conoscenza

Il compito di una coscienza etica: la creazione sempre più libera e salda del mondo degli uomini.
(Banfi A., *Del materialismo storico*)

Impegno teoretico e impegno etico, in Banfi, rappresentano le due facce di un'unica medaglia e fanno costantemente riferimento ad una realtà e ad una società aperta, razionale, tecnicamente ed eticamente progressiva: una società in perenne costruzione e che, come "indicato dalla mentalità dell'«uomo copernicano»", dovrebbe avere come perni centrali la ragione critica, il lavoro e l'etica.

Se dal punto di vista teoretico, come già visto, il suo razionalismo critico si oppone e lotta contro ogni teoria della conoscenza astratta e dogmatica, sul piano dell'eticità e della morale, la sua battaglia è direzionata contro ogni sorta di moralismo che, al di là delle sue declinazioni religiose o metafisiche, è sempre un moralismo dell'intenzione e dell'anima bella.

Il moralismo, per Banfi, è il corrispettivo, sul piano etico, del pensiero dogmatico, perché entrambi sono indifferenti alla vita e alla storia, nella loro ricchezza e problematicità, e mirano a definire in maniera astratta, e con pretesa di definitività, un mondo fatto di pure idee e norme ideali. Per Banfi, al contrario, sia l'etica che la conoscenza sono calati a piè pari nel mondo e nella storia e sono chiamate a lavorare, sinergicamente, per la costruzione di "un mondo migliore, sempre più aperto, universale e felice"⁴¹⁰.

A Banfi, però, non sfugge che la vita etica, così come quella teoretica, sia una questione complessa, ricca di contraddizioni e di problemi sempre emergenti, che non ammettono, così come vorrebbe la morale incondizionata del moralismo, soluzioni universali, eterne ed assolute; ma è anche chiara, in lui, la convinzione che un mondo, una società migliore e più umana sia possibile realizzarla, a patto che "la realtà della persona e della comunità umana" sia accolta "senza attenuazioni e infingimenti" e che le contraddizioni e le problematicità ad esse connesse non vengano sottaciute ma, anzi, rese esplicite ed affrontate con tenacia e responsabilità.

"Non v'è nulla da guadagnare – ammonisce Banfi – a celarne le contraddizioni, le asprezze, i problemi, a postulare di questi una soluzione moralistica, come si fa spesso per i problemi di vita personale, o i problemi economici, educativi, politici, sociali"⁴¹¹.

⁴¹⁰ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 252.

⁴¹¹ *Ivi*, p. 302.

Conoscenza ed etica, per Banfi, devono quindi essere “razionalmente fondate”, “storicamente determinate” e frutto di un “impegno costruttivo”. Se, dal punto di vista conoscitivo, Banfi oppone al principio metodico *dell'adaequatio rei et intellectus*, quale frutto di un uso dogmatico della ragione, lo sforzo costruttivo e ricostruttivo della ragione critica, intesa come *“itinerarium mentis in realitatem”*⁴¹², per quanto riguarda, invece, il tema della moralità, rifiuta l'idea della responsabilità etica intesa come “adeguazione della vita personale o collettiva a un ideale di saggezza”⁴¹³ e a un ordine di valori ideali: rifiuta, cioè, quel moralismo dell'intenzione, così caro alle “anime belle”, incapace di agire nella concretezza della vita e della storia e che si traduce, al massimo, nella ricerca personale di un'ipotetica perfezione.

Il moralismo, per Banfi, è privo di senso umano, perché è indifferente alla realtà complessa della vita interiore delle persone, chiamate a fare i conti con le proprie inquietudini, le proprie responsabilità e con i dubbi che spesso accompagnano le scelte etiche. Il moralismo, di fronte a tali tormenti, che sono tormenti reali e vissuti sulla propria pelle, non sa far altro che offrire una soluzione generica e astratta, un puro dover essere che mal si concilia con la dimensione etica, che è sempre assunzione delle proprie responsabilità e non adesione acritica ad un “ricettario” etico buono per tutti e in ogni occasione. “Ciascun problema umano – osserva Banfi – ha una sua concretezza, un suo affiorare da situazioni di fatto, per cui il problema non è tanto per noi un problema astratto, richiedente un'universale soluzione, quanto un problema per la vita (...) Il moralismo invece non conosce che una soluzione univoca e generica”⁴¹⁴. E così come è indifferente alla vita interiore delle persone, il moralismo è indifferente anche alle questioni che riguardano la vita sociale, nel senso che non è interessato ai rapporti concreti e alle situazioni problematiche che il vivere insieme spesso determina. “Ed è tutt'affatto caratteristico – osserva sarcasticamente Banfi – che là dove si tratta di problemi economici, politici, educativi, il moralismo ne ignora la concretezza storica particolare, trascura il senso ch'essi hanno nel proprio campo e, lungi dall'illuminare più profondamente la loro complessa umana struttura, come è possibile dal punto di vista morale, impone la propria generica soluzione, il proprio astratto dover essere”⁴¹⁵.

Il moralismo, perciò, al di là delle sue dichiarate “buone intenzioni”, è figlio di uno spirito retrivo e conservatore, strenuo difensore dell'ordine costituito e nemico dichiarato di ogni istanza di cambiamento. “Il moralismo – denuncia Banfi - è soprattutto l'alibi di ogni forma

⁴¹² Cantoni R., *Filosofi contemporanei, Introduzione*, cit., p. XIV.

⁴¹³ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 252.

⁴¹⁴ *Ivi*, pp. 292-293.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 293.

– scettica, inerte o interessata che sia – di conservatorismo. Esso permette di non riconoscere la realtà – che è oggi essenzialmente rivoluzionaria – e il suo valore; di rifiutare il consenso a ogni trasformazione, sino a che non siano – in un miracoloso evento proiettato nel futuro – purificate le coscienze umane⁴¹⁶.

Dunque, il moralismo non solo è indifferente alla concreta realtà storico-sociale e si accontenta di professare le sue “buone intenzioni”, ma non si preoccupa neanche di sapere se quelle buone intenzioni si compiano o meno, si realizzino oppure no. “E, poiché non gli interessa quale tipo di mondo si costruisca – nota Pieretti - ma gli è sufficiente che si abbia intenzione di farlo, considera del tutto irrilevante ogni azione diretta a modificare la situazione di fatto⁴¹⁷, legittimando, così, l’inerzia e l’irresponsabilità pratica di fronte alle ingiustizie e ai concreti problemi del mondo, che richiedono, invece, una reale e fattiva presa in carico.

“Affermare la libertà e la giustizia in un mondo di schiavitù e di ingiustizia – avverte Banfi - significa moralmente non un atto di fede di un’anima bella che si ritrae dal mondo, ma la volontà di un’attività concreta per cui questo mondo – dalla sua estrema negatività vissuta e sofferta – devono sorgere libertà e giustizia, come concrete, feconde forme di vita⁴¹⁸.

Bisogna, cioè, non postulare astratte soluzioni, ma impegnarsi concretamente per costruire quelle condizioni oggettive che rendano possibile una moralità capace di incidere profondamente nella vita delle persone e della società, affinché la libertà e la giustizia non siano solo dei vuoti proclami, ma realtà concrete ed operanti. Al contrario, invece, “il moralismo «mira piuttosto a giudicare il mondo che a costruirlo moralmente»: non quale mondo si costruisca importa in realtà, bensì quale mondo s’intenda costruire⁴¹⁹. Come osserva Bertin, le istanze di un realismo etico, come quello banfiano, “valgono a persuadere che non vi può essere riorganizzazione della vita morale se non si ponga su nuove basi il rapporto di individuo e società, eliminando innanzitutto, come vuole il comunismo, le ragioni del conflitto, imposto dall’ordine sociale attuale, tra classi privilegiate e classi sfruttate⁴²⁰.

Infine, il moralismo manca di senso storico e, per questa sua noncuranza nei confronti della dimensione storica, non riesce a cogliere il fatto che i valori e le questioni etiche non fanno parte “di un ordine morale astrattamente statico e universale, che la filosofia contempli ed esponga agli uomini per edificazione e disciplina⁴²¹ ma, in quanto concreti, sono variabili e

⁴¹⁶ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 296.

⁴¹⁷ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., pp. 20-21.

⁴¹⁸ Banfi A., *Moralismo e moralità*, in *L'uomo copernicano*, cit., p. 305.

⁴¹⁹ Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, cit., p. 78.

⁴²⁰ Bertin G.M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., pp. 77-78.

⁴²¹ Banfi A., *Per un razionalismo critico*, cit., p. 39.

suscettibili di cambiamento; la vita morale delle persone, cioè, non ha a che fare con norme e valori già dati ed assoluti, ma si confronta con concreti problemi etici che la vita, in un dato momento, gli pone. Nell'impostazione banfiana delle questioni morali, perciò, osserva Eletti, "all'etica dell'intenzione, statica e legata all'abitudine, s'oppone antitetivamente l'etica costruttiva, dinamica e problematica. Questa (...) spinge la persona a vivere sino in fondo la problematicità della vita morale, a riconoscere la realtà (...) e il suo valore, a considerare senza attenuazioni i problemi, affinché la realtà quale è divenga, assunta con energia e coraggio, generatrice di una moralità concreta, «innestata alla vita», atta alla progressiva formulazione e risoluzione delle questioni umane"⁴²². E se i problemi etici nascono in concrete situazioni storico-esistenziali e non sono, perciò, già date a priori, men che meno a priori possono essere le risposte e le possibili soluzioni a tali questioni, come pretende invece di fare il moralismo. Ed è proprio in virtù di questa concretezza storica delle questioni morali che l'uomo copernicano e, in generale, ogni singola persona, "è chiamato ad essere costruttore di senso in termini sempre rivedibili, provvisori, negoziabili e senza le "rassicuranti garanzie" di un impianto valoriale definito"⁴²³.

Per Banfi il moralismo, al contrario, rappresenta una fuga dalla realtà e dalla storia, è l'etica del disimpegno e dell'alibi, che non si cura di cambiare il mondo e la storia per creare una società più giusta, progressiva, aperta e solidale, ma si limita a constatare la distanza che separa la realtà concreta dal puro ideale, il dichiarato dall'agito. "D'altro lato – continua Banfi – per il moralismo, è affatto secondario ogni azione diretta a modificare la situazione di fatto. Non sono le condizioni economiche, politiche, giuridiche, culturali che abbiano efficacia per riguardo all'ordine morale. La pura onesta intenzione supplisce a tutto"⁴²⁴.

Coerentemente con il suo criticismo, quindi, così come non esiste una visione definitiva, assoluta, e perciò metafisico-dogmatica, della realtà, non esiste neppure una conclusa saggezza, un sistema chiuso e definitivo di norme ideali. Dunque, quel processo di trasformazione radicale del mondo del sapere, iniziato con l'età moderna e che trova il suo vertice alto nella coscienza critica del pensiero contemporaneo, esige e promuove "un altrettanto radicale mutamento del mondo dell'azione e della vita etica, mutamento che solo in quella trasformazione si giustifica e si garantisce universalmente"⁴²⁵.

Ciò detto, e in linea con il suo razionalismo critico che è un "razionalismo del problema (...) è coscienza del problema e non delle soluzioni"⁴²⁶, una moralità costruttiva, aperta e

⁴²²Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, cit., p. 78.

⁴²³ Porcarelli A., *Educazione e politica. Paradigmi pedagogici a confronto*, Milano, Franco Angeli, 2012, p. 56.

⁴²⁴ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 291.

⁴²⁵ *Ivi*, p. 216.

⁴²⁶ Banfi A., *La crisi*, cit., pp. 101-102.

concreta parte dal presupposto che le idee morali non siano delle “soluzioni”, ma “problemi” aperti ed estremamente complessi, che richiedono di essere affrontati con impegno, responsabilità, senso critico e nella chiara consapevolezza che le “questioni etiche” si pongono come possibilità antinomiche, che ci richiamano, come persone e come cittadini, ad operare una scelta ponderata e moralmente significativa. “Il problema morale – ammonisce Banfi - deve rimanere puro e aperto, nella sua infinità, dinanzi alle coscienze perch’esse non credano che una sua soluzione sia l’assoluta soluzione e il suo sfacelo significhi lo sfacelo dello stesso mondo morale”⁴²⁷.

Per cogliere la profondità delle riflessioni banfiane sulla morale basterebbe pensare, solo per fare alcuni esempi, alle attuali questioni bio-etiche, legate ai temi dell’inizio e del fine vita, della ricerca biomedica, dell’ingegneria genetica. Questioni aperte e in continua evoluzione, che ci chiamano in causa come persone, come cittadini e come società e che non possono essere risolte appellandosi a principi ideologici o a valori ideali, ma richiedono una profonda riflessione e un confronto aperto e scevro da ogni pregiudizio. “La vita morale – ci ricorda Banfi – è un processo che si svolge all’interno della realtà stessa, attraverso tensioni e conflitti in una discontinuità ricca di esperienze; vi apre le vie del proprio sviluppo secondo un equilibrio instabile sempre, ma sempre vivente e concreto; vi costituisce un mondo di più o meno ampia armonicità, aperto sempre e in continuo processo”⁴²⁸.

Etica costruttiva⁴²⁹ e storicamente determinata, dunque, quella banfiana, etica dell’impegno e della partecipazione e non della contemplazione di un ordine ideale, perché “gli ideali e i valori nascono e vivono non sul piano d’una astratta teoria, ma all’interno della vita, e in tanto valgono in quanto sono fecondi e produttivi”⁴³⁰.

La moralità è, dunque, *in primis* partecipazione, “con una propria originalità e responsabilità personale, all’opera collettiva di costruzione sociale” di un mondo migliore e universalmente libero: una partecipazione che si traduce in lotta contro “le strutture sociali che si oppongono all’uso fecondo della ragione e della tecnica nella costruzione di un’universale realtà umana”⁴³¹. Nel condurre la sua lotta, però, l’uomo che agisce eticamente non può fare riferimento a nessuna struttura metafisica di valori che garantisca e giustifichi le sue scelte e le sue azioni, ma deve fare affidamento esclusivamente sul suo impegno e sulla propria responsabilità.

⁴²⁷ Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 305.

⁴²⁸ *Ivi*, p. 304.

⁴²⁹ “La moralità – scrive Banfi - è costruzione di un mondo: del mondo umano nella sua libertà spirituale (...) Nessun pregiudizio è peggiore – e proprio di una civiltà di privilegio senza più energia - che quello di un ordine morale astrattamente statico e universale, che la filosofia contempra ed esponga agli uomini per edificazione e disciplina”

⁴³⁰ Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 252.

⁴³¹ *Ivi*, p. 319.

La responsabilità nasce dal sentirsi parte in causa, dalla consapevolezza di far parte di una realtà e di un'umanità che si struttura e si ridefinisce anche in funzione della nostra presenza e della nostra attività. "Io sono responsabile di ciò che faccio – scrive Banfi - perché in tal fare costruisco me stesso e il mondo degli uomini; sono responsabile di fronte a me e agli altri, di fronte a quella coscienza civile e umana che, in forme diverse, continuamente è in noi presente e attiva. La responsabilità è proprio questa immanente coscienza attiva della costruzione della realtà umana"⁴³².

Dunque, il tema dell'impegno e della responsabilità personale sembra rimandare, in termini prospettici, a quello della corresponsabilità, intesa come partecipazione solidale e costruzione comune, anche se non necessariamente armonica, della realtà umana, e "che è un elemento fondamentale costruttivo del mondo morale"⁴³³. Una tale istanza, perciò, impone alla singola persona di non "chiudersi in una sorta di egoismo irresponsabile, ma assumere le proprie responsabilità sociale e civili"⁴³⁴, impone, cioè, alla singola persona di aprirsi all'altro, al noi, a un noi che, al limite, rimanda e racchiude l'umanità intera.

Siffatto impegno etico, complementare a quello teoretico, trova il suo momento di realizzazione sul piano del lavoro, inteso come un fare tecnicamente esperto ed eticamente orientato. La moralità, infatti, non è contemplazione di un ipotetico mondo morale, ma costruzione di un mondo morale, non è giudizio ma costruttività, e la "sua attualità vera sta per ciò nel lavoro, nel lavoro in quanto umano, cioè nella coscienza scientifico-tecnica e storico-etica che l'accompagna, nella responsabilità, serietà e concretezza ch'esso determina, nella collaborazione ch'esso esige, nella sua fecondità e nel frutto comune che esso produce, nell'umana soddisfazione, nel godimento fresco e pieno cui tale frutto dà origine"⁴³⁵.

Il lavoro, nell'accezione banfiana, assume perciò un ruolo centrale sia sul piano individuale che su quello sociale, nel senso che il lavoro rappresenta il processo di autorealizzazione⁴³⁶ della persona all'interno della società. "Il valore sociale del lavoro – osserva Porcarelli – (...) si collega alla cultura marxista, ma rappresenta anche la traduzione sul piano sociale della dimensione etica di una pedagogia dell'impegno: se l'uomo, a livello individuale, costruisce gli orizzonti di senso della propria esistenza personale attraverso il concreto e fattivo

⁴³² Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 366.

⁴³³ *Ivi*, p. 252.

⁴³⁴ Porcarelli A., *Educazione e politica. Paradigmi pedagogici a confronto*, cit., p. 52.

⁴³⁵ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 306.

⁴³⁶ È opportuno segnalare, però, che quando parla del lavoro come processo di autorealizzazione personale, Banfi si riferisce, marxianamente, ad un lavoro liberato da ogni forma di alienazione.

impegno etico, a livello sociale realizza la stessa istanza attraverso un *impegno sociale* visibile e strutturato, di cui il lavoro rappresenta la realizzazione più evidente⁴³⁷.

Arrivati a questo punto nell'analisi, rimane da affrontare un'ultima ma cruciale questione. Se l'impostazione critica del pensiero non è e non vuole essere edificante e non ha, dunque, né idee, né valori e norme di saggezza da imporre e, anzi, "vede in questa pretesa la più strana e pericolosa albagia dottrinale"⁴³⁸, si pone allora il problema di come sia possibile garantire la dimensione etica nella sua concretezza e nella sua universalità. Detto in altri termini, cioè, è possibile garantire la validità dell'impegno etico senza fare riferimento a norme e valori ideali e astratti, sottraendolo però, al contempo, all'arbitrio individuale e al relativismo scettico? A ben guardare, sebbene posta ad un altro livello d'indagine, si tratta della stessa questione che già si era presentata sul piano teoretico-conoscitivo. Se, in quel caso, la questione riguardava la possibilità di tenere insieme la concretezza del piano dell'esperienza e l'universalità del piano di ragione, ora si trattava di determinare un piano etico che non fosse né ancorato ad una fissa realtà sociale, così come avviene per l'etica organica, né rappresentasse una fuga dalla concretezza storica verso il regno degli universali e astratti ideali.

La soluzione, per Banfi, risiede nel materialismo storico e nell'etica marxista, l'unica in grado di superare "l'opposizione tra relativismo scettico, in cui giudizio e ragione sono perennemente travolti, e moralismo astratto, che valuta i fatti con criteri generici, fuori del processo storico"; l'unica in grado di superare "l'antitesi tra etica *organica* (propria di una civiltà «chiusa») ed etica dell'*ideale*"⁴³⁹. Il marxismo, infatti, in quanto storicismo critico e radicale, colloca l'uomo all'interno della dialettica storica e lo richiama al suo impegno pratico; e proprio perché "restituisce l'uomo alla sua realtà storica, garantisce il valore e il problema della sua eticità concreta"⁴⁴⁰. L'universalità del piano etico si pone, quindi, non come un *a quo*, predeterminato e astratto, che si impone alle persone, obbligandole a conformarsi, fino quasi a plasmarsi, su delle presunte norme e valori assoluti, ma come un *ad quem* ideale e regolativo, la cui validità risiede nella sua "efficacia storica a costruire una concreta universalità e la coscienza che vi corrisponde; consiste insomma nella sua infinita fecondità pratica garantita da un'illimitata libertà teoretica di fronte a ogni presupposto che limiti e falsi la coscienza del reale"⁴⁴¹. L'universalità dell'etica banfiana rappresenta, dunque, un principio regolativo, un riferimento mobile rispetto al quale l'uomo copernicano, in quanto

⁴³⁷ Porcarelli A., *Educazione e politica. Paradigmi pedagogici a confronto*, cit., p. 61.

⁴³⁸ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 252.

⁴³⁹ Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 79

⁴⁴⁰ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 339.

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 402.

costruttore di un mondo di eticità e di umanità, direziona il suo impegno e la sua responsabilità, cercando di risolvere, in una situazione storica concreta e determinata, la questione centrale di qualsiasi impegno etico, ossia il problema della convergenza “della libertà ideale della persona e dell’ideale armonia della società; in altre parole il problema dell’umanità”⁴⁴².

L’etica banfiana, dunque, corrisponde in pieno con l’etica marxista, che risponde “per il suo principio dinamico, collettivo e rivoluzionario, alle esigenze etiche della ragione. Essa non implica, infatti, una visione speculativa del mondo come non la implica l’etica della ragione: è un’etica storicista, nel senso che non pretende, come invece pretende ogni ideologia di élite, a un’astratta validità assoluta, ma corrisponde alla concreta coscienza che gli uomini hanno di sé nella storia”⁴⁴³.

Il marxismo, cioè, con il suo umanesimo storico e la sua coscienza realistico-dialettica, rappresenta la possibilità di realizzare una nuova sintesi etico-sociale concreta e progressiva e consente di completare, sul piano pragmatico, quel percorso di liberazione da ogni struttura mitico-metafisica a cui il razionalismo critico aveva dato inizio sul piano teoretico.

“La connessione tra il momento razionalista e quello marxista – scrive perciò Bertin – si precisò in un piano che fu effettivamente (...) nella persuasione di Banfi, un piano di effettiva e reciproca congruenza, per cui il razionalismo critico vale come filosofia del materialismo marxista e il materialismo marxista come realtà etica, traduzione politica (*umanità*) del razionalismo critico (...) L’uno è il presupposto teoretico, l’altro il complemento pragmatico di una identica esigenza etica, che trova nel principio di ragione il momento di *verità*, nel principio di rivoluzione il momento di *attualità*”⁴⁴⁴.

Storicismo radicale e concreto e razionalismo critico si pongono, quindi, su un piano di complementarità dialettica, nel senso che solo il primo consente al pensiero critico una fondazione sociale e un’efficacia sul piano pragmatico, mentre il razionalismo critico garantisce il materialismo storico sul piano dell’analisi e della ricerca teoretica e lo rende immune da qualsiasi deriva di natura dogmatica.

Una conferma esplicita, in tal senso, ce la fornisce lo stesso Banfi. Il marxismo, in quanto dimensione del sapere storico-pragmatico, “è la negazione estrema di ogni ideologia valutativa, la distruzione delle ultime tendenze metafisiche, degli ultimi sforzi di un’ideale

⁴⁴² Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 300.

⁴⁴³ Bertin G.M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 78.

⁴⁴⁴ Bertin G. M., *Il pensiero etico sociale di A. Banfi nella fase marxista*, estratto dalla Rivista di Filosofia, volume XLIX-n° 3, luglio 1958, p. 425.

saggezza. È dunque conferma e compimento di un atteggiamento radicalmente critico del pensiero. Questo trova in quello chiarito e precisato il momento della concretezza e della responsabilità dell'azione e definito il piano di precisa finalità storica dove tecnica e normatività acquistano determinatezza e vivo senso umano. Ma, a sua volta, quello – lo storicismo marxista – trova nella posizione critica del pensiero speculativo la giustificazione della sua libertà ed efficacia ed insieme la trama della potenzialità dinamica dell'esperienza e dei rapporti che ne connettono i piani, le direzioni e gli aspetti, in cui ha luogo e possibilità di sviluppo la stessa realtà pragmatica che il marxismo definisce e in cui opera. Perciò, se il pensiero in senso dogmatico è l'orizzonte finito di verità e di valori in cui si garantisce la struttura gerarchica di una società chiusa, il pensiero in senso critico è l'orizzonte infinito e aperto di verità in cui una società umana crea liberamente il proprio mondo di realtà e di valori”⁴⁴⁵.

E ancora: “Il postulato teoretico del materialismo storico e della concezione etica che ne sgorga, corrisponde al risultato del razionalismo critico, in cui lo sviluppo del sapere moderno si eleva a piena coscienza. E, d'altra parte, questo trova nell'eticità storicamente costruttiva che corrisponde al materialismo storico, la risposta al problema etico, immune da anticipazioni metafisiche e da riduzioni astrattamente dogmatiche, ch'esso ci ha posto. Le due correnti speculativa e pratica si ritrovano così in quella che è veramente la conquista dell'uomo, nella sua concreta storicità, nella sua capacità costruttiva, nella sua realtà sociale”⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., pp. 92-93.

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 343.

Educazione, società e politica.

Banfi ha sempre prestato un'attenzione particolare al tema dell'educazione e, in via preliminare, potremmo dire che proprio la questione/problematica educativa rappresenta il punto di snodo e, al contempo, di interconnessione tra il suo impegno teoretico e quello politico-sociale. Il suo impegno in campo educativo è ben visibile non solo nei suoi studi e nelle riflessioni più squisitamente pedagogiche, come la monografia su *Pestalozzi*⁴⁴⁷, il *Sommario di storia della Pedagogia*⁴⁴⁸, il saggio *Le correnti della pedagogia contemporanea tedesca e il problema di una teoria filosofica dell'educazione*⁴⁴⁹, ma innerva la sua intera elaborazione teorica. Come ci ricorda Bertin, infatti, gli stessi *Principi di una teoria della Ragione* (summa della sua elaborazione teoretica e atto di nascita del suo razionalismo critico) “ebbero origine dall'esigenza di dare una fondazione filosofica agli studi pedagogici”⁴⁵⁰.

Il suo interesse per le questioni educative, però, non è testimoniato solo dalle opere prettamente teoretiche, ma anche dagli interventi e dagli scritti attraverso cui, a partire dal secondo dopoguerra e in qualità di Senatore della neonata Repubblica, ha preso posizione in merito alle principali questioni dell'educazione e della pedagogia in Italia e in Europa, come pure riguardo ai vari temi connessi alla riforma della scuola (Tali scritti e i suoi interventi al Senato nella discussione sul bilancio della Pubblica Istruzione sono raccolti nel volume “*Scuola e società*”⁴⁵¹).

Contrariamente a quanto fatto da Gentile, che aveva ricondotto la pedagogia nell'alveo del pensiero filosofico, Banfi rivendica l'autonomia della realtà e della riflessione pedagogica, riconoscendone la peculiarità dei problemi e la specificità dei suoi campi di ricerca. La pedagogia, esorta Banfi, “cessi dal far la cenerentola in casa della filosofia. Ha diritto a far casa propria, ché, senza pretesa di astratta scientificità, ha i suoi problemi e i suoi campi di ricerca”⁴⁵².

Allo stesso tempo, però, ritiene che l'esperienza educativa sia parte della più ampia esperienza socio-culturale e che presenti, quindi, quegli stessi indici di problematicità e quell'apertura alla dimensione storica, che caratterizzano l'esperienza in generale.

Coerentemente con tale consapevolezza, perciò, Banfi utilizza lo stesso impianto metodologico, emerso nei *Principi di una teoria della ragione*, per indagare la ricca e

⁴⁴⁷ Banfi A., *Pestalozzi*, Firenze, Vallecchi, 1929.

⁴⁴⁸ Banfi A., *Sommario di storia della pedagogia*, Milano, Mondadori, 1931.

⁴⁴⁹ Banfi A., *Le correnti della pedagogia contemporanea tedesca e il problema di una teoria filosofica dell'educazione*, Levana, 1924, ora in Bertin G. M.-Sichirolo L., (a cura di), *Pedagogia e filosofia dell'educazione*, Reggio Emilia, Istituto Antonio Banfi, 1986.

⁴⁵⁰ Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., pp. 87-88.

⁴⁵¹ Banfi A., *Scuola e società*, Roma, Editori Riuniti, 1958.

⁴⁵² *Ivi*, p. 34.

complessa fenomenologia della realtà educativa. Egli, cioè, ritiene legittima “la possibilità di applicare anche all’analisi dell’esperienza educativa la metodologia trascendentale-fenomenologica (apparsa nella *Teoria della Ragione* valido strumento per lo studio dell’esperienza culturale in tutte le sue forme) e di compiere quella distinzione tra filosofia dell’educazione e pedagogia pratica che egli ritiene essenziale alla purezza e al rigore della teoria e all’elasticità e concretezza della pratica”⁴⁵³.

Una tale impostazione consente a Banfi di chiarire e dipanare la problematicità dell’esperienza educativa in direzione trascendentale e antidogmatica, cioè di tenere insieme dialetticamente l’idealità, puramente regolativa e metodologica, dell’indagine educativa e la ricchezza fenomenologica dei vari sistemi pedagogici, quale è data riscontrare sul piano della concretezza storico-sociale: da un lato, quindi, l’universalità della dimensione filosofica dell’educazione (idea trascendentale), dall’altro il rilievo della pluralità e relatività delle concrete organizzazioni/istituzioni/forme educative⁴⁵⁴.

La prospettiva banfiana, quindi, distingue nettamente il ruolo e la funzione della filosofia dell’educazione dai compiti che la pedagogia pratica e normativa è chiamata ad assolvere in una determinata società/cultura. Tale distinzione, è bene sottolineare, ha valore metodologico e non dogmatico (vale cioè come ipotesi di lavoro e non in termini assoluti) ed è dettata dalla necessità di riuscire a cogliere e comprendere, da parte della filosofia dell’educazione, il piano universale dell’esperienza educativa, la sua interna legge di sviluppo. Ciò significa che la filosofia dell’educazione deve operare una sorta di *epochè* fenomenologica, una messa in parentesi dei diversi sistemi educativi presenti e operanti nelle varie società e culture. “Senza tale «messa tra parentesi» - avverte infatti Bertin - non è possibile che la filosofia dell’educazione assolva l’istanza di una comprensione dell’esperienza educativa nella universalità delle varie implicazioni assiologiche, pregiudicata come essa sarebbe dalle implicazioni proprie delle norme accettate, funzioni di una cultura e di una civiltà determinata. Infatti, soltanto procedendo al di là di ogni determinazione reale o fenomenologica dell’educazione e di ogni sintesi parziale di carattere pratico-normativo, è possibile ricavare la legge unitaria dominante l’esperienza educativa, intesa nella molteplicità dei suoi aspetti soggettivi e oggettivi, positivi e negativi, nella loro tensione e irriducibilità, nella loro mai conclusa problematicità, nei loro rapporti con le altre forme della cultura, ecc., e cioè, in generale, nella varietà e complessità di suoi aspetti

⁴⁵³ Bertin G. M., *L’idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 109.

⁴⁵⁴ Scrive Bertin al riguardo: “Una filosofia dell’educazione che voglia distinguere l’universalità trascendentale dell’idea educativa dalla relatività delle sue realizzazioni storiche”. (*Ivi*, p. 150).

*fenomenologici*⁴⁵⁵. Banfi, dunque, non nega la possibilità o, per meglio dire, la necessità di una pedagogia pratico-normativa, semplicemente si limita ad evidenziarne il condizionamento storico-sociale e, quindi, l'intrinseca parzialità e relatività delle sue determinazioni/posizioni.

Vediamo ora quali sono i compiti che sono chiamati a svolgere, ognuno nel proprio ambito di competenza e responsabilità, la filosofia dell'educazione e la pedagogia pratico-normativa.

La filosofia dell'educazione, così come delineata da Banfi, risponde all'esigenza di autonomia della ragione critica e si serve del suo stesso impianto metodologico, frutto dell'azione sinergica tra momento dialettico, istanza trascendentale e rilievo fenomenologico. Dopo aver rivendicato, come visto, l'autonomia dell'esperienza educativa, il primo compito che la filosofia dell'educazione è chiamata ad assolvere è dare rilievo ed evidenza a quella problematicità strutturale del momento educativo, definita come integrazione, parziale, dialettica e sempre relativa, tra il momento dell'individualità determinata e l'universalità socioculturale. L'esperienza educativa, infatti, "nella concretezza delle sue forme (...), costituisce il piano in cui si incontrano (o si scontrano o divergono) due esigenze antitetiche che eternamente si rifrangono nel processo formativo della personalità: l'esigenza di affermazione del momento dell'individualità (intesa come spontaneità o volontà o in altra maniera) e l'esigenza di affermazione del momento di universalità, rappresentata dall'orizzonte socio-culturale in cui la personalità vive e dalle varie scale di valori collegati a tale orizzonte"⁴⁵⁶. Questo significa che, nella prospettiva banfiana, la vita personale, considerata nella concretezza dei suoi rapporti, nel suo processo di formazione e di sviluppo, presenta una struttura dialettica e dinamica, che continuamente trascende se stessa e le sue forme determinate. "La persona – scrive Banfi – non può mai essere concepita a sé, ma solo intrinseca a una realtà in cui vive, nell'ambito di un'umanità a cui partecipa" e, sebbene le relazioni che instaura con tali contesti possono, "volta per volta stabilizzarsi", esse "hanno una essenziale natura dinamica"⁴⁵⁷. Se la personalità, come visto, è sintesi dinamica tra le istanze individuali e l'universalità socio-culturale, viene da sé che non è possibile ipotizzare alcun modello pedagogico che possa realizzare sintesi esaustive ed assolute dell'esperienza educativa. Il valore e la specificità del momento dialettico, osserva Frabboni, risiede proprio nella sua capacità di documentare e denunciare "l'inadeguatezza dei modelli pedagogici che disegnano e proclamano sintesi esaustive,

⁴⁵⁵ Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 91.

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 155.

⁴⁵⁷ Banfi A., *L'uomo copernicano*, cit., p. 366.

oggettive e assolute della vita educativa”⁴⁵⁸. Tale osservazione ci conduce direttamente al secondo compito che la filosofia dell’educazione è chiamata ad adempiere, ossia la determinazione della problematicità educativa all’interno della legge trascendentale del suo processo. Tale momento non mira a definire il contenuto dell’educazione, ma a determinare un criterio (idea-regolativa, idea-limite) che permetta di comprendere e chiarire il vasto e complesso campo dell’esperienza educativa e, al contempo, a delinearne le possibilità di sviluppo. “La trascendentalità – osserva Frabboni – introduce un approccio antinomico nella ricognizione della vita educativa” e viene a rappresentare “l’idea-limite metodologicamente più comprensiva per una teorizzazione dell’educazione”⁴⁵⁹. Il trascendentale si fonda e agisce all’interno della stessa problematicità dell’esperienza educativa, intesa come polarità intrascendibile “tra l’unitaria spontaneità personale e la dinamica complessità strutturale del mondo di cultura”⁴⁶⁰ e guarda, prospetticamente, ad una sintesi, ad un’integrazione razionale che, pur non realizzandosi mai compiutamente, consente di superare le parzialità dei vari sistemi pedagogici e di estendere e approfondire il campo dell’esperienza educativa. Questo significa, in altre parole, che non si può, in alcun modo, presupporre la sovrapposibilità tra il piano trascendentale dell’esperienza educativa (il suo piano formale e regolativo, di pertinenza della filosofia dell’educazione) e quello dei concreti ed effettivi sistemi pedagogici, così come essi si realizzano all’interno di un determinato contesto storico-sociale (è questo il piano della concretezza e della relatività empirico-pragmatica, di competenza della pedagogia normativa). Tenere fermo lo “scarto” tra questi due livelli di analisi significa garantire all’impegno pedagogico un approccio decisamente antidogmatico, evitando il rischio di considerare come assolutamente validi i vari sistemi pedagogici che, invece, hanno una validità relativa al contesto storico-sociale e culturale in cui si sono realizzati.

Come ci ricorda, infatti, Bertin, una delle prerogative della filosofia dell’educazione è proprio quella “di chiarire, all’interno di una determinata scelta educativa costituitasi in dottrina o orientamento pedagogico, il significato dei suoi presupposti etico-culturali, e cioè la finalità o il sistema di finalità (la formazione del *civis* o dell’*homo religiosus*, dell’individualista o dell’uomo sociale), l’*idea* in funzione della quale essa intenda risolvere la problematica educativa”⁴⁶¹.

⁴⁵⁸ Frabboni F., *Fare scuola con la riforma*, Torino, UTET, 2005, p. 41.

⁴⁵⁹ *Ibidem*.

⁴⁶⁰ Banfi A., *Dell’educazione*, in Bertin G. M., (a cura di), *La problematicità dell’educazione e il pensiero pedagogico*, Firenze, La Nuova Italia, 1961, p. 36.

⁴⁶¹ Bertin, *L’idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., pp. 161-162.

Il principio/legge trascendentale, dunque, garantendo l'impegno educativo da qualsiasi deriva dogmatica, fonda la piena e ampia libertà della conoscenza (scientifica, educativa, filosofica) e, con essa, dell'azione e dei processi educativi: affrancati, da un lato, dalle sabbie mobili dell'apriorismo dogmatico, che immobilizza in un astratto, necessario ed eterno presente la vita delle persone e delle comunità e, dall'altro, da quell'empirismo, che riduce, inevitabilmente, l'orizzonte esistenziale e conoscitivo.

Il rilievo fenomenologico della filosofia dell'educazione, infine, si pone come impegno a riconoscere l'attualità della legge trascendentale (sintesi correlativa tra momento individuale e piano universale dell'orizzonte socio-culturale) all'interno dei vari contesti educativi/sistemi pedagogici: rappresenta, cioè, la "presa di coscienza critica della complessità e multidimensionalità dell'esperienza educativa"⁴⁶². L'analisi e la comprensione della concreta esperienza educativa, però, non può essere intesa come semplice deduzione degli aspetti oggettivi e concreti dell'educazione dalla pura idea educativa. Tale ipotesi è chiaramente esclusa da Banfi ed è in netto contrasto con il suo razionalismo critico, perché, da un lato, pregiudicherebbe la ricchezza e la complessità della concreta esperienza educativa e dei vari sistemi pedagogici, obbligandoli a conformarsi (ma senza mai riuscirci) all'idea educativa e, dall'altro, verrebbe meno la stessa funzione critico-regolativa della ragione pedagogica, ridotta a vuoto e astratto esercizio teoreticistico. La filosofia dell'educazione, quindi, non è e non deve essere edificante, cioè non deve indicare alle persone (educatori ed educanti) norme e valori assoluti che, in quanto tali sarebbero astratti e frutto di una posizione dogmatica del pensiero, ma illuminare la problematicità dell'esperienza educativa, chiarire i suoi problemi e individuare la legge trascendentale del suo processo (cioè quella relazione dialettica e mai conclusa tra individuo e società). Così come abbiamo visto a proposito della problematica gnoseologica, esiste e sempre esisterà uno scarto tra piano trascendentale dell'educazione e dimensione pragmatica della pedagogia, in tutta la sua varietà e ricchezza fenomenologica.

Una filosofia dell'educazione così delineata (dialettica, trascendentale e fenomenologica) risponde in pieno alle esigenze critiche della ragione e rappresenta il momento più propriamente riflessivo dell'impegno educativo, rispetto ad una pedagogia pratico-normativa che è, invece, chiamata a prendere posizione di fronte ai problemi, reali e concreti, che i vari contesti storico-sociali e culturali pongono.

Ciò non vuol dire, però, che la pedagogia pratico-normativa sia priva di qualsivoglia capacità critica. Il suo livello di criticità dipende dalla sua attitudine, più o meno sviluppata, a

⁴⁶² Frabboni F., *Fare scuola con la riforma*, cit., p. 41.

confrontarsi e a integrarsi con la dimensione teoretica dell'educazione, e dal grado di consapevolezza acquisita riguardo "alla relatività delle proprie posizioni di fronte alla pura idealità dell'esigenza educativa"⁴⁶³.

Come ci ricorda Baldacci, "Il rapporto teoria-prassi rappresenta uno dei nodi cruciali dell'epistemologia pedagogica"⁴⁶⁴: un rapporto che "si configura come una unità necessaria" e dialettica e tal punto decisivo che "se tale unità viene spezzata la pedagogia è destinata ad andare alla deriva, sia nel senso di una deriva teoreticistica che in quello di una deriva empirista"⁴⁶⁵.

La pedagogia, quindi, per caratterizzarsi in senso critico, deve essere in grado di tenere insieme, dialetticamente, il *momento teoretico* (che funge da argine a possibili derive dogmatiche e consente, al contempo, di chiarire/comprendere la problematica educativa nel suo infinito sviluppo storico e nella complessità dei suoi aspetti) e il *momento pragmatico* (che libera l'azione pedagogica da una funzione puramente adattiva e le consente di intervenire nella e sulla realtà, trasformandola in direzione del possibile). Una pedagogia critica, così intesa, trova il suo centro di irraggiamento in quel concetto di *praxis*, così come delineato da Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, che consente sì di riconoscere i condizionamenti che il contesto storico-sociale e culturale esercita sulle persone e sull'azione educativa, ma al contempo ammette e "porta a vedere le circostanze stesse dell'agire educativo come modificabili («l'educatore stesso deve essere educato», scrive Marx nella Tesi n. 3, intendendo con "educatore" l'ambiente umano), benché non a piacimento, conferendo al senso pratico (che innerva necessariamente qualsiasi prassi) un significato diverso, di correlato tattico di una visione strategica delle cose"⁴⁶⁶. Come ci ricorda lo stesso Banfi: "La verità del marxismo non è verità contemplativa, è verità operativa; e non solo nel senso ch'essa è guida e luce all'azione, ma nel senso che non è data nella sua integralità e fecondità se non all'interno e in funzione dell'azione"⁴⁶⁷.

Come abbiamo avuto modo di vedere, per Banfi, il più tipico aspetto della crisi della cultura borghese è rappresentato dalla scissione tra teoria e prassi, una crisi che può trovare risoluzione solo nella nuova e radicale sintesi che il marxismo introduce, "in cui il momento teoretico e pratico dialetticamente si connettono e si illuminano concretandosi a vicenda"⁴⁶⁸.

⁴⁶³ Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., p. 110.

⁴⁶⁴ Baldacci M., *Teoria, prassi e "modello" in pedagogia*, in *Education sciences & society*, Vol. 1, No 1, 2010, p. 65.

⁴⁶⁵ Baldacci M., *La prassi educativa*, in Baldacci M.-Colicchi E. (a cura di), *Teoria e prassi in pedagogia*, Roma, Carocci, 2016, p. 56.

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 49.

⁴⁶⁷ Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, cit., p. 195.

⁴⁶⁸ Banfi, *Discorso sulla nuova filosofia*, in *L'uomo copernicano*, cit., p. 236.

Proviamo a vedere ora, brevemente, cosa si determinerebbe e a cosa andremmo incontro qualora si spezzasse quel legame virtuoso, quell'integrazione dialettica tra teoria e prassi, tra filosofia dell'educazione e pedagogia pratico-normativa.

Una filosofia dell'educazione (teoria) sganciata da una pedagogia pratico-normativa (prassi), ovvero "senza relazione con i problemi delle pratiche educative", non sarebbe in grado di affrontare le questioni e i problemi concreti di un determinato contesto storico-sociale e sarebbe votata all'inconcludenza, risultando "astratta e inefficace"⁴⁶⁹: si ridurrebbe, cioè, a vuoto e sterile teoreticismo, un esercizio di stile privo di qualsiasi funzione sociale e senza alcuna possibilità/capacità di incidere sulla realtà.

Le conseguenze che scaturirebbero, invece, da una prassi educativa priva di qualsiasi fondamento filosofico, sarebbero ben più complesse e potenzialmente infinite, ma tutte, in ogni caso, in grado di produrre effetti reali e concreti sulla vita delle persone e delle comunità. In primo luogo, sottolinea Baldacci, "una prassi che si esaurisce nel far fronte in maniera immediata a tali problemi, senza lumi teorici, rischia di vagare nel buio, di andare per tentativi"⁴⁷⁰. Inoltre, dal momento che la pedagogia, come ci ricordano Banfi e Bertin, è chiamata ad indicare i *mezzi* per raggiungere determinati *fini*, ma che è compito della filosofia dell'educazione riflettere sui fini dell'educazione e prospettare alla pedagogia possibili orizzonti di senso, è chiaro che disgiungere la prassi educativa dalla riflessione teorica produrrebbe l'autonomizzazione dei *mezzi* rispetto ai *fini*, con la conseguente fuoriuscita di quest'ultimi dall'ambito di competenza della riflessione educativa. Con un certo grado di approssimazione, potremmo dire che la ragione pedagogica, da "ragione critica", cioè chiamata a interrogarsi sui fini di qualsiasi azione sociale, si ridurrebbe a mera "ragione strumentale", pura e semplice tecnica pedagogica che, una volta fissati i fini (ma da chi? Dal potere politico? Da quello religioso? Da quello economico?) si preoccuperà di indicare i mezzi atti a realizzarli. In tal caso, la pedagogia rinunciarebbe completamente ad ogni spazio di autonomia e si ridurrebbe a semplice strumento di legittimazione dei modelli sociali e culturali dominanti, chiamata a svolgere una funzione puramente adattiva, che mal si concilia con il senso profondo e distintivo dell'*impegno* educativo. La pedagogia, infatti, come ci ricorda Fabbroni, "è sempre una scelta intenzionata in qualche direzione. Chiamata a decidere quale senso dare alla storia, alla società, alla cultura"⁴⁷¹: una *scelta* che, spezzati i legami con una filosofia dell'educazione in grado di delineare possibili orizzonti di senso,

⁴⁶⁹ Baldacci M., *Teoria, prassi e "modello" in pedagogia*, cit., p. 65.

⁴⁷⁰ *Ibidem*

⁴⁷¹ Fabbroni F., *Il problematicismo in pedagogia e didattica*, cit., p. 58.

si ridurrebbe ad una semplice opzione strumentale. La stessa *responsabilità* educativa, inoltre, strettamente connessa con il tema della scelta (ogni scelta presuppone una responsabilità), verrebbe circoscritta al solito ambito degli strumenti, tralasciando qualsiasi riflessione in merito ai fini che quegli strumenti cercano di perseguire. Quanto appena indicato è proprio ciò che, purtroppo, sta accadendo nella nostra attuale società, in cui il sistema educativo, accentuando la sua curvatura economicista, tende a silenziare quell'istanza critico-riflessiva propria della filosofia dell'educazione e a privilegiare una visione didatticistica e strumentalistica del fare pedagogico. Senza dubbio, la pedagogia ha colto l'invito di Banfi a smetterla di far la cenerentola in casa della filosofia ma, ironia della sorte, lo ha fatto non per rivendicare specifici problemi e percorsi di ricerca, come le parole di Banfi esplicitamente indicavano, ma solo per cambiare dimora e vestire i panni di semplice ancella al servizio del potere economico: una deriva strumentalistica della ragione pedagogica, che non promette nulla di buono, sia per le persone che per la comunità umana. Per evidenziare i rischi a cui ci espone una ragione ridotta a semplice ragione strumentale mi servirò di un caso estremo, ma tragicamente e storicamente reale. Il riferimento è alla figura di Adolf Eichmann, militare e funzionario del regime nazista, considerato uno dei principali artefici, sul piano organizzativo e operativo, dello sterminio degli ebrei durante la seconda guerra mondiale. Se valutiamo l'opera di sterminio messa in atto da Eichmann dal punto di vista di una ragione critica (una ragione critica è sempre eticamente connotata), non esiste alcun alibi che possa attenuare le sue responsabilità e ciò che emerge è solo l'orrore e la violenza che la sua azione ha prodotto. Ma se noi valutiamo quello stesso fatto attraverso il punto di vista della ragione strumentale, cioè tralasciando la riflessione riguardo ai fini per cui quell'azione è stata compiuta, non si può non convenire che la sua azione è stata estremamente efficace. Se l'obiettivo (il fine) era uccidere quanti più ebrei possibile, Eichmann, dal punto di vista tecnico-strumentale, ha certamente raggiunto il suo obiettivo. Con le debite e dovute proporzioni (per quanto aberrante, infatti, l'ideologia del profitto portata avanti dal capitale non è certo assimilabile all'ideologia di morte del nazismo) è lo stesso rischio a cui oggi è esposta la pedagogia. Reciso il suo legame virtuoso, e reciprocamente fecondante, con la riflessione filosofico-educativa, la pedagogia è destinata a ridursi a vuoto, se non pericoloso, didatticismo: disciplina delle tecniche e degli strumenti e non anche dei fini. A tale proposito, occorre ricordare che qualsiasi strumento/tecnica/tecnologia, che in linea teorica possiamo considerare neutro, nella vita concreta e reale non è e non può mai essere neutrale. Qualsiasi strumento nasce ed agisce in funzione di un determinato fine ed è il fine che definisce lo strumento: uno strumento

senza fine non esiste. Richiamando la nota indicazione di Wittgenstein “il linguaggio è l’uso che ne fai”, lo stesso può dirsi di qualsiasi strumento/tecnica/tecnologia di cui ci serviamo, compresi i dispositivi pedagogici.

Di fronte a tale tendenza, perciò, la pedagogia, se non vuole ridursi a semplice strumento di potere e del potere, ma porsi come strumento di rinnovamento delle strutture/forme della società attuale e come reale veicolo di emancipazione, così come indicato da Bertin e dal problematicismo pedagogico, deve porsi come istanza critico-trasformativa, riappropriandosi della sua dimensione etico-assiologica e assumendosi la responsabilità di definire ciò che è degno di essere perseguito e ciò che, invece, non lo è. La pedagogia, dunque, è chiamata all’*impegno* e alla *responsabilità* delle *scelte* da compiere: un impegno che si dispiega all’interno di un orizzonte privo di scelte obbligate e/o di alternative prive di qualsiasi causalità. Ciò significa che l’impegno educativo, nel tentare di risolvere i problemi e le questioni emergenti, non può disporre di un sistema di norme/valori predefiniti e garantiti, ma deve esso stesso costruirli, ricavando dall’analisi del contesto reale quelle indicazioni che possono guidarlo nella scelta.

Compito di una pedagogia critica “è di dare *orizzonte* e *meta* alle teorie dell’educazione intese come paradigmi ermeneutico/progettuali (sistemi di ipotesi, non di certezze) tramite i quali possono essere connessi e ordinati - secondo una tensione prospettica che ne assicuri coerenza e organicità – i molteplici aspetti della vita quotidiana”⁴⁷². Un impegno pedagogico che sappia sottrarsi sia alla *causalità*, cioè alle scelte necessarie e determinate, sia alla *casualità*, cioè alle scelte prive di sguardo prospettico e legate alle contingenze e alle mode del momento e sappia collocarsi all’interno dei vasti e imprevedibili orizzonti del possibile e della progettazione esistenziale: “aperti alla *vita quotidiana*, orientati verso il *futuro*, sempre e comunque oltre la *siepe della contingenza*”⁴⁷³. Una Pedagogia che, in quanto dispositivo euristico, possa “disporre di un metodo critico-utopico inconciliabile e dissenziente nei confronti dei modelli sociali e culturali – deterministici, economicistici, produttivistici – che rinchiudono la formazione delle giovani generazioni nell’equazione educazione uguale integrazione sociale. Con ciò tradendo e archiviando l’ideale educativo dello sviluppo integrale della Persona nella molteplicità delle sue forme evolutive”⁴⁷⁴. Una tale visione dell’impegno educativo impone alla pedagogia di abdicare alla sua presunta neutralità (per Banfi l’educazione non è mai neutrale) e rendersi consapevole della sua strutturale e costitutiva ambiguità: da un lato strumento del potere e di potere, dall’altro strumento di

⁴⁷² Frabboni F., *Il problematicismo in pedagogia e didattica*, cit., p. 35.

⁴⁷³ *Ibidem*.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

liberazione ed emancipazione. Come abbiamo avuto modo di vedere, per Banfi la pedagogia può “giocare ruoli di protagonismo in ambito scientifico e culturale”⁴⁷⁵, soprattutto nelle situazioni di crisi sociale e culturale. Questo, però, non significa che, all’interno di una società e di una cultura organica e strutturalmente coesa, la pedagogia sia condannata a vestire i panni di mero strumento ideologico e non possa svolgere altra funzione se non gestire processi di adattamento/indottrinamento e di integrazione dell’individuo all’interno del contesto sociale, economico e politico in cui si trova a vivere. “Se è vero – come suggerisce Bertin - che l’educazione riflette una situazione sociale, è anche vero che essa può provocare e svolgere le energie capaci di reagire sulla situazione sociale medesima per creare un ordine sociale nuovo”⁴⁷⁶. Questo vuol dire che l’educazione ha la possibilità di proporsi come motore di cambiamento e trasformazione e la sua responsabilità è “creare nella personalità, con la profonda consapevolezza della libertà dello spirito da tutte le forme concretamente determinate, la potenza necessaria ad un’azione di rinnovamento della struttura sociale e al superamento della relatività storica, quale trova espressione nell’organismo culturale”⁴⁷⁷. La pedagogia, cioè, deve rivendicare quegli spazi di autonomia e libertà, che le consentono di porsi in maniera critica e antidogmatica rispetto a “versanti interpretativi pregiudicati aprioristicamente dai valori/guida celebrati dai sistemi socioculturali dominanti”⁴⁷⁸, nella consapevolezza che qualsiasi modello/sistema formativo deve soddisfare una doppia esigenza: da un lato essere in grado di affrontare i problemi che la realtà storico-sociale presenta (il principio di aderenza alla realtà), dall’altro, però, testimoniare quella fedeltà alla ragione educativa che, in quanto idea-limite, esclude la possibilità di concludere l’enorme ricchezza e problematicità della vita educativa all’interno di un qualsiasi modello. Come sottolinea ancora una volta Frabboni, con il razionalismo critico e il problematicismo pedagogico, ci troviamo “al cospetto di un’idea-di-educazione in grado di evitare l’influenza di modelli già dati, aprioristici: che tendenzialmente presumono validità assoluta e capacità di risolvere, una volta per tutte, le molteplici dimensioni della vita sociale, civile e culturale”⁴⁷⁹.

All’interno di questo spazio di autonomia e libertà, che l’impegno pedagogico deve difendere a denti stretti dalle ingerenze di altri ambiti del contesto socio-culturale (economia, politica, religione), trova piena cittadinanza quel “*diritto al dissenso*”, che Banfi riconosce non solo all’educazione in generale, come abbiamo visto, ma anche ai vari soggetti coinvolti nel

⁴⁷⁵ Fabbri M., *Sponde*, cit., p. 186.

⁴⁷⁶ Bertin, *L’idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, pp. 129-130

⁴⁷⁷ *Ivi*, p. 96.

⁴⁷⁸ Frabboni F., *Il problematicismo in pedagogia e didattica*, cit., p. 56.

⁴⁷⁹ *Ivi*, p. 57.

processo educativo, compresi quegli educandi che si vorrebbero, invece, docili e mansueti, sempre pronti ad abbracciare le varie “fedi” e “verità” che gli vengono propinate. Ma se il “*diritto al dissenso*”, come visto, si iscrive in quell’orizzonte di *libertà* e autonomia a cui l’impegno pedagogico mai deve venire meno, esso rimanda, correlativamente, a quel marxiano “*dovere del dissenso*”, da esercitare ogni qual volta “la Pedagogia viene costretta a recitare il copione dell’educazione su palcoscenici statici e regressivi”⁴⁸⁰. Il razionalismo critico banfiano, infatti, ha come finalità ideale l’estensione dell’esperienza educativa e lo sviluppo integrale della persona e legittima il diritto/dovere al dissenso contro qualsiasi sistema (sociale, culturale, politico, economico) che veicoli un modello di formazione parziale, monca e unilaterale.

Una tale visione dell’impegno educativo impone all’educatore di assumere un atteggiamento solidamente antidogmatico, che gli consenta di evitare, sul piano etico-valoriale, qualsiasi forma di irrigidimento indotto dal “rispetto degli ordini sociali e della salvezza individuale” e, dal punto di vista metodologico, lo porti a privilegiare “non una *tecnica categorica*, ma una *tecnica ipotetica*”: una tecnica, cioè, che non parta da presunte verità/norme assolute a cui adeguare l’azione educativa, ma capace di aprirsi al confronto con quella sconfinata problematicità del reale, a farsi carico delle questioni emergenti e a prospettare ipotesi risolutive.

L’analisi fin qui portata avanti ci induce, in maniera direi quasi fisiologica, a chiamare in causa quello che è il vero è proprio “convitato di pietra” di qualsiasi riflessione che riguardi i temi dell’educazione e della società: ossia la politica. Ogni scelta educativa, come sosteneva Freire, è sempre un atto politico (fatto in maniera più o meno consapevole), nel senso che non esiste prassi educativa che non si riverberi, direttamente o indirettamente, sul piano politico e, allo stesso tempo, le varie idee pedagogiche “si alimentano di concezioni politiche ideali, cui esse sono chiamate a conferire concretezza realizzativa e continuità di sviluppo”⁴⁸¹. Questo significa che educazione e politica, al di là delle forme concrete che storicamente assumono, sono strettamente interconnesse e non si dà mai l’una senza l’altra: non esiste, cioè, sistema politico che non si basi e faccia riferimento ad un particolare modello educativo, così come è impensabile un qualsiasi sistema educativo sganciato da un concreto ordinamento politico. La nostra analisi, che non ha nessuna pretesa di esaustività, si concentrerà sul rapporto tra educazione e democrazia, tralasciando quelle forme di potere politico di natura autocratica, che non prevedono alcun margine di libertà

⁴⁸⁰ Frabboni F., *Il problematicismo in pedagogia e didattica*, cit., p. 55.

⁴⁸¹ Porcarelli A., *Educazione e politica. Paradigmi pedagogici a confronto*, cit., p.

sia per l'azione educativa che per le persone (in tali sistemi politici, le persone sono sudditi e non cittadini).

Il nesso che lega educazione e democrazia è profondo e antico e risale al periodo delle *poleis* greche, riferibile, in particolar modo, alla figura di Pericle, che per la prima volta usa il termine *democrazia* e introduce, durante il suo governo (460-430 a.C.), l'assistenza sociale per l'educazione degli orfani. In epoca moderna, tale tema è stato al centro delle riflessioni di alcuni dei principali pensatori del Novecento, come Antonio Banfi, Antonio Gramsci e John Dewey, ed è ancora oggi di grande attualità, al punto che Bobbio indica l'educazione alla cittadinanza tra le "promesse mancate" dalle moderne democrazie e la causa principale del loro stesso declino⁴⁸².

Al di là delle differenze, che pur esistono, i pensatori sopra citati condividono l'idea che educazione e politica siano strettamente interconnesse e interdipendenti: se una buona educazione è quella in grado di formare dei cittadini in grado di partecipare attivamente alla vita politica e sociale, con senso critico e responsabilità, la democrazia, nonostante le sue promesse mancate, rappresenta il presupposto per garantire alle persone il loro completo sviluppo e la piena partecipazione sociale. "Il cittadino – ricorda Baldacci - si forma attraverso la partecipazione alla vita democratica della comunità, e si forma veramente come tale soltanto nella misura in cui tale partecipazione si realizza in forme sufficientemente attive e critiche (anziché passive e dipendenti)". Tuttavia, continua Baldacci, "per trarre veramente profitto dalla partecipazione alla vita democratica, occorre possedere un certo livello di istruzione, ossia conoscenze fondamentali, competenze basilari e determinati abiti mentali. Pertanto, la scuola fornisce una *formazione iniziale* del cittadino, dotandolo dei presupposti per una sua formazione permanente attraverso la partecipazione alla vita democratica"⁴⁸³.

Con riferimento a Banfi, educazione (critica) e politica (democratica) condividono lo stesso ambito d'azione e di responsabilità; ambedue, infatti, sono chiamate a confrontarsi con la dimensione individuale e sociale dell'esistenza (il referente di un'azione pedagogica e politica, democraticamente intesa, non è mai un uomo astratto e atemporale, ma un uomo concreto, che vive e agisce nel presente e in un determinato contesto storico-sociale e culturale, ovvero in una data e specifica società), con quella dialettica costante e inesauribile che caratterizza la relazione persona-società: una relazione dinamica e sempre *in fieri*, che non può essere schiacciata su uno dei due poli della relazione, salvo favorire visioni della

⁴⁸² Cfr., Bobbio N., *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1995.

⁴⁸³ Baldacci M., *Per un'idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, Milano, Franco Angeli, 2014, p. 100.

realtà e della vita segnate da un implicito impianto dogmatico e, come tale, monco e unilaterale (visioni che mal si conciliano con una visione critico-democratica dell'educazione e della politica). Una pedagogia (critica) e una politica (democratica) degne di questo nome, perciò, devono essere in grado di muoversi all'interno di questo contesto problematico, dotandosi di un doppio sguardo o, semplicemente, di uno sguardo lucido e nella pienezza delle sue funzioni: cioè, che non sia affetto né da presbiopia né da miopia, in modo da tenere insieme il vicino e il lontano, il presente e il futuro, il reale e l'ideale.

In primo luogo, per Banfi, educazione e politica devono dotarsi di uno sguardo attento alla struttura reale della società e alle condizioni di vita delle persone che ne fanno parte, uno sguardo, cioè, che sappia essere "aderente alla realtà" e, quindi, in grado di agire pragmaticamente in essa. Ancora una volta, Banfi sembra ribadire quella priorità dell'esperienza, che esclude la possibilità di un pensiero e di un'azione sganciate da un'analisi della concreta realtà storico-sociale e culturale in cui sono chiamati ad agire e che, invece, sappiano riconoscere e farsi carico di quella complessità e problematicità che definisce ogni forma di esperienza. Come osserva Bertin, la pedagogia, ma questo vale anche per la politica, deve avere ben chiaro il "senso della complessità storico-culturale dei problemi, e della necessità di una loro risoluzione nel piano di una razionalità aperta e dinamica, che sia capace di intendere integralmente sviluppi e forme, indipendentemente da ogni costruzione concettuale e aprioristica, attingendo il proprio vigore non dal protendersi all'assoluto, ma dal tendere al particolare e all'empirico pur senza decadere e perdersi in esso"⁴⁸⁴. Quest'ultima indicazione di Bertin ("tendere al particolare e all'empirico pur senza decadere e perdersi in esso") ci rimanda alla necessità, sia dell'educazione che della politica, di munirsi non solo di uno *sguardo situato* (cioè, come indicato, in grado di aderire al reale), ma anche di uno *sguardo prospettico*, che sappia penetrare/attraversare le contingenze del presente e muoversi in direzione del futuro e del possibile: uno sguardo, cioè, in grado di incarnare quell'esigenza di autonomia della "ragione" e della legge trascendentale dell'esperienza e del conoscere, che esclude qualsiasi possibilità di arrestare il proprio impegno di fronte all'esistente e al già dato, ma che, a partire da essi, sappia denunciare la parzialità delle soluzioni realizzate e indicare/progettare possibili linee di sviluppo. Detto in altri termini, politica ed educazione sono chiamate "pragmaticamente" ad agire nel presente, senza mai abdicare a quella responsabilità di guardare al futuro e al non-ancora: un futuro che, proprio in quanto privo di garanzia e predeterminazione, è ricco di possibilità. È su questo piano che si gioca la capacità di una buona politica (realmente

⁴⁸⁴ Bertin G. M., *Introduzione al problematismo pedagogico*, Milano, Marzorati, 1951, p. 10.

democratica) e di una buona educazione (fattivamente antiautoritaria ed emancipatrice). Se il futuro fosse l'approdo necessario del presente, educazione e politica non avrebbero altro compito che traghettare l'individuo e la società dall'oggi al domani, senza alcuna possibilità di scelta: un compito facile, comodo e a-problematico, un navigare non nel mare aperto della problematicità, ma all'interno di uno stretto e rassicurante canale, dalle acque calme e privo di scogli. Una tale ipotesi, che potrebbe essere accolta da educatori/politici pavidì e ignari (o semplicemente disinteressati) della loro responsabilità etico-sociale, farebbe venir meno il senso stesso dell'impegno educativo e politico, svuotandolo di quella tensione utopica e di quel "potere trasformativo", che sono la ragione stessa del loro esistere (Dal momento che la vita delle persone e delle società è in continuo divenire, compito dell'educazione e della politica è dare un indirizzo, consapevole e responsabile, ai processi di cambiamento). Qualora la politica e l'educazione rinunciassero alle loro potenzialità trasformative si consegnerebbero, di fatto, a poteri di altra natura, di stampo religioso, ideologico o, come avviene oggi nelle società occidentali, a quell'oligarchia economico-finanziaria, il cui modello socio-culturale, a matrice economicistico-produttivistico, impone le proprie esigenze/priorità e i propri valori: un sistema normativo-ideologico di natura extra-pedagogica ed extra-politica, non calibrato, cioè, sui bisogni/necessità dei singoli e delle comunità, ma basato su quella "logica del profitto", che piega a sé ogni istanza libertaria ed emancipatrice.

A scanso di equivoci, è bene precisare che né la pedagogia né la politica possono, da sole, porsi come argini a quella deriva individualistico-economicista, che investe le società occidentali contemporanee. Solo se l'educativo e il politico sapranno riattivare quel legame profondo e dialettico che li tiene insieme, è possibile immaginare un'alternativa credibile, concreta e praticabile all'attuale modello socio-culturale. Se così non fosse, sia la pedagogia che la politica potranno, al massimo, aspirare al ruolo di ancelle in casa dell'economia e a vestire i panni di *longa manus* del capitale. In tal senso, e in vista di un nuovo modello di società e di sviluppo, se l'impegno educativo non può rinchiudersi nel suo ambito esclusivamente pedagogico (ma esiste un ambito esclusivamente pedagogico?) ed è chiamato ad aprirsi al confronto con le istanze politiche presenti nella società, è responsabilità della politica riuscire ad accogliere le esigenze e le sollecitazioni dell'esperienza educativa, senza cedere alla tentazione di piegarle a sé e ai propri scopi.

Come indicato in precedenza, politica ed educazione sono chiamate "pragmaticamente" ad agire nel presente, senza abdicare alla responsabilità di tenere sempre in vista quell'orizzonte di possibilità chiamato futuro. Caratterizzare il futuro in termini di possibilità può, certamente, creare qualche inquietudine, dal momento che non esiste alcuna garanzia

che possa rassicurarci su quello che sarà il nostro domani. Ma, allo stesso tempo, privare il futuro di qualsiasi esito necessario significa riconoscere, alle persone e alle società, ampi margini di agibilità/libertà nella definizione e nella costruzione del loro avvenire. Una tale situazione, ovviamente, ci richiama, come persone e come società, all'impegno, alla responsabilità e a quella "capacità progettuale" che, a partire dalle condizioni date, ci consenta di promuovere la trasformazione del possibile in qualcosa di reale. Affinché il possibile possa diventare reale, non basta, però, la sola capacità progettuale, per quanto ne sia un requisito indispensabile, ma è necessario attivare quel concetto di *praxis*, cioè quell'"azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà"⁴⁸⁵. Richiamandoci alla nota undicesima *Tesi su Feuerbach*, potremmo dire che, per attuare un effettivo cambiamento, la comprensione (della *realtà attuale*) e la progettualità (in vista di una *realtà a venire*) sono condizioni necessarie ma non sufficienti e necessitano di un'integrazione, di una connessione dialettica con la prassi umana sensibile, perché, come ci ricorda Marx, è "nella prassi (che) l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero"⁴⁸⁶: è solo sul piano della prassi, cioè, che è possibile trasformare il mondo nella sua totalità, sia negli aspetti strutturali che sovra-strutturali.

Come ci ricorda Baldacci, però, la "realtà sociale (e tale è la realtà educativa) costituisce la cristallizzazione della *praxis* storicamente precedente, è prassi oggettivata in istituzioni, costumi e mentalità". Ciò significa che la realtà sociale, in quanto prassi oggettivata (cristallizzazione storica della prassi), è "al tempo stesso modificabile ma resistente al cambiamento, nonché fonte di condizionamento per l'azione". Dal che si deduce che la realtà sociale "non può essere modificata a piacimento e può resistere in modo pertinace ai tentativi di trasformazione, esercitando per di più il proprio condizionamento sulla prassi attuale, costringendola così ad adattarsi alle proprie contingenze".

Da tale riflessione, Baldacci fa seguire una doppia indicazione per l'impegno pedagogico e che, a mio avviso, può valere anche per l'azione politica. Da un lato, è necessario resistere a qualsiasi "forma di *fatalismo*, di rassegnazione rispetto alla situazione esistente o al corso delle cose", che induca a rinunciare a qualsiasi istanza di trasformazione e a ripiegare su un'accettazione passiva della realtà; dall'altro, rifiutare qualsivoglia *tentazione volontaristica*, che renderebbe "illusorio e velleitario qualsiasi intento utopico (inteso come la prefigurazione di un traguardo prescindendo dalla produzione delle condizioni oggettive

⁴⁸⁵ Gramsci A., *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, Q5, p. 657.

⁴⁸⁶ Marx K., *Tesi su Feuerbach*, cit., p. 82.

del suo raggiungimento)⁴⁸⁷. Questo duplice accorgimento, suggerito da Baldacci, è riconducibile, in maniera chiara e inequivocabile, al concetto blochiano di *utopia concreta*: un'utopia che non è vana e velleitaria fantasticheria, ma impegno teoretico e pratico insieme, che radicandosi nella concreta realtà sociale e collegandosi dialetticamente all'effettivo svolgersi della storia è in grado di porsi come possibilità reale, come obiettivo praticamente ed effettivamente perseguibile. Un'utopia concreta, cioè, nasce all'interno di un determinato contesto storico-sociale e si sviluppa attraverso l'analisi delle condizioni oggettive e materiali che esso presenta. La sua funzione è quella di indicare una concreta linea di sviluppo alla realtà esistente e già data, di porsi come direzione di senso e, allo stesso tempo, come ideale regolativo, per la realizzazione non solo di un mondo migliore ma, al limite e in via puramente regolativa, del migliore dei mondi possibili.

⁴⁸⁷ Baldacci M., *La prassi educativa*, cit., p. 50.

A proposito di “anime belle”: il caput mortuum del marxismo.

Scriveva Bertin nel 1958:

è legittimo il dubbio che l'asprezza della critica rivolta da Banfi agli indirizzi etici contemporanei, accusati in blocco di essere morali borghesi e di evasione, sia il *dogmatico* risultato di una impostazione polemica (incoerente al problematicismo banfiano) che finisce per impedire il riconoscimento del significato storico e dialettico di spiritualismo, idealismo, irrazionalismo. Per recuperare tale significato, sembra opportuno distinguere il *caput mortuum* delle dottrine considerate, e cioè il momento di deformazione e di degenerazione di esse dovuto anche all'influsso culturale esercitato dalle classi dominanti, dalla loro validità ideale e storica (...); scarsamente coerente appare l'atteggiamento di Banfi rispetto al Cristianesimo, di cui riconosce il valore storico nei riguardi dell'idea di socialità e civiltà, ma di cui condanna intolleranza e conservatorismo. Anche a questo proposito sarebbe opportuno, probabilmente, distinguere fra la validità dell'idea cristiana per quanto riguarda la condanna di un mondo in cui domini l'iniquità, dalla negatività di aspetti e momenti involutivi del cristianesimo storico, dovuti in gran parte a inquinamenti e a contaminazioni storiche⁴⁸⁸.

I rilievi mossi da Bertin a Banfi riguardo al giudizio duro e netto da lui espresso in merito all'idealismo, al personalismo, all'irrazionalismo e al cristianesimo, possono essere un'utile chiave di lettura, seppur per contrasto, anche per comprendere la posizione assunta da Banfi rispetto al regime sovietico e ai cosiddetti “fatti d'Ungheria”.

Ma andiamo con ordine e proviamo a delineare, brevemente, il quadro storico all'interno del quale matura la posizione banfiana. Dal 14 al 26 febbraio 1956 si svolse, presso il Gran Palazzo del Cremlino di Mosca, il XX° congresso del Pcus e, nella notte tra il 25 e il 26, “al termine dei lavori ufficiali e in una seduta segreta, Chruščëv lesse un rapporto che denunciava senza mezzi termini gli errori e i crimini commessi da Stalin”⁴⁸⁹. Quella denuncia, non priva di limiti dal punto di vista politico, segnò di fatto l'inizio del processo di de-stalinizzazione che, di lì a breve, avrebbe innescato una serie di reazioni all'interno dei paesi sotto il controllo dell'Unione Sovietica. Il primo paese a ribellarsi al dominio sovietico e a rivendicare spazi di libertà fu la Polonia, con la rivolta operaia (28 giugno) nella città di Poznan, che si trasformò in una vera e propria insurrezione del popolo polacco. La rivolta fu rapidamente repressa dai militari, ma i sovietici furono costretti a fare una serie di concessioni che, di fatto, mettevano in discussione il controllo sovietico sulla Polonia. Quattro mesi dopo fu la volta dell'Ungheria. Tra il 22 e il 23 ottobre gli studenti diedero inizio ad una serie di manifestazioni, che coinvolsero anche gli operai e buona parte della popolazione. “Con il consenso sovietico – spiega Guarracino – Janos Kádár e Imre Nagy, due vittime dello stalinismo, divennero rispettivamente segretario del partito e capo del governo. La situazione era comunque ormai sfuggita di mano a entrambi ed erano in corso non soltanto furiosi combattimenti fra gli insorti e la polizia ma anche scontri che assumevano il carattere di una guerra civile che opponeva democratici e nazionalisti ai

⁴⁸⁸ Bertin G. M., *Il pensiero etico-sociale di A. Banfi nella fase marxista*, cit., p. 433-34.

⁴⁸⁹ Guarracino S., *Storia degli ultimi cinquant'anni*, Milano, Mondadori, 2000, p. 104.

comunisti”⁴⁹⁰. L’Unione Sovietica, nel tentativo di ripristinare l’ordine, inviò un contingente militare che, però, su invito di Nagy (il quale rassicurava i sovietici che il governo stava riprendendo il controllo della situazione) il 29 ottobre iniziò a ritirarsi. Dopo qualche giorno, “Nagy proclamò l’uscita dell’Ungheria dal patto di Varsavia e la neutralità del paese, chiedendo l’aiuto dell’Onu”⁴⁹¹. La mossa di Nagy convinse i vertici sovietici che in Ungheria si stesse portando avanti una controrivoluzione e inviarono nuovamente le truppe del patto di Varsavia per sopprimere l’insurrezione. La rivolta si concluse con migliaia di vittime e la condanna a morte di Nagy, che venne giustiziato nel giugno del 1958.

Come ricorda Papi, se il XX° congresso del Pcus, con la condanna del regime dittatoriale di Stalin, “pareva aprire nuove prospettive di vita politica in Unione Sovietica”⁴⁹², l’invasione d’Ungheria confermò, in maniera brutale, quell’immagine di Stato totalitario che si era cercato di seppellire insieme a Stalin. Anche per Banfi il XX Congresso del Pcus, con il rapporto segreto di Chruščëv⁴⁹³ e il conseguente processo di de-stalinizzazione, rappresentava un segno di vitalità storica del comunismo ed era una prova della sua capacità autocritica e di rinnovamento. Il XX° congresso, scriveva Banfi alludendo alla fine della mitologia staliniana, “ha spazzato dal cielo della nuova umanità il mito che le giustificava, ha infranto pur con grave sacrificio e non senza pericolo di ingiustizia, l’idolo in cui questo si era incarnato, ha avviato la costruzione di nuove forme tali da garantire il libero sviluppo del movimento”⁴⁹⁴. Banfi, dunque, come segnala Russo, “ebbe qualche perplessità sull’azione di Stalin nelle nazioni di influenza sovietica” e, non a caso, circa un mese dopo la cruenta repressione della rivolta ungherese, “nell’VIII° Congresso del PCI⁴⁹⁵ dirà che era importante il recupero di una “coscienza critica” nella realtà comunista”⁴⁹⁶. Ciò non gli impedì, però, di criticare il manifesto dei 101 intellettuali che non condivisero la linea del PCI.

A differenza di Papi, però, che si schierò contro l’invasione sovietica e a sostegno degli studenti e degli operai in rivolta⁴⁹⁷, Banfi prese posizione contro gli insorti e giustificò l’intervento sovietico, perché, a suo dire, “l’insurrezione, qualunque fosse l’intenzione dei singoli (il detto che l’inferno era lastricato di buone intenzioni, rivela che non pur la storia ma

⁴⁹⁰ Guarracino S., *Storia degli ultimi cinquant’anni*, cit., pp. 106-107.

⁴⁹¹ *Ivi*, p. 107.

⁴⁹² Papi F., *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, cit., p. 73.

⁴⁹³ Il rapporto segreto di Chruščëv venne pubblicato integralmente il 4 giugno 1956 dal New York Times.

⁴⁹⁴ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 219.

⁴⁹⁵ Il testo dell’intervento di Banfi all’VIII° congresso del P.C.I è conservato presso la Biblioteca di Filosofia dell’Università di Milano. Durante tale congresso, svoltosi a Roma dall’8 al 14 dicembre 1956, quindi circa un mese dopo la fine della rivolta d’Ungheria, si discusse della fedeltà all’Unione Sovietica e della possibilità di elaborare una via italiana al socialismo. Una possibilità che si concretizzò solo un ventennio dopo (circa) quel congresso, con il famoso “strappo di Berlinguer”.

⁴⁹⁶ Russo A., *Filosofi italiani del novecento*, Roma, Armando, 2004, p. 27.

⁴⁹⁷ Cfr. Papi F., *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, cit., p. 152.

nemmeno Iddio può prender sul serio l'alibi inconsistente della buona intenzione), non poteva che essere e sfociare al caos ed alla controrivoluzione, qualunque forma essa assumesse, come terreno non per una ideale democrazia, ma per l'azione di quelle forze antirivoluzionarie e reazionarie, che dietro le strutture formalmente democratiche, sono ben vive ed agenti nel mondo occidentale"⁴⁹⁸.

L'intervento armato, da parte dei sovietici, provocò una serie di reazioni in tutto il mondo e, in Italia, furono molti fra intellettuali e politici che si schierarono apertamente contro la repressione sovietica. Tra di loro Pietro Nenni e la maggior parte del partito socialista, Giuseppe Di Vittorio e Antonio Giolitti⁴⁹⁹, che si schierarono contro la linea ufficiale del Partito Comunista, e un gruppo di intellettuali (tra di loro Natalino Sapegno, Alberto Asor Rosa, Enzo Siciliano, Lucio Colletti, Renzo De Felice, etc.) che scrissero il cosiddetto *Manifesto dei 101*. Come ricorda Papi, "l'intervento armato sovietico fu duramente criticato dal celebre manifesto delle cento firme degli intellettuali del PCI, ma ebbe anche ripercussioni alla base del partito (...) Per non pochi militanti della sinistra si trattava di ripensare il proprio passato ideologico che aveva ignorato i segni palesi di quella situazione, già ampiamente visibili, documentati e tuttavia sempre interpretati come propaganda politica. Ma, soprattutto, nasceva il problema dell'orientamento futuro"⁵⁰⁰.

È all'interno di questo quadro storico-politico che la rivista "Nuovi argomenti", diretta da Alberto Moravia e Alberto Carocci, chiede a Banfi e ad altri intellettuali una riflessione sulla vicenda ungherese. Il saggio "*Risposta a otto domande sullo Stato guida*", pubblicato nel numero di marzo-aprile del 1957 e ora contenuto in *Saggi sul marxismo*, è una sostanziale difesa della linea della direzione del Partito Comunista, che vedeva nella rivolta degli studenti e degli operai ungheresi il pericolo di una restaurazione del sistema capitalistico. Banfi quindi ribadisce, ancora una volta, la funzione di Stato guida dell'Unione Sovietica, perché l'esistenza di uno Stato socialista rappresenta "una garanzia politica a livello internazionale dei movimenti operai e comunisti"⁵⁰¹. Ma, allo stesso tempo, Banfi sembra indicare anche la possibilità di uno sviluppo autonomo dei movimenti comunisti, in linea con la posizione assunta nell'VIII° congresso del P.C.I., in cui veniva posta in questione la possibilità di elaborare una via italiana al socialismo. Se la guida sovietica – scrive Banfi -

⁴⁹⁸ Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 220.

⁴⁹⁹ Antonio Giolitti, nel suo intervento all'VIII° congresso del P.C.I., dichiarò apertamente la sua opposizione all'intervento sovietico in Ungheria, denunciandone l'illegittimità in base agli stessi principi del socialismo e domandandosi se fosse ancora possibile definire legittimo, democratico e socialista il governo contro cui era insorto il popolo ungherese. Dopo il congresso, Giolitti si dimise da parlamentare e abbandonò il Partito Comunista. In seguito, aderì al Partito socialista (P.S.I.), nelle cui fila fu rieletto deputato dal 1958 al 1977, quando si dimise per ricoprire l'incarico di Commissario della Comunità economica europea (incarico che ricoprì dal 1977 al 1985). In quello stesso anno, in polemica con la politica craxiana, abbandonò il P.S.I. e si riavvicinò al P.C.I. Alle elezioni del 1987 fu eletto senatore come indipendente all'interno delle liste del P.C.I. e, alla fine di quella legislatura (1992) si ritirò dalla politica attiva.

⁵⁰⁰ Papi F., *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, cit., pp. 73-74.

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 74.

“offre un orizzonte concreto di politica internazionale o meglio di concrete ed effettive coordinate per tale politica”, nondimeno i vari partiti comunisti “condotti a un contatto più diretto e più concreto con la realtà del loro paese, ad una più articolata azione” potranno, sviluppando quell’azione, “sciogliersi dalla stessa matrice donde è sorta, dalla guida sovietica”⁵⁰². Ma l’indicazione di Banfi si inserisce in una prospettiva di lungo periodo, che non può trovare legittimità in quel dato momento storico, in cui la difesa dell’Unione Sovietica richiede “un impegno comune a cui possono essere sacrificati e in cui possono esser integrati interessi più particolari”⁵⁰³. Per cogliere i motivi della sua condivisione pubblica della linea politica del Pci in merito alla rivoluzione ungherese bisogna, però, prestare attenzione anche all’articolo, con a tema “*Le anime belle*”, pubblicato in quello stesso marzo del 1957 su *Rinascita*, il periodico politico-culturale del P.C.I.

Secondo Banfi, le cosiddette “*anime belle*” hanno una visione astratta del processo storico e ciò li induce a interpretare gli avvenimenti politici contemporanei alla luce dei grandi principi ideali. I grandi principi, sostiene Banfi, hanno certamente una grande importanza, ma non possono essere dirimenti rispetto agli avvenimenti storici, che devono essere analizzati “alla luce della situazione storica reale onde verificare se essi sono da considerarsi progressivi o meno, anche se in via immediata possono considerarsi dolorosi o discutibili”. Ciò che Banfi imputa alle “*anime belle*”, perciò, è la mancanza totale di quel “senso storico e politico, il quale permette, a chi ne è in possesso, di considerare storicamente positivi anche quei fatti che apparentemente contraddicono” i grandi principi morali, quali libertà e giustizia.

Banfi, dunque, colloca la repressione della rivolta ungherese da parte dei sovietici all’interno di un progressivismo storico che richiede, a volte, “operazioni dolorose, amare, impopolari, il cui significato positivo non è sempre verificabile immediatamente”. Come acutamente evidenziato da Papi, “con una classica strategia hegeliana (...) Banfi mostrava come il negativo determinato (cioè la repressione sovietica dell’insurrezione degli operai e degli studenti a Budapest) dovesse essere considerata come un elemento di un più ampio processo storico. Una negatività che la dialettica, aperta al tempo, avrebbe negato”⁵⁰⁴. In realtà, la storia successiva ha palesemente contraddetto l’interpretazione che Banfi diede di quegli eventi: la repressione della rivoluzione ungherese, infatti, non può essere considerata come una tappa che, per quanto cruenta e negativa, ha spalancato le porte ad un mondo nuovo e migliore, ma come il sintomo di un’incapacità politica (della classe dirigente

⁵⁰² Banfi A., *Risposta a otto domande sullo Stato guida*, in *Saggi sul marxismo*, cit., p. 216.

⁵⁰³ *Ibidem*

⁵⁰⁴ Papi F., *L’educazione imperfetta*, Como-Pavia, Ibis, 2016, pp. 96-97.

sovietica) a gestire i cambiamenti e come l'inizio di un percorso storico che culminerà con la disintegrazione dello Stato Sovietico e la fine del socialismo reale.

Ma il senso storico, per non cadere in una facile storiografia, ci impone di valutare gli avvenimenti (compresa la posizione politica assunta da Banfi) alla luce della situazione storica reale in cui quegli eventi si compiono. Quella in cui si colloca la vicenda umana e politica di Banfi era una situazione storica di *Tertium non datur*, segnata dalla Guerra Fredda e dall'opposizione ideologica tra U.S.A e U.R.S.S, tra capitalismo e comunismo, che non consentiva di sottrarsi al peso e alla responsabilità di una scelta. La sua posizione, per quanto storicamente sbagliata, non è però il frutto di una cieca e ideologica adesione alle ragioni di partito, ma si inserisce all'interno della sua visione storicistica della realtà ed ha, perciò, una sua legittimità teoretica. Ciò, ovviamente, non lo sgrava delle responsabilità delle sue scelte, ma consente di inquadrarle all'interno di una concreta situazione storica e analizzarle alla luce delle sue posizioni teoriche.

In questo senso, perciò, il suo schierarsi dalla parte sbagliata non rappresenta un cedimento di quell'istanza critica, che innerva e anima il suo razionalismo critico ma, semplicemente, un'errata valutazione storica degli eventi. A posteriori, perciò, si può dire che Banfi commise un errore di senso storico e politico che è, paradossalmente, lo stesso errore che egli imputava a quelle *anime belle*, che avevano preso posizione a fianco degli insorti: un senso storico e politico che, negli anni Quaranta, lo aveva portato a compiere la scelta giusta e ad aderire alla Resistenza e alla lotta di liberazione e che, invece, sembrò offuscarsi nel caso dei "fatti d'Ungheria".

Alla luce di quanto detto, il suggerimento di Bertin a operare una distinzione tra il valore ideale di qualsiasi teoria e le degenerazioni/deformazioni avvenute, e che possono avvenire, sul piano storico, mostra tutta la sua valenza esplicativa e conferma, indirettamente, che Banfi, fedele al valore ideale del comunismo, non abbia saputo riconoscere le deformazioni e le distorsioni aberranti a cui, sul piano storico, avevano dato vita lo stalinismo, prima, e la politica di Chruščëv, poi: un'incapacità a distinguere e separare il valore ideale della prospettiva marxiana dall'involuzione/alterazione storica a cui era andata incontro, che sta alla base di quella posizione, storicamente sbagliata, assunta all'indomani della rivolta d'Ungheria. Banfi, cioè, non seppe cogliere il *caput mortuum* del marxismo-leninismo, ossia quel punto di rottura e quella deriva totalitaria a cui lo stalinismo e il kruscevismo avevano sottoposto il pensiero comunista, perché "farlo, avrebbe implicato il riconoscimento del negativo anche tra le forze «costruttive» del mondo nuovo". Come ricorda ancora Neri, "anche se negli ultimi tempi la soluzione universale della crisi umana – che gli era sembrata

così attuale nell'immediato dopoguerra - dovette apparirgli come compito di assai più lungo respiro, la sua prospettiva di fondo non si modificò. Neppure di fronte agli eventi del 1956 e alla tragedia di Budapest volle riaprire il problema della crisi all'interno del mondo comunista, perché, se crisi c'era, essa non poteva che avere un senso positivo. «La crisi del comunismo - come Banfi scrisse nel 1957, l'anno della sua morte – è di fatto la sua concreta vitalità storica»⁵⁰⁵.

Ma, forse, la situazione non era così netta e lineare, come indicato da Neri, ed è ipotizzabile, accogliendo il suggerimento di Papi, che con i fatti d'Ungheria “anche in lui si fosse aperta una crepa, che non voleva mostrare oggettivamente, che voleva tenere per sé”⁵⁰⁶.

⁵⁰⁵ Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, cit., pp. 140-141. Cfr. Banfi A., *Risposta a otto domande sullo Stato guida*, scritto per l'inchiesta “Nuovi argomenti” del 1957 e ora contenuto in *Saggi sul marxismo* (pp. 213-226)

⁵⁰⁶ Papi F., *Intervista* alla rivista “Una città”, n° 180/2011, dicembre 2010-gennaio 2011.

SECONDA PARTE

Una questione preliminare: Marx e il Socialismo reale.

“...sarà sempre un errore non leggere, rileggere e discutere di Marx”⁵⁰⁷.

(Derrida J., *Spettri di Marx*)

Quella di Marx è, da sempre, una figura controversa. Al centro di accese e continue dispute, il suo pensiero è stato spesso semplificato, quando non palesemente manipolato e piegato agli interessi delle diverse parti in causa.

La complessità e l'incompiutezza⁵⁰⁸ della sua opera, nonché l'esplicito impegno rivoluzionario che la innerva, hanno dato luogo, come ricorda Mario Alighiero Manacorda, “a adesioni entusiastiche, repulsioni tenaci e, soprattutto, a falsificazioni che, purtroppo, sono state comuni in parte tanto ai marxisti ufficiali quanto agli antimarxisti, dai quali in generale è stato commesso l'errore di confondere Marx col marxismo e col socialismo reale, sì che ne risulta un Marx del tutto diverso da quello che egli fu”⁵⁰⁹.

Parlare di Marx senza pregiudizi ideologici (pro o contro Marx), presuppone perciò una preliminare opera di bonifica, storica e teorica al contempo, che spezzi quel nesso causale, di stampo deterministico-evoluzionista, tra la sua riflessione teorica e la successiva realizzazione pratica del socialismo in Russia, così come in altre parti del mondo.

Come ha scritto Eric Hobsbawm:

Nella misura in cui qualunque gruppo di idee sopravvive al proprio artefice, cessa di restare limitato al contenuto e agli intenti originari. Entro i confini assai ampi stabiliti dalla capacità umana di esegesi, o anche dall'umana prontezza a creare un'associazione con un desiderabile o apprezzato predecessore, tale insieme di idee è soggetto a una gamma di modifiche e trasformazioni imprevedibilmente vasta nella pratica e nella teoria (...) Crolla quindi l'assunto secondo cui la teoria marxiana debba necessariamente implicare il leninismo e il leninismo soltanto (o qualunque altra scuola che si consideri depositaria dell'ortodossia marxista)⁵¹⁰.

Tale operazione si rende necessaria non tanto per ripulire il pensiero marxiano da qualsivoglia responsabilità in merito agli orrori dittatoriali messi in atto da Stalin e dai tanti stalinisti in giro per il mondo, quanto per permetterci di vedere chiaro, oltre la coltre degli ideologismi, in quella ricchezza intellettuale, poliedrica, profetica e a volte contraddittoria, presente nell'elaborazione teorica del pensatore di Treviri.

La caduta del regime sovietico nel 1989 sembrò aver trascinato con sé l'intero pensiero

⁵⁰⁷ Derrida J., *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, p. 22.

⁵⁰⁸ Buona parte delle opere di Marx furono pubblicate solo dopo la sua morte. Fu Engels che si occupò, per oltre un decennio, della sistematizzazione dell'enorme mole di appunti, glosse e riflessioni sparse che l'amico aveva lasciato, spesso scritte in un linguaggio astruso e con una grafia, a volte, illeggibile. Per una ricostruzione della complessa opera di sistematizzazione e pubblicazione delle opere di Marx: Cfr. Musto M., *Ripensare Marx e i marxismi*, Roma, Carocci, 2011.

⁵⁰⁹ Manacorda M. A., *Quel vecchio liberale del comunista Karl Marx*, Roma, Aliberti, 2012, p. 34.

⁵¹⁰ Hobsbawm E., *Come cambiare il mondo*, Rizzoli, Milano, 2011, p. 345.

marxiano, sancendone la sua inattualità storico-teorica e addebitandogli colpe non a lui ascrivibili. Come osserva Fusaro: “Senza operare alcuna distinzione tra il pensiero originario di Marx e il marxismo successivo, ci si limita quasi sempre ad assumere ideologicamente il fallimento storico del secondo come prova inconfutabile del fallimento teorico del primo, considerando Marx ora come «nemico della società aperta» e «falso profeta», ora come fondatore teorico del «totalitarismo»”⁵¹¹. Buona parte della critica, infatti, accomunò in una sorta di identità di colpa e di destino il pensiero di Marx e le vicende del regime sovietico e interpretò la caduta del muro di Berlino come l'atto di morte non solo di un sistema politico, ma di tutte le categorie marxiane.

Sono in molti, oggi, a respingere tale indebita interpretazione “filiale”, frutto di strumentalizzazioni politiche e di una scarsa conoscenza dell'opera marxiana. Sebbene Marx sia tra gli studiosi più citati e conosciuti al mondo, ancora oggi, infatti, sono pochi coloro (se paragonati a quanti ne parlano e lo citano senza cognizione di causa) che si sono presi la premura di confrontarsi con l'opera marxiana o, parafrasando Labriola, abbiano fatto parlare direttamente le sue opere. Su questo punto, Labriola sul finire del XIX° secolo (1897) così si esprimeva: “Gli scritti di Marx ed Engels (...) furon essi mai letti per intero da nessuno, il quale si trovasse fuori dalla schiera dei prossimi amici ed adepti (...) degli autori stessi? (...) il leggere tutti gli scritti dei fondatori del socialismo scientifico è parso fino ad ora come un privilegio da iniziati”. Le parole di Labriola mettevano in evidenza due cose: da un lato la difficoltà a reperire, anche in lingua originale, i testi di Marx⁵¹² ed Engels e, dall'altro, l'“infinità di equivoci, di malintesi, di alterazioni grottesche, di strani travestimenti e di gratuite invenzioni”⁵¹³, che avevano accompagnato la diffusione del materialismo storico. A distanza di oltre settant'anni dalle parole di Labriola, con lo stesso caustico linguaggio, Boris Nikolaevskij e Otto Maenchen-Helfen (autori di una delle principali biografie di Marx) scrissero, nell'*Avvertenza* al loro libro: “su mille socialisti, forse solo uno ha letto un'opera economica di Marx, su mille antimarxisti, neppure uno ha letto Marx”⁵¹⁴. Se all'epoca di Labriola, la principale difficoltà a confrontarsi direttamente con le opere marxiane era, di certo, imputabile alla loro scarsa reperibilità (a cui va aggiunto il fatto che buona parte degli scritti di Marx non erano ancora stati pubblicati), lo stesso non può dirsi per l'epoca in cui

⁵¹¹ Fusaro D., *Bentornato, Marx!*, Milano, Mondadori, 2012, pp. 8-9.

⁵¹² “Com'è dimostrato dalla tiratura ridotta delle edizioni dell'epoca dei suoi testi, ne furono privilegiati opuscoli di sintesi e compendi molto parziali. Alcune delle sue opere, inoltre, recavano gli effetti delle strumentalizzazioni politiche. Comparvero, infatti, le prime edizioni rimaneggiate dai curatori, pratica che, favorita dall'incertezza del lascito marxiano, andò, in seguito, sempre più imponendosi insieme con la censura di alcuni scritti. La forma manualistica, notevole veicolo di esportazione del pensiero di Marx nel mondo, rappresentò sicuramente uno strumento molto efficace di propaganda, ma anche l'alterazione della concezione iniziale”. (Musto M., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit., p. 192)

⁵¹³ Labriola A., *Discorrendo di socialismo e filosofia. Scritti filosofici e politici*, Torino, Einaudi, 1973, pp. 667-669.

⁵¹⁴ Nikolaevskij B.-Maenchen-Helfen O., Karl Marx. *La vita e l'opera*, Torino, Einaudi, 1969, p. 7.

Nikolaevskij e il suo collega Maenchen-Helfen ribadirono il concetto, dal momento che, fatte salve le difficoltà di pubblicazione che gli scritti di Marx hanno incontrato, buona parte delle sue opere erano ormai accessibili a quanti avessero avuto la voglia e il desiderio di leggerle. Se questa notazione critica valeva cinquant'anni fa, a maggior ragione vale oggi. Sebbene, infatti, resti ancora molto da fare, dal momento che non esiste ancora un'opera integrale e scientifica delle opere di Marx e di Engels, molto è stato già fatto⁵¹⁵ e i loro scritti hanno avuto un'enorme diffusione in ogni parte del mondo.

Con questo non si vuol certo sostenere che sia obbligatorio per tutti leggere le opere di Marx, quanto suggerire a coloro che intendono conoscere il suo pensiero, parlarne e/o fare uso delle sue citazioni, di andare direttamente alle fonti, perché solo così potranno coglierne la straordinaria portata critico-teorica ed evitare di cadere nei triti e ritriti luoghi comuni, in quell'"infinità di equivoci, di malintesi, di alterazioni grottesche, di strani travestimenti e di gratuite invenzioni", che hanno segnato la diffusione del pensiero marxiano e non hanno permesso di cogliere l'enorme distanza tra il pensiero critico e antidogmatico di Marx e il dogmatismo di diversi marxismi che hanno imperversato nel corso del Novecento.

Contro l'indebita interpretazione "filiale", che addebita a Marx la paternità teorica del socialismo reale, si è espresso anche il premio Nobel per l'economia Amartya Sen che, in un'intervista a Furio Colombo, così si è espresso:

Ritengo si possa pensare al comunismo in due maniere diverse: in primo luogo il comunismo è stato un importante sistema di idee preesistente alla sua realizzazione istituzionale (...) Questo insieme di idee sottolineava taluni obiettivi, in particolare la necessità di un allargamento della libertà della gente di condurre la vita che desiderava senza essere vittima della povertà, delle calamità naturali e via dicendo. Questo era il nucleo delle idee che s'incentravano sulla libertà positiva e sulla possibilità di conquistarla con efficienza ed equità... Per quanto concerne la struttura istituzionale, non vi è dubbio che essa ha subito un brusco declino. Intendo dire che la capacità funzionale dei sistemi comunisti di conseguire questi obiettivi non si è rivelata all'altezza. Gli obiettivi sono stati raggiunti per alcuni limitati aspetti ma per molti versi è stato un fallimento. Al contempo le idee che erano alla base, le idee consistenti nel mettere in primo piano la libertà positiva dell'uomo, quelle ovviamente rimangono, e meritano considerazione⁵¹⁶.

Dalle parole di Sen emergono due elementi: in primo luogo, la validità e l'attualità del tema della libertà e di quell'istanza emancipatrice che, come un fiume carsico, percorre l'intero pensiero marxiano; in secondo luogo, affermando che il socialismo reale non è stato in grado di realizzare quegli obiettivi indicati da Marx, riconosce, in maniera più o meno implicita, che le "colpe" del regime sovietico non sono in alcun modo ascrivibili al pensiero marxiano. Anzi,

⁵¹⁵ Per quanto riguarda il progetto di un'edizione completa delle loro opere, all'edizione storico-critica *Marx-Engels-Werke* (MEW), pubblicata in 39 volumi tra il 1956 e il 1968, si è aggiunta la ripresa della MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*), la cosiddetta MEGA-2, che dal 1998 ha ripreso la pubblicazione delle opere dei due autori: MEGA-2 è un imponente progetto dal respiro internazionale e interdisciplinare, che vede impegnati studiosi di svariati paesi e dalle diverse competenze disciplinari, con l'obiettivo di realizzare un'edizione storico-critica delle opere complete di Marx ed Engels. Sulle complesse vicende editoriali delle opere di Karl Marx, Cfr. Musto M., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit.

⁵¹⁶ Colombo F., *Il terzo dopoguerra. Conversazioni sul post-comunismo*, Rizzoli, Milano 1990, p. 198.

potremmo dire, forse con un eccesso di sintesi, che la principale “colpa” del socialismo reale, ossia il “peccato originale”, che ha “dato il la” alla successiva degenerazione, è stata proprio quella di aver “*tradito*” le indicazioni fornite da Marx.

Ma veniamo alle questioni di merito. Per quanto riguarda la realizzazione di una società comunista, Marx era stato fin troppo chiaro: “il comunismo è possibile empiricamente solo come l'azione dei popoli dominati tutti in una volta e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica”, perché, altrimenti “ogni allargamento delle relazioni sopprimerebbe il comunismo locale”⁵¹⁷. Ciò, in primo luogo, significa che, per Marx, il comunismo è possibile solo su un piano universale, escludendo chiaramente l'ipotesi di un comunismo locale o in un solo paese, e solo dopo che le forze produttive si siano sviluppate al massimo grado all'interno del sistema borghese.

Riguardo al primo aspetto, ha scritto in proposito Terry Eagleton:

La bizzarra idea di un socialismo presente in un unico Paese è venuta a Stalin negli anni 20', in parte come risposta, cinica, al fatto che nessuno era stato in grado di intervenire in soccorso dell'Unione Sovietica. Quindi un simile progetto non trova alcuna giustificazione nell'opera di Marx. La rivoluzione socialista deve sicuramente iniziare da qualche parte. Ma certo non può concludersi all'interno dei confini di una singola nazione⁵¹⁸.

Lo stesso Marx, l'8 settembre 1872, nel suo *Discorso dopo il congresso dell'Aia*, tenuto alla sezione dell'Internazionale di Amsterdam, con riferimento al fallimento della Comune di Parigi del 1871, dichiarò: “Cittadini, riflettiamo su quel principio fondamentale dell'Internazionale: la solidarietà (...) Il rivolgimento deve essere solidale”⁵¹⁹. La questione posta da Marx, come ricorda Manacorda, rappresenta “un anticipo del problema della rivoluzione in un solo Paese o nel mondo, che sessant'anni più tardi, dividerà duramente la leadership sovietica”⁵²⁰.

In riferimento, invece, al pieno e completo sviluppo delle forze produttive, all'interno del sistema capitalistico, quale premessa di una possibile rivoluzione comunista, la questione è un po' più controversa e merita un'analisi più approfondita. Fino alla fine degli anni Sessanta la posizione di Marx era chiara e inequivocabile e non lasciava spazio alcuno alla possibilità di un “*salto immediato* dall'assolutismo zarista al comunismo moderno”⁵²¹, senza, cioè, passare per l'affermazione e il pieno sviluppo di un sistema capitalistico. Ma, la posizione di Marx mutò radicalmente di segno a partire dall'inizio degli anni Settanta, quando si fa strada,

⁵¹⁷ Marx K., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 26.

⁵¹⁸ Eagleton T., *Perché Marx aveva ragione*, cit., p. 27.

⁵¹⁹ Marx K.-Engels F., *Werke*, Berlin, 1956-1966, vol. 18, pp. 159-161.

⁵²⁰ Manacorda M. A., *Quel vecchio liberale del comunista Karl Marx*, cit., p. 112.

⁵²¹ Burgio A., *Strutture e catastrofi*, cit., p. 226.

in lui, l'idea che in Russia la rivoluzione sia imminente, tanto da fargli dire, nel mese di settembre del 1877, che “questa volta la rivoluzione comincia in oriente, là dove finora si trovavano l'intatto baluardo e l'armata di riserva della controrivoluzione”⁵²². Nonostante la sua perentoria affermazione di un imminente scoppio della rivoluzione in Russia, la posizione di Marx è semplicemente “possibilista”, come si evince da una lettera, del mese di novembre del 1877, che avrebbe dovuto inviare alla redazione degli “*Otečestvennye zapiski*” (la lettera, per ragioni sconosciute, non viene spedita e sarà pubblicata solo qualche anno più tardi). Nella lettera, Marx scriveva a proposito della Russia: “se continua a battere il cammino che ha imboccato dal 1861 (...) attraverserà tutte le funeste vicende del regime capitalistico”⁵²³, lasciando intendere, con il suo discorso al condizionale, che la questione russa non dovesse evolvere in una direzione predefinita, che il “salto immediato dall'assolutismo zarista al comunismo” fosse in qualche modo possibile: possibile, ma non necessario e scontato. Per il Marx di quegli anni “la storia russa è a un bivio, può imboccare strade opposte che la situazione presente contiene (...) entrambe come propri possibili sviluppi (...) Tutto dipende dal modo in cui le forze in lotta si disporranno al cospetto della situazione concreta, da quali energie saranno in grado di mobilitare, da come queste si muoveranno sul terreno nel confrontarsi e nel confliggere tra loro”⁵²⁴. Marx, perciò, si limita solo a prospettare possibili scenari e linee evolutive, senza mai spingersi oltre e indicare uno sbocco necessario e inevitabile alla profonda crisi sociale e politica che la Russia stava attraversando. La direzione del rivolgimento in atto non dipendeva, per Marx, da ipotetiche “leggi storiche” che, indipendenti dall'agire umano, avrebbero imposto, con la costrittività delle “leggi naturali”, un esito necessario. Il compito e la responsabilità di direzionare, con l'azione e con la lotta, lo sviluppo storico era demandato alla soggettività rivoluzionaria, perché, come ricorda Marx: «la storia non fa niente (...) non è la “storia” che si serve dell'uomo come mezzo per attuare i propri fini, come se essa fosse una persona particolare; essa non è altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi fini»⁵²⁵.

Marx, nella lettera all'*Otečestvennye Zapiski*, prende una posizione netta e inequivocabile contro le tesi di Michajlovskij (condivise anche da Lenin), il quale si era spinto a dire che l'opera di Marx (in particolar modo il *Capitale*) avesse svelato la legge dell'evoluzione delle società moderne e che tale legge valesse, come un processo inevitabile, in qualsiasi contesto storico (Russia compresa) “e che quindi l'instaurazione di un modo di produzione

⁵²² Marx a Friedrich Sorge, 27 settembre 1877, in MEW (*Marx-Engels-Werke*), vol. XXXIV, p. 296.

⁵²³ Marx alla redazione degli “*Otečestvennye zapiski*”, in MEW (*Marx-Engels-Werke*), vol. XIX, pp. 107-108.

⁵²⁴ Burgio A., *Strutture e catastrofi*, p. 232.

⁵²⁵ Marx K-Engels F., *La sacra famiglia*, cit., p. 103.

socializzato (il comunismo) dovesse necessariamente passare attraverso le tappe segnate dalla disgregazione delle formazioni comunitarie e dall'affermazione del capitalismo"⁵²⁶. La critica a Michajlovskij, in realtà, è solo uno strumento per prendere le distanze da quello che, successivamente, diventerà uno dei cardini della successiva ortodossia marxista-leninista, ossia che il socialismo passa necessariamente attraverso l'affermazione del sistema capitalistico e, senza lo sviluppo adeguato delle forze produttive (che solo il modo di produzione capitalistico può garantire), la dittatura del proletariato si riduce ad una semplice e vuota formula. Di fronte ad una tale posizione, frutto di un'indebita, quanto volgare e semplicistica interpretazione delle sue opere, Marx nega la possibilità di "trasformare il (suo) schizzo storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli indipendentemente dalle circostanze storiche nelle quali essi sono posti, per giungere infine alla forma economica che garantisce, con il maggior slancio del potere produttivo del lavoro sociale, lo sviluppo integrale dell'uomo"⁵²⁷. Il modello "stadiale" da lui indicato (e quale può emergere dalla lettura del primo libro del *Capitale*) non ambisce, né, tantomeno, pretende di avere una validità universale, ma si presenta come una semplice ipotesi di sviluppo, chiamata continuamente a misurarsi, non solo con i concreti sviluppi storico-sociali, ma anche con le diverse realtà "geografiche". Un'ipotesi, dunque, quella marxiana, non solo "storicamente" determinata, ma anche "geograficamente" condizionata.

Sul piano metodologico, ciò significa che, per poter delineare le ipotetiche linee di sviluppo di qualsiasi processo, non è possibile prescindere da un'analisi del concreto contesto storico-sociale e geografico in cui quel processo si dà, e che a tale obiettivo "non ci si arriverà mai col passe-partout di una teoria storico-filosofica generale, la cui virtù suprema consiste nell'essere soprastorica"⁵²⁸.

Negli ultimi anni della sua vita, quindi, Marx rivide alcune delle sue posizioni teoriche degli anni precedenti, allontanandosi, di fatto, da quella che di lì a poco sarebbe diventata l'ortodossia marxista-leninista. Due su tutti sono i comandamenti marxisti-leninisti da cui Marx, forte del suo spirito profondamente antidogmatico e per nulla incline a qualsiasi forma di catechizzazione, prenderà le distanze: *in primis*, quell'unilinearismo storico, che presenta e vuole il "divenire" storico delle società umane come una sequenza meccanica di fasi necessarie. Il Marx degli ultimi anni, cioè, non pensa più che il comunismo debba necessariamente essere preceduto da una fase capitalistica e dallo sviluppo estremo delle

⁵²⁶ Poggio P. P., *Comune contadina e rivoluzione in Russia*, Milano, Jaca Book, 1978, p. 148.

⁵²⁷ K. Marx all'*Otečestvennye Zapiski*, cit.

⁵²⁸ Marx-Engels-Lenin, *Sulle società precapitalistiche*, Milano, Feltrinelli, 1970, p. 287.

forze produttive presenti in esso. Per essere più precisi, lo sviluppo estremo delle forze produttive sarebbe stato necessario solo in quelle società, come quelle occidentali, in cui il capitalismo si era ormai affermato. Ma ciò non escludeva che, nelle società in cui il capitalismo non si era ancora pienamente affermato, come nella Russia di fine Ottocento⁵²⁹, fosse possibile ipotizzare un salto verso il comunismo senza passare per le forche caudine del capitalismo. Non la pensava così, invece, Lenin, secondo cui il compito dei rivoluzionari russi fosse quello di accelerare quanto più possibile lo sviluppo del capitalismo, premessa indispensabile e ineludibile per realizzare una società socialista. Lenin dunque, seppur velatamente, “rimprovera Marx di non aver applicato concretamente la sua teoria alla situazione russa”⁵³⁰, una sorta di preludio di quello che di lì a poco diverrà una costante del dibattito all’interno della Seconda Internazionale: ovvero, Marx costretto a difendersi dagli stessi “marxisti”. *In secondo luogo*, Marx, a differenza degli anni precedenti, riconosce alle masse contadine (organizzate nelle comuni contadine, denominate *obščina*) un ruolo decisivo nella realizzazione del socialismo, senza passare attraverso il sistema di produzione capitalistico, togliendo, di fatto, alla classe operaia (proletariato) il “monopolio” sulla futura rivoluzione e l’“esclusiva” di indiscussa classe rivoluzionaria. La particolare situazione storico-sociale della Russia zarista di fine Ottocento, infatti, aveva posto tale paese, agli occhi di Marx, non solo in una condizione «assolutamente diversa» dai paesi capitalistici occidentali, ma aveva determinato una situazione «senza precedenti nella storia». Ma qual era questa situazione? “La peculiarità della situazione russa – osserva Poggio – è data dal fatto che qui, come in altre aree est-europee e fuori dell’Europa, la dimensione comunitaria non era un residuo ma un modo di vita dominante” e che, dunque, “le comuni contadine russe non costituivano un ostacolo per il socialismo ma per il modo di produzione capitalistico”⁵³¹. Contrariamente a quanto sostenuto da Engels, in *Le condizioni sociali in Russia*⁵³² (1875), che su questo punto richiamava quanto scritto, precedentemente, da Bakunin, in *Stato e anarchia*⁵³³ (1873), per Marx le comunità contadine russe⁵³⁴ potevano rappresentare lo strumento attraverso cui accedere ad una

⁵²⁹ Per una ricostruzione storico-critica del periodo russo di fine ottocento e le implicazioni teoriche sul pensiero marxiano, si rimanda a: Poggio P. P., *Comune contadina e rivoluzione in Russia*, cit.; Burgio A., *Strutture e catastrofi*, cit., cap. IV.

⁵³⁰ Poggio P. P., *Comune contadina e rivoluzione in Russia*, cit., p. 146, nota 94.

⁵³¹ Poggio P. P., *Comune contadina e rivoluzione in Russia, Introduzione*, cit., pp. XII-XVII.

⁵³² “Il contadino russo vive tutto immerso nella sua obščina; il resto del mondo gli interessa solo in quanto si ripercuote nella sua comune”. (Engels F., *Le condizioni sociali in Russia*, in Marx K.-Engels F., *India Cina Russia*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 228).

⁵³³ “Il principale difetto che paralizza e che ha reso sino ad oggi impossibile il sollevamento generale in Russia è la vita chiusa delle comunità rurali, l’isolamento e la separazione dei contadini che popolano il *mir*”. (Bakunin M., *Stato e anarchia*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 228).

⁵³⁴ L’obščina era una comunità agraria, basata sull’associazione di diverse famiglie contadine. I tratti salienti di questa “micro-struttura” economica erano l’autogestione e la proprietà comune della terra. Il mir, invece, rappresentava la comunità agraria, dal punto di vista amministrativo e si occupava della distribuzione delle terre alle famiglie dell’obščina, della ripartizione dei tributi, dell’amministrazione della giustizia e il mantenimento dell’ordine pubblico. Il Mir, quindi, rappresentava, anche durante il periodo dell’impero zarista, una forma

superiore forma sociale (socialismo o comunismo che dir si voglia), by-passando la fase di produzione capitalistica. “Il sistema di produzione capitalistico – fa notare Poggio – costituisce la premessa necessaria di una formazione superiore ma solo in un senso ristretto e delimitato: il capitalismo crea la base materiale necessaria portando il livello tecnologico al punto in cui è possibile un libero sviluppo delle forze produttive organizzate su base collettiva. Non è però necessario che tutto il mondo sia diventato preda del MPC perché si ponga all’ordine del giorno il passaggio ad una forma sociale superiore, non antagonista”⁵³⁵. La storia successiva confermerà la doppia intuizione marxiana, secondo cui la rivoluzione sarebbe cominciata in Oriente (cioè, in Russia) e che, in essa, avrebbero svolto un ruolo decisivo i contadini o, comunque, gli operai ancora legati alla campagna. Come ribadisce Burgio: “Un intuito eccezionale gli (a Marx) consente di riconoscere il processo di formazione delle rivoluzioni destinate a scoppiare nel 1905 e nel ’17”⁵³⁶. Sebbene le riflessioni di Marx sulla Russia vennero, successivamente, censurate e/o minimizzate sia da parte dei marxisti che degli anti-marxisti, “perché esse non si potevano facilmente sistemare nella immagine canonica della dogmatica marxista che gli uni e gli altri condividevano”⁵³⁷, esse ci permettono ora di tematizzare due aspetti centrali del pensiero marxiano: dal punto di vista storico, mettono in evidenza la sua incredibile capacità analitica, mentre, dal punto di vista teorico-metodologico, rappresentano un’ulteriore conferma del suo inflessibile spirito anti-dogmatico e della sua disponibilità a rivedere o, sarebbe meglio dire, “rimodulare” le precedenti posizioni acquisite, consegnandoci un’immagine di pensatore in continuo divenire.

Ma la questione cruciale per sciogliere quel nodo, “arbitrario”, che per troppo tempo ha tenuto legata la figura di Marx alle vicende storiche del “socialismo reale”, non è tanto il “cosa” si sia realizzato (ovvero la rivoluzione), bensì il “come” quella rivoluzione abbia preso forma. Una questione metodologica ed etica allo stesso tempo che recide, senza alcun dubbio, ogni possibile legame tra Marx e il regime sovietico. La rivoluzione russa, infatti, ha completamente stravolto la stessa idea di società comunista, “un’associazione nella quale il libero sviluppo di ognuno è la condizione per libero sviluppo di tutti” (*Manifesto del partito comunista*), il luogo della piena umanizzazione e della libertà nella sua accezione più ampia e non certo il luogo della repressione sanguinosa, dei Gulag e delle purghe staliniane; il

di organizzazione sociale e politica con una marcata autonomia dal potere centrale. L’obščina, abolita nel 1906, venne definitivamente eliminata nel 1928, in seguito alla collettivizzazione dell’agricoltura. Il Mir, invece, venne soppresso nel 1917.

⁵³⁵ Poggio P. P., *Comune contadina e rivoluzione in Russia*, cit., p.155.

⁵³⁶ Burgio A., *Strutture e catastrofi*, cit., p. 205.

⁵³⁷ Poggio P. P., *Comune contadina e rivoluzione in Russia, Introduzione*, cit., p. XXXV.

luogo della completa emancipazione, e non solo dei proletari, come la vulgata lascerebbe intendere, ma dell'intero genere umano, dal momento che Marx, come ricorda Agnes Heller, "non ha detto che il proletariato, liberando se stesso, libererà tutti gli oppressi e tutti gli sfruttati, ma che libererà l'intera umanità. L'umanità, tuttavia, comprende sia gli oppressori che gli oppressi, gli sfruttatori e gli sfruttati. La liberazione dell'umanità è quindi equivalente alla liberazione di entrambi. Il proletariato libera gli oppressi dalla condizione di essere oppressi e gli oppressori dalla condizione di opprimere. Se l'oppressore ha bisogno di essere liberato, questo significa che anche l'oppressore nella condizione attuale non è libero"⁵³⁸. Nulla di quanto indicato da Marx è stato realizzato dalla rivoluzione Russia: nessuna liberazione dell'umanità, solo la legittimazione della libertà degli oppressori di continuare ad opprimere gli oppressi.

Inoltre, il Marx che si era già opposto all'idea di un "socialismo di Stato", avanzata da Ferdinand Lassalle e Johann Karl Rodbertus, avrebbe mai potuto abbracciare quel modello di società, emerso dalla rivoluzione di Ottobre, e definibile, con le parole di Mondolfo, "capitalismo di Stato"? In Russia, infatti, la rivoluzione non è stata realizzata dal proletariato, ma sul proletariato, trasformando la "dittatura del proletariato" in "dittatura sul proletariato" da parte di un'avanguardia rivoluzionaria, che aveva imposto un "capitalismo di stato ben più duro e inesorabile" di quello privato, perché utilizzava "direttamente l'organizzazione del potere politico e tutta la potenza dei suoi strumenti per dominare ferreamente gli individui e le masse"⁵³⁹.

Basterebbe questo per respingere qualsiasi "connivenza teorica" di Marx con il regime imposto dal Partito bolscevico e scioglierlo da qualsivoglia responsabilità postuma (diretta o indiretta) al riguardo. Ma non è dello stesso avviso Karl Löwith che, in *Significato e fine della storia*, pur riconoscendo che «Rousseau non si sarebbe riconosciuto in Robespierre, né Marx in Lenin e in Stalin, né Nietzsche in Mussolini e in Hitler», ritiene che ciò non sia sufficiente ad assolvere con "formula piena" Marx (e con lui Rousseau e Nietzsche). In *Critica dell'esistenza storica*, infatti, Löwith distingue tra la «diretta autoresponsabilità» di chi, come Heidegger o Carl Schmitt, ha messo a disposizione di un movimento politico il proprio pensiero, fornendogli, di fatto, una sorta di legittimazione filosofica, e la «corresponsabilità indiretta» di quei pensatori, come Marx, Rousseau e Nietzsche, la cui unica "colpa" è di aver elaborato una propria posizione teorica a cui, altri, più o meno

⁵³⁸ Heller A., *Marx e la liberazione dell'umanità*, in "Problemi della transizione", Trimestrale di cultura e politica, 1984, p. 2.

⁵³⁹ Mondolfo R., *Studi sulla rivoluzione russa*, Napoli, Morano, 1968, p. 282.

legittimamente, si sono richiamati⁵⁴⁰. Tale imputazione di correttezza, tutt'altro che legittima, e che lo stesso Löwith è costretto a riconoscere che «non è suscettibile di prova», si basa sull'assunto che «la responsabilità immediata delle intenzioni coscienti di una pubblicazione include anche la responsabilità mediata dei diversi modi in cui tale pubblicazione può essere accolta da coloro per i quali un pensiero viene pubblicato». Come a dire, che al di là di quanto formulato esplicitamente nelle proprie posizioni teoriche, ogni autore è chiamato a farsi carico ed è responsabile, seppur di una “responsabilità indiretta”, anche delle interpretazioni che altri ne danno o ne daranno. E non importa se tali interpretazioni sono delle palesi deformazioni delle teorie iniziali e non vale nemmeno, a loro discolpa, il fatto che gli autori imputati (Marx, Rousseau e Nietzsche, nella fattispecie) non abbiano avuto la possibilità di prendere posizione contro le interpretazioni “degenerative” delle loro posizioni. Con una classica procedura mistificatoria, per quanto ben congegnata, Löwith ribalta i termini della questione, trasformando in imputati o, quantomeno co-imputati, coloro (Marx, Rousseau e Nietzsche) che a ben guardare e a buon diritto sarebbero “parte lesa”. Un'accusa postuma di complicità a cui potrebbero rispondere, a loro volta e senza tema di smentita, con l'accusa di “appropriazione indebita” o, con linguaggio filosofico, di “illegittima interpretazione”.

Secondo una tale lettura e interpretazione teorica, “poco importa se Marx potesse riconoscersi o no nello stalinismo: quel che conta è che il suo pensiero ha di fatto portato a quell'esito e di ciò egli deve pertanto essere ritenuto responsabile”⁵⁴¹.

Contro tale posizione, dai tratti decisamente giustizialisti e che non tiene in alcun modo conto delle “prove” a discolpa dell'imputato, né tantomeno del fatto che qualsiasi responsabilità etico-politica, nonché giuridica, dei fatti e di chi quei fatti li compie, è la stessa impostazione teorico-metodologica di Marx a far da testimone.

Per Marx, infatti, ogni teoria e le relative interpretazioni che di esse si danno (in maniera più o meno legittima), così come le varie azioni che in loro nome si compiono, sono storicamente determinate e ogni pensiero (teorie e sue interpretazioni) e ogni azione sono responsabilità di chi li pensa e li agisce in quel dato tempo storico. E a questa legge, con buona pace di Löwith, nemmeno al pensiero di Marx era dato sottrarsi. Ciò detto, quindi, le colpe e le relative responsabilità del sistema repressivo e “liberticida” realizzato in Russia sono ascrivibili esclusivamente a Lenin (per una parte) e a Stalin o, tutt'al più, ai loro rancorosi

⁵⁴⁰ Puntualizza Fusaro: “distinguendo tra la «diretta autoresponsabilità» di chi mette il proprio pensiero al servizio di una corrente politica e la «corresponsabilità indiretta» di chi precorre posizioni filosofiche che altri faranno proprie, anche fraintendendole, Löwith sta già imputando a Marx – benché ora si limiti a fare i nomi di Rousseau e di Nietzsche – la responsabilità per la degenerazione del suo pensiero che si è verificata nel '900”. (Fusaro D., *Filosofia e speranza*, Saonara, Il Prato, 2005, p. 116).

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 117.

accoliti, che hanno contribuito a metterlo in pratica. Quanto a Marx, invece, potrebbe rivendicare, legittimamente e senza tema di smentita, la sua assoluta estraneità e distanza da quanto successo in Russia e urlare, affinché anche Löwith possa sentire: “*Not in my name!*”

Marx: pensatore critico e antidogmatico.

Sciogliere il nodo che alcuni autori, incautamente o per interesse di parte, avevano stretto tra il pensiero di Marx e il “socialismo reale” permette non solo di rendere giustizia ad un autore che ha dedicato tutta la sua vita a cambiare il mondo e che ha profuso ogni energia a tutela della dignità umana, lottando contro ogni forma di ingiustizia, ma, al contempo, consente di far emergere lo iato teorico-metodologico tra la sua teoria critica, aperta e problematica, e il dogmatismo di diversi marxismi. A scanso di equivoci, è opportuno ricordare che “*marxiano* non è affatto sinonimo di *marxista*: critica, incompiutezza, apertura, asistematicità, proteiformità sono le componenti fondamentali del pensiero di Marx; dogmatismo, sistematicità, onnicomprensività esplicativa sono, invece, i cardini del marxismo”⁵⁴². Non sarà inutile ricordare, a tale proposito, che il primo a rivendicare tale distanza è stato lo stesso Marx, e in più di un'occasione. Basti per tutte la frase che Marx, come riportato da Enzensberger, avrebbe proferito nel corso di una discussione su chi fosse un vero marxista: “posso dire una cosa soltanto, che io non sono marxista”⁵⁴³.

Parafrasando Banfi, potremmo dire che mentre Marx insegna e ci spinge a “navigare”, consapevole che la realtà non può essere “costretta” in nessun modello teorico, perché ciò significherebbe arrestarne l'intima e fisiologica dinamicità, il marxismo ci induce ad “approdare”, nella convinzione che il suo modello teorico sia in grado di afferrare e descrivere la realtà in ogni suo dettaglio, non solo in ciò che è, ma anche in ciò che potrebbe diventare. Marx, dunque, non solo non è il fondatore del “marxismo” o di quella tradizione politica che continuamente si è richiamata al suo nome, ma ha preso continuamente le distanze da chi, come i suoi stessi compagni di partito, cercava di trasformare le sue analisi e le sue riflessioni in una sorta di laica e ideologica catechesi. “Fra le tante cose sgradevoli che io sopporto qui da anni – scriveva Marx all'amico Engels - le peggiori mi sono state regolarmente procurate dai cosiddetti compagni di partito (...) Ho intenzione di dichiarare pubblicamente alla prima occasione che io non niente a che fare con nessun partito”⁵⁴⁴.

Contrariamente ai tanti luoghi comuni e *cliché* che accompagnano la figura di Marx, una lettura attenta e rigorosa delle sue opere ci restituisce l'immagine di un pensatore refrattario all'idea di costruire una teoria di natura dogmatica, chiusa e da applicare in maniera rigida e pedissequa, come la vicenda russa ha ampiamente confermato. L'approfondita analisi della società, del suo funzionamento e del suo sviluppo storico, così come del pensiero umano, lo avevano reso consapevole del fatto che qualsiasi teoria è una specie di *work in*

⁵⁴² Fusaro D., *Bentornato, Marx!*, cit., p. 38.

⁵⁴³ Enzensberger H. M., *Colloqui con Marx ed Engels*, Torino, Einaudi, 1977, p. 456.

⁵⁴⁴ K. Marx a F. Engels, 8 ottobre 1853, in *Marx-Engels Opere*, vol. XXXVIII, p. 316.

progress, che va continuamente problematizzata e misurata sulle reali condizioni storiche, economiche e socio-culturali in cui è chiamata ad operare. Per Marx, in sintesi, ogni sapere, così come ogni azione, sono storicamente determinati e ogni pensiero e ogni azione sono responsabilità di chi li pensa e li agisce in quel dato tempo storico. Un criterio, questo, a cui nemmeno al suo pensiero era dato sottrarsi.

Già Labriola, nel 1902, aveva messo in guardia da “i dottrinari e i presuntuosi d'ogni genere, che han bisogno degl'idoli della mente”, da “i facitori di sistemi classici buoni per l'eternità”, da “i compilatori di manuali e di enciclopedie”, che “cercheranno per torto e per rovescio nel marxismo ciò che esso non ha mai inteso offrire a nessuno”, ovvero “una precettistica per la interpretazione della storia di qualunque tempo e luogo”⁵⁴⁵. Dello stesso avviso Antonio Gramsci, secondo cui la “posizione del problema come una ricerca di leggi, di linee costanti, regolari, uniformi è legata a un'esigenza, concepita in modo un po' puerile e ingenuo, di risolvere perentoriamente il problema pratico della prevedibilità degli accadimenti storici”⁵⁴⁶ e rivela la pretesa o, per meglio dire, la presunzione a “ridurre una concezione del mondo a un formulario meccanico che dà l'impressione di avere tutta la storia in tasca”⁵⁴⁷.

Del resto, non è mai stata intenzione di Marx prescrivere alcunché, il suo pensiero era improntato alla descrizione e all'analisi e non alla normatività, attento a denunciare ciò che non andava nel presente e non “a prescrivere ricette (comtiane?) per le osterie dell'avvenire”⁵⁴⁸. Nonostante tale esplicita presa di posizione contro ogni possibile interpretazione positivista della sua opera (le comtiane ricette per le osterie dell'avvenire), è indubbio che il suo pensiero subì una sistematizzazione di natura positivistico-evoluzionistica, con un deciso accento sul determinismo economico. Il risultato di una tale operazione, la cui origine è riconducibile al vecchio e caro amico Engels⁵⁴⁹ e proseguita, poi, da Kautsky⁵⁵⁰ (tale posizione deterministico-evoluzionistica, sarà condivisa e fatta propria anche da Lenin⁵⁵¹ e da Stalin⁵⁵²), è stato che “le affermazioni di Marx, volte a

⁵⁴⁵ Labriola A., *Discorrendo di socialismo e filosofia. Scritti filosofici e politici*, cit., p. 672.

⁵⁴⁶ Gramsci A., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1403.

⁵⁴⁷ *Ivi*, p. 1428.

⁵⁴⁸ Marx K., *Il capitale, Poscritto alla seconda edizione*, cit., p. 42.

⁵⁴⁹ “La deformazione naturalistica del materialismo storico (certo sotto la spinta del grande favore che in quegli anni incontrava il darwinismo e delle larghe applicazioni a cui questo veniva assoggettato), e la formulazione di quella nuova filosofia della natura nota sotto il nome di «materialismo dialettico» (di cui il materialismo storico veniva ad essere una diretta conseguenza), risalgono certamente a F. Engels, che ne espone le linee fondamentali nell'*Antidühring*, nell'opuscolo su *Feuerbach* e ne *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*”. (Preti G., *In principio era la carne*, cit., p. 42).

⁵⁵⁰ Nel commento al *Il programma di Erfurt* del 1891, Kautsky così scrive: «l'inarrestabile sviluppo economico porta alla bancarotta del modo di produzione capitalistico con necessità di legge naturale. La creazione di una nuova forma di società al posto di quella attuale non è più solo qualcosa di *desiderabile* ma è diventata *inevitabile*». (Kautsky K., *Il programma di Erfurt*, Roma, Samonà e Savelli, 1971, p. 123). A tale proposito, osserva Musto: “Esso fu la rappresentazione, più significativa ed evidente, dei limiti intrinseci all'elaborazione dell'epoca, nonché dell'abissale distanza prodottasi da colui che ne era stato l'ispiratore”. (Musto M., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit., pp. 193-194).

⁵⁵¹ “In *Materialismo ed empiriocriticismo* del 1909, Lenin definisce il materialismo come «il riconoscimento della legge obiettiva della natura, e del riflesso approssimativamente fedele di questa legge nella testa dell'uomo»”. (*Ivi*, p. 194)

⁵⁵² Stalin, al riguardo, è ancora più esplicito, parlando di «leggi necessarie dello sviluppo sociale» (...) «perfettamente conoscibili» e, presentando, dunque la storia della società «come uno sviluppo necessario della società», per concludere, infine, affermando che «la

delineare i principi dinamici del capitalismo e, più in generale, a descriverne una tendenza di sviluppo, furono trasformate in leggi storiche universalmente valide, dalle quali far discendere, sin nei particolari, il corso degli eventi”⁵⁵³.

Un tale modo di procedere, del resto, collide in pieno sia con l'impostazione di fondo del suo impegno teorico-politico che con specifici tratti del suo carattere. Marx era un pensatore inquieto e appassionato, curioso e instancabile nel suo desiderio di “comprendere” la realtà per “trasformarla”, perennemente teso tra l'ansia di “definire” e la consapevolezza che la realtà, in tutta la sua complessità, sfugge ad ogni definitiva sistematizzazione, è recalcitrante e refrattaria di fronte a ogni tentativo di metterle le “brache”. Il *fil rouge* del suo impegno teorico, pertanto, può essere individuato nella ricerca inesausta e nella continua “messa a punto” dei risultati raggiunti e delle ipotesi formulate. Ciò significa che, tra i modelli e le ipotesi esplicative da lui, pur faticosamente conquistati, e la realtà nella sua concretezza storico-sociale, Marx non ha mai avuto dubbi nel privilegiare quest'ultima. La sua impostazione teorico-metodologica, strutturalmente antidogmatica, si reggeva del resto sulla profonda convinzione che la realtà non dovesse, e non potesse, essere costretta in angusti modelli teorici, secondo il principio dell'*adaequatio rei et intellectus*, ma che questi ultimi andassero continuamente rivisti e rielaborati alla luce dei concreti movimenti del reale. Marx, insomma, non cedette mai alla tentazione di «mettere le brache al mondo»⁵⁵⁴ e ai processi storico-sociali, e il suo impegno, teorico e politico allo stesso tempo, era direzionato verso una critica lucida e serrata delle condizioni presenti: presupposto indispensabile, questo, per poter realizzare una concreta e reale trasformazione del mondo. “Il concetto di critica – osserva Jacques Rancière – è un concetto che troviamo presente in tutta l'opera di Marx. Marx l'ha utilizzato in tutti i momenti dell'evoluzione del suo pensiero per designare la sua specifica attività”⁵⁵⁵. Del resto, non c'è ambito che Marx non abbia sottoposto a critica: dalla religione, all'economia, passando per la filosofia e la politica, Marx ha perennemente posto sotto la scure della ragione critica qualsiasi ambito del pensiero e della società umana. Il suo impegno, costante e inesauribile, era mosso dalla convinzione che il mondo sociale e quello della produzione fossero attraversati da profonde contraddizioni e ingiustizie, che andavano non solo comprese, ma anche rimosse. In questo senso, il suo stesso concetto di critica subisce, nel corso degli anni, una profonda trasformazione, radicalizzandosi in

scienza della storia della società, nonostante tutta la complessità dei fenomeni della vita sociale, può diventare una scienza altrettanto esatta quanto, ad esempio, la biologia». Stalin J., *Del materialismo dialettico e del materialismo storico*, in *Opere scelte*, Milano, Edizioni movimento studentesco, 1973, pp. 926-927.

⁵⁵³ Musto M., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit., p. 193.

⁵⁵⁴ Gramsci A., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1221

⁵⁵⁵ Rancière J., *Il concetto di critica e la critica dell'economia politica dai Manoscritti del 1844 al Capitale*, in Althusser L.-Balibar E., *Leggere il «Capitale»*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 67.

direzione di una *prassi trasformatrice*, che non si limita più a comprendere e a denunciare le contraddizioni del mondo, ma agisce fattivamente per superarle. Alla luce di una tale acquisita consapevolezza, Marx sottopone a una critica dura e intransigente proprio quei pensatori, come Hegel, Feuerbach e i cosiddetti “giovani hegeliani”, che erano stati decisivi per la sua stessa formazione filosofica e senza i quali è difficile comprendere la genesi, nonché la specificità del suo pensiero.

A scanso di equivoci, Marx non nega *tout court* la validità delle loro posizioni teoriche, anzi non esita a riconoscere gli importanti contributi che hanno apportato, non solo alla sua personale formazione, ma allo sviluppo dell'intero pensiero filosofico: una “riconoscenza” e un “riconoscimento” intellettuale che non preclude, però, un confronto critico con le loro posizioni per metterne in luce le incongruenze e le contraddizioni (Lo stesso trattamento riserverà, in seguito, a molti dei compagni di partito che, a vario titolo e con diverse posizioni, saranno impegnati con lui nella costruzione di una società comunista). Il primo di questa lunga lista con cui Marx si confronta criticamente è Hegel⁵⁵⁶, a cui pur riconosce il merito di aver indicato due importanti aspetti dell'indagine filosofica e dello sviluppo del processo storico, ossia “la dialettica della negatività come principio motore e generatore” e “l'autoprodursi dell'uomo come un processo” o, detto altrimenti, di aver concepito “l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo proprio lavoro”⁵⁵⁷. Dopo averne tessuto le lodi, però, Marx passa ed evidenziare i limiti che caratterizzano il sistema teorico hegeliano. Il punto centrale della sua critica è che Hegel parte, in ogni sua analisi, dal pensiero astratto, assumendolo come soggetto reale e centro di propulsione e sviluppo dell'intero processo storico. Detto altrimenti, Hegel concepisce l'uomo sempre e soltanto come auto-coscienza e mai come soggetto sensibile, reale e concreto, per cui “invece di prendere come punto di partenza le attività degli esseri umani che perseguono i propri scopi pratici e le condizioni alle quali questi scopi sono formulati, Hegel inizia con le idee e i pensieri che gli uomini offrono come spiegazioni di quei fini”⁵⁵⁸. Per Marx, dunque, il metodo dialettico è una delle eredità hegeliane di cui bisogna far tesoro, ma quella di Hegel è una dialettica astratta e mistificata, per cui, prima di assumerla come metodo di indagine dei reali processi storici, è necessario “rimettere la dialettica sui suoi piedi” ricollegandola alla sua base materiale, cioè agli uomini che, nella loro concretezza storico-sociale, agiscono perseguendo i loro scopi. “Il mio metodo dialettico - scrive Marx nel *Poscritto alla seconda*

⁵⁵⁶ La critica ad Hegel, in realtà, inizia già nel 1844 con la sua *Critica della filosofia del diritto di Hegel* e, quindi, almeno un anno prima della stesura delle *Tesi su Feuerbach*, vero e proprio luogo di nascita della filosofia della prassi.

⁵⁵⁷ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, in Marx-Engels, *Opere complete*, vol. 3, Roma, Editori Riuniti, p. 360.

⁵⁵⁸ Hook S., *Da Hegel a Marx*, Firenze, Sansoni, 1972, p. 64.

edizione de Il Capitale – non solo è differente da quello hegeliano, ma è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini. Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del "giorno". Nonostante tale presa di distanza, Marx conclude affermando che "la mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico"⁵⁵⁹. Il secondo appunto critico che Marx muove ad Hegel riguarda, invece, il tema del lavoro. Come abbiamo visto, per Hegel l'uomo diventa tale solo attraverso il proprio lavoro, e questo è, senza dubbio, un'altra delle acquisizioni centrali del suo pensiero, che Marx non esiterà ad accogliere all'interno del suo impianto teorico. Il lavoro, infatti, anche all'interno della riflessione marxiana, gioca un ruolo essenziale, ma, come osserva Manacorda, il lavoro per Marx "non ha, o perlomeno non ha né sempre né automaticamente, un significato positivo per lui, che anzi rimprovera a Hegel di vederne soltanto l'aspetto positivo"⁵⁶⁰. Come nota Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, non avendo distinto tra oggettivazione e alienazione, Hegel non era riuscito a cogliere la differenza fra il lavoro «come l'essenza che si avvera dell'uomo» e il lavoro «come uomo alienato» e, dunque, aveva visto «solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo», ponendosi, in tal modo, «dal punto di vista dell'economia politica moderna»⁵⁶¹. (Su questo punto, si rimanda al paragrafo: *Alienazione ed emancipazione*).

Ulteriore elemento di criticità che Marx riscontra nel pensiero hegeliano è la deriva conservatrice a cui conduceva il suo sistema teorico. L'affermazione di Hegel, secondo cui "ciò che è razionale è reale, e ciò è reale è razionale"⁵⁶², induceva, infatti, se non opportunamente problematizzata, ad una legittimazione dello *status quo* e ad un'accettazione supina della realtà così come si dava, nella convinzione che la realtà fosse già intimamente razionale. Se il mondo è già razionale, perché darsi la pena di trasformarlo? Anzi, qualsiasi tentativo di trasformare la realtà significa mettere in discussione la razionalità stessa del mondo. Questo, in sintesi, il principale corollario del teorema hegeliano e che non

⁵⁵⁹ Marx K., *Il capitale, Poscritto alla seconda edizione*, cit., pp. 44-45.

⁵⁶⁰ Manacorda M. A., *Marx e l'educazione*, cit., p. 211.

⁵⁶¹ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 361.

⁵⁶² Hegel G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma, Laterza, 1979, p. 59.

lascia spazio alcuno per qualsiasi istanza trasformatrice. Contro una tale lettura, tanto cara ai “vecchi hegeliani” (o “hegeliani di destra”), presero posizione i “giovani hegeliani” (o “hegeliani di sinistra”), tra cui Arnold Ruge⁵⁶³ che, in *La filosofia del diritto hegeliana e la critica del nostro tempo*, anticipando alcune delle critiche che, successivamente, Marx muoverà a Hegel, accusa il suo vecchio maestro di aver giustificato e assolutizzato, con il suo sistema filosofico, istituti sociali e politici storicamente determinati (come la monarchia). Sulla scia dei “giovani hegeliani” (i cosiddetti “hegeliani di sinistra”) e come, più tardi, metterà in evidenza Antonio Banfi, per Marx la razionalizzazione del mondo non era qualcosa di compiuto e di acquisito, contrariamente a quanto sostenuto dagli “hegeliani di destra”, ma era ancora da realizzare. Più precisamente, il processo di razionalizzazione del mondo, proprio in quanto processo, era un compito che, a suo avviso, restava continuamente da compiere. Marx, dunque, condivideva con i “giovani hegeliani” l’idea che il mondo presente fosse ancora intriso di profonde contraddizioni e, per questo, andasse sottoposto a critica. Inoltre, aveva fatto propria l’idea che bisognasse andare oltre l’hegeliana “contemplazione del mondo” e che fosse necessario impegnarsi per una sua attiva trasformazione. Nonostante quest’assonanza di fondo con la loro impostazione critica, Marx non tardò a prendere le distanze anche da loro, usando proprio quelle “armi della critica” che gli stessi “giovani hegeliani” avevano contribuito a rafforzare in lui.

Il punto di rottura con i suoi vecchi “giovani” amici, non riguardava tanto “cosa” andasse fatto, quanto il “come” farlo. Altrimenti detto, la divergenza riguardava gli strumenti e le basi, a partire dalle quali, fosse possibile realizzare una reale trasformazione del mondo.

Nella *Sacra Famiglia* e nell’*Ideologia tedesca*, perciò, Marx sottopone i suoi vecchi “giovani” amici ad una critica sferzante e impietosa, spingendosi a dire che le loro posizioni, non solo non fossero condivisibili, ma rappresentassero “una pericolosissima ideologia che deve essere smascherata criticamente”⁵⁶⁴.

Ecco cosa scriveva Marx, con il suo consueto sarcasmo, a proposito dei “giovani hegeliani”:

Poiché secondo la loro fantasia le relazioni fra gli uomini, ogni loro fare e agire, i loro vincoli e i loro impedimenti sono prodotti della loro coscienza, i Giovani hegeliani coerentemente chiedono agli uomini, come postulato morale, di sostituire alla loro coscienza attuale la coscienza umana, critica o egoistica, e di sbarazzarsi così dei loro impedimenti. Questa richiesta di modificare la coscienza, conduce all’altra richiesta, d’interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione. Nonostante le loro frasi che, secondo loro, «scuotono il mondo», gli ideologi giovani-hegeliani sono i più grandi conservatori⁵⁶⁵.

⁵⁶³ Arnold Ruge (1802-1880) era un pensatore tedesco appartenente alla “sinistra hegeliana”. L’enorme contributo di Ruge è di aver favorito lo sviluppo della critica della sinistra hegeliana dall’ambito religioso a quello politico. Nonostante l’enorme influenza che Ruge esercitò su Marx, i due arriveranno, nel 1844, ad una definitiva rottura.

⁵⁶⁴ Fusaro D., *Bentornato, Marx!*, cit., p. 52.

⁵⁶⁵ Marx K., *L’ideologia tedesca*, cit., p. 7.

L'accusa che Marx muove agli "hegeliani di sinistra" è, dunque, di non aver compreso che i "mali" e le disfunzioni del mondo non dipendono dalle false idee che le persone si sono fatte su se stesse e sul mondo, ma hanno delle basi reali e nascono dalla concreta vita delle persone e delle società. In coerenza con tale assunto, perciò, secondo Marx, la battaglia contro le contraddizioni e le ingiustizie del mondo non poteva essere condotta con le sole "armi della critica", cioè la teoria critica della ragione, ma andava integrata, dialetticamente, con la cosiddetta "critica delle armi", ossia la concreta prassi storico-sociale. Come ricorderà successivamente Banfi, uno dei più grandi lasciti marxiani è proprio quella radicale sintesi che il suo pensiero introduce, "in cui il momento teoretico e pratico dialetticamente si connettono e si illuminano concretandosi a vicenda"⁵⁶⁶. Nel suo breve ma denso scritto su Feuerbach (*Tesi su Feuerbach*), Marx ribadirà con ancora più vigore tale concetto, decretando l'inconcludenza e la sterilità di una filosofia intesa come pura attività speculativa. Per lui, come scriverà nella celeberrima undicesima *Tesi*, la questione è che: "I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo, ma si tratta di *trasformarlo*"⁵⁶⁷. Marx, con tale affermazione, non decreta l'irriducibile opposizione tra pensiero e azione e l'inutilità della filosofia *tout court*, come spesso si è ritenuto, ma, come appena detto, solo l'inutilità di una filosofia intesa come attività puramente speculativa: una filosofia così intesa, che si limiti semplicemente ad interpretare il mondo, seppur in maniera corretta, è per Marx priva di qualsiasi efficacia e si riduce ad un puro esercizio di stile. Ma nell'affermazione di Marx c'è di più, non solo un invito esplicito alla filosofia (cioè alla *teoria*) ad aprirsi al piano della concreta *prassi*, ma anche l'implicito riconoscimento del ruolo decisivo e imprescindibile giocato dalla riflessione critica (momento della comprensione), affinché la trasformazione del mondo, che avviene sul piano della prassi sensibile e concreta, non si traduca in un fare cieco e privo di progettualità. "Egli era ormai certo – osserva Musto - che la trasformazione del mondo fosse questione di prassi «che la filosofia non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito soltanto come un compito teoretico»⁵⁶⁸. Si congedò, così, in maniera definitiva dalla filosofia⁵⁶⁹ che non aveva raggiunto questa consapevolezza e che non aveva realizzato la sua necessaria modifica in filosofia della *praxis*"⁵⁷⁰. Solo una filosofia in grado di realizzare una connessione dialettica con la prassi umana sensibile avrebbe potuto farsi carico, a suo avviso, della trasformazione del mondo⁵⁷¹,

⁵⁶⁶ Banfi A., *Discorso sulla nuova filosofia*, in *L'uomo copernicano*, cit., p. 236.

⁵⁶⁷ Marx K., *Tesi su Feuerbach*, cit., p. 86.

⁵⁶⁸ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 330.

⁵⁶⁹ Per un'analisi più dettagliata del rapporto teoria-prassi, si rimanda al paragrafo 11, "*Dalla comprensione alla trasformazione del mondo*", contenuto nella prima parte della ricerca.

⁵⁷⁰ Musto M., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit., p. 59.

⁵⁷¹ A differenza di Stirner, per Marx la storia non è la storia degli umani pensieri, ma la storia della prassi umana.

perché è “nella prassi (che) l’uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero”⁵⁷².

In questa resa dei conti teorica, Marx non ha risparmiato neanche Feuerbach. Sebbene abbia avuto nei suoi confronti sempre un atteggiamento di riguardo, Marx non riserverà a lui minori critiche di quelle mosse, qualche anno prima, ad Hegel e ai “giovani hegeliani”. Il grande merito di Feuerbach, per Marx, è di aver rovesciato il rapporto idealistico-hegeliano tra pensiero ed essere, tra ragione e realtà. Al contrario di Hegel, infatti, che aveva fatto dell’oggettività empirica (cioè del mondo reale) una semplice alienazione dello spirito, Feuerbach riconosce all’uomo e alla natura/realtà una piena e completa autonomia e autosufficienza. Anzi, Feuerbach si preoccupa di ripristinare quella priorità dell’uomo e della natura sul pensiero e sull’idea astratta, che Hegel aveva negato, smascherando il carattere puramente logico della sua dialettica. Se il sistema filosofico hegeliano può essere letto come la generazione del finito (la realtà e il mondo sensibile) a partire dall’infinito (lo spirito assoluto), “l’intera *Essenza del cristianesimo* può essere letta come il tentativo per mostrare come dal finito si generi l’infinito o, in termini più esplicitamente religiosi, dall’uomo Dio”⁵⁷³. Detto in altri termini, per Feuerbach non è Dio che crea l’uomo ma, viceversa, è l’uomo che crea Dio; così, allo stesso modo, la base della filosofia non può essere, per lui, lo spirito o l’Idea assoluta, ma l’uomo concreto e reale, onde evitare che la filosofia si riduca a vana e astratta speculazione (come la filosofia hegeliana). I punti nodali della critica che Feuerbach muove a Hegel, e che Marx condivide pienamente, sono l’inversione tra soggetto e predicato che la filosofia hegeliana, al pari della teologia⁵⁷⁴, realizza e la concezione dell’uomo implicita in tale “inversione”. La filosofia hegeliana, infatti, trasponendo tutto sul piano del pensiero, ha trasformato il pensiero stesso in un soggetto reale e riducendo, di fatto, l’individuo reale a semplice “epifenomeno” dello spirito assoluto (o, come direbbe Feuerbach, a predicato del proprio predicato). Quell’unità di infinito e finito, che per Hegel si compie in Dio o nell’Idea assoluta, per Feuerbach si realizza invece nell’uomo, il quale non può essere inteso, come fatto da Hegel, come puro e semplice pensiero, incarnazione provvisoria e transeunte dello spirito universale, ma deve essere colto nella pienezza del suo essere («dalla testa al calcagno», scrisse Feuerbach), ossia nella sua naturalità e socialità: un essere razionale e capace di attività teoretica, certo, ma anche soggetto sensibile e portatore di bisogni materiali. Da quanto finora detto, s’intende bene perché,

⁵⁷² Marx K., *Tesi su Feuerbach*, cit., p. 82.

⁵⁷³ Perrone U., *Invito al pensiero di Feuerbach*, Milano, Mursia, 1992, p. 74.

⁵⁷⁴ Nelle *Tesi preliminari per la riforma della filosofia* e nei *Principi della filosofia dell’avvenire*, Feuerbach considera la filosofia, ormai, niente di più che una razionalizzazione della teologia.

secondo Feuerbach, la filosofia hegeliana commette “lo stesso errore che ha commesso la teologia: l’errore di ridurre a determinazioni, a predicati dell’infinito, le determinazioni della realtà o del finito”⁵⁷⁵.

Il nuovo punto di vista, introdotto dalla riflessione feuerbachiana, è perciò “*homo omini deus est*”⁵⁷⁶ (non più il Dio delle religioni positive, né tantomeno lo spirito assoluto hegeliano). Come osserva Banfi, però, riprendendo la critica che lo stesso Marx aveva rivolto a Feuerbach: “L’uomo in cui il Feuerbach ripone l’origine della religione non è (...) l’uomo reale, cioè gli uomini storici, nella loro concretezza, nel loro sviluppo, nei loro reciproci rapporti, ma un uomo essenziale, astratto nella sua intimità, dinamico ma non storico”⁵⁷⁷. Feuerbach, cioè, concepisce l’uomo “soltanto come «oggetto sensibile» e non come «attività sensibile»”, come prassi sociale, e ciò non gli consente di cogliere gli uomini “nella loro connessione sociale, nelle loro condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono”⁵⁷⁸. Come osserva Mario Rossi, a commento della critica che Marx muove a Feuerbach nella prima delle sue *Tesi*: “Marx intende dire che (...) Feuerbach considera l’*oggetto* come un qualche cosa di separato dal *soggetto*. Per Marx, invece, l’*oggetto* è anche il risultato dell’attività umana. L’*oggetto* non è distaccato dal *soggetto*, quale produttore dell’oggetto stesso. L’*oggetto* non è soltanto oggetto dell’*intuizione sensibile*, come passiva ricettività, ma è il risultato dell’attività del *soggetto*, della prassi. *Soggetto* e *oggetto* sono distinguibili ma non separabili. La distinzione tra *soggetto* e *oggetto* è metodologica, gnoseologica, non ontologica e organica”⁵⁷⁹. L’osservazione di Rossi ci consente di cogliere, in maniera chiara, il punto di svolta del pensiero marxiano in direzione della *praxis* e la distanza che, ormai, lo separa da Feuerbach, ma anche la profonda assonanza che il pensiero marxiano presenta con il criticismo banfiano e il problematicismo pedagogico. Come abbiamo avuto già modo di vedere, il concetto di esperienza da cui muove il criticismo banfiano, e che sarà fatto proprio anche da Bertin e dalla sua scuola di pensiero, si caratterizza proprio in termini di *praxis*, cioè come relazione dinamica e inter-attiva tra soggetto e oggetto, la cui “distinguibilità” deve essere intesa, sempre e soltanto, in chiave metodologica e mai in termini ontologico-sostanzialistici. Ricordiamo, a tal proposito, che l’esperienza viene definita da Banfi come “il rapporto integrativo del soggetto da parte dell’oggetto e reciprocamente dell’oggetto da parte del soggetto”, con l’avvertenza che tale relazione deve essere intesa in termini neutrali, “indipendente da un preteso essere in sé del soggetto come

⁵⁷⁵ Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. 84.

⁵⁷⁶ Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 286.

⁵⁷⁷ Banfi A., *L'essenza del cristianesimo*, Prefazione, cit., p. 19

⁵⁷⁸ Marx K., *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 17-18.

⁵⁷⁹ Rossi M., *Tesi su Feuerbach (Traduzione)*, cit., p. 81, nota 3.

dell'oggetto, che consente una assunzione integrale e una analisi profonda e spregiudicata delle sue strutture, delle sue forme, dei suoi processi"⁵⁸⁰. Come segnalato da Berlin, dopo aver lodato Feuerbach "per aver dimostrato che nella religione gli uomini ingannano se stessi, inventando un mondo immaginario che dovrebbe compensare le miserie della vita reale", Marx affonda il colpo della critica e imputa a Feuerbach "di non aver neppure sfiorato l'obiettivo principale, che è quello di spiegare, non solo che la religione è un palliativo destinato a lenire le sofferenze causate dalle contraddizioni del mondo materiale, ma che, proprio in questo caso, si devono anche eliminare queste stesse contraddizioni, altrimenti continueranno a produrre illusioni confortanti e fatali"⁵⁸¹. Feuerbach, agli occhi di Marx, ha quindi l'indubbio merito di aver dimostrato che "la religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore (...) l'oppio dei popoli", di aver colto, cioè, che è l'uomo che fa la religione e non viceversa, che la religione è "la coscienza capovolta del mondo". Ma, continua Marx, Feuerbach non è riuscito a trasformare la "critica del cielo" in "critica della terra", non ha saputo, cioè, dar conto del perché la società umana produca la religione e l'uomo si alieni in essa. "Per Marx – osserva Rossi – l'alienazione religiosa può essere spiegata solo se si comprendono le contraddizioni che sono proprie della società umana"⁵⁸². La posizione di Marx, dunque, va oltre quella di Feuerbach sul piano dell'analisi e se ne differenzia, di conseguenza, anche riguardo all'ipotesi risolutiva. Se per Feuerbach, infatti, il superamento dell'alienazione religiosa dell'uomo passa attraverso la sua *comprensione* critico-teorica (restando, perciò, nell'alveo della critica della "sinistra hegeliana"), per Marx tale superamento potrà realizzarsi solo sul piano della *prassi rivoluzionario-trasformatrice*, che eliminando le contraddizioni reali da cui tale alienazione scaturisce, elimina i presupposti stessi di qualsiasi forma di alienazione, compresa quella religiosa.

Marx, come abbiamo visto dal resoconto delle sue battaglie critiche, era un intellettuale per nulla accondiscendente e che aveva fatto della ragione critica e della prassi trasformatrice le direzioni maestre del suo impegno filosofico e politico. Ma Marx non era solo un pensatore critico, era anche profondamente auto-critico e poco incline all'auto-compiacimento: un intellettuale in continua formazione e sviluppo, che non faceva sconti a se stesso, non meno che agli altri. Come scrisse Etienne Balibar: "Marx è il filosofo dell'eterno ricominciamento, che lascia dietro di sé numerosi cantieri"⁵⁸³.

⁵⁸⁰ Banfi A., *La ricerca della realtà*, cit., p. 262.

⁵⁸¹ Berlin I., *Karl Marx*, Scandicci, La Nuova Italia, 1994, p. 150.

⁵⁸² Rossi M., *Tesi su Feuerbach*, Roma, Editori Riuniti, 1969, nota 2, Tesi IV, p. 84.

⁵⁸³ Balibar E., *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 1994, pp. 14-16.

Una testimonianza, in tal senso, ce la forniscono le vicende editoriali delle sue opere. Nonostante la sua produzione letteraria fosse estremamente vasta (Marx scrisse per oltre quarant'anni in maniera continua e quasi compulsiva, salvo i periodi, peraltro frequenti, di "forzato" riposo a causa di problemi di salute e di quell'"intorpidimento fisico" che, come scrisse sarcasticamente all'amico Engels, gli "istupidiva anche il cervello"⁵⁸⁴), la maggior parte delle sue opere sono rimaste incompiute e non sono mai state pubblicate in vita (soltanto il *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* e il primo del libro del *Capitale*, oltre agli articoli *Sulla questione ebraica* e *L'introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*). Al di là delle difficoltà editoriali, il fatto che la maggior parte delle sue opere non furono pubblicate in vita, rivela un chiaro atteggiamento antidogmatico, che lo spinge continuamente ad andare oltre le posizioni fino ad allora acquisite. Emblematica di questo suo atteggiamento, perennemente critico e auto-critico, è la vicenda dell'"*Ideologia tedesca*", una delle opere centrali della sua formazione filosofica e del suo impianto teorico-metodologico. Tale opera, infatti, segna il punto di svolta e di passaggio dall'idealismo della sinistra hegeliana alla concezione materialistica della storia. Così Marx, nel 1859 nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, rievoca la genesi e la sorte di questa fondamentale opera che, scritta tra il 1845 e il 1846, rimarrà sconosciuta fino al 1932, quando verrà pubblicata per la prima volta in Unione Sovietica:

Nella primavera del 1845 (...) decidemmo (con Engels) di mettere in chiaro, con un lavoro comune, il contrasto tra il nostro modo di vedere e la concezione ideologica della filosofia tedesca, di fare i conti, in realtà, con la nostra anteriore coscienza filosofica. Il disegno venne realizzato nella forma di una critica della filosofia posteriore a Hegel. Il manoscritto, due grossi fascicoli in ottavo, era da tempo arrivato nel luogo dove doveva pubblicarsi, in Vestfalia, quando ricevemmo la notizia che un mutamento di circostanze non ne permetteva la stampa. Abbandonammo tanto più volentieri il manoscritto alla rodente critica dei topi, in quanto avevamo già raggiunto il nostro scopo principale, che era di veder in noi stessi⁵⁸⁵.

Ciò che sorprende nelle parole di Marx è la scarsa importanza che, retrospettivamente, attribuisce a tale opera, declassandola a semplice "questione personale", uno sforzo di "autocomprensione" (il veder chiari in se stessi) che li avrebbe condotti a fare i conti con la loro precedente coscienza filosofica e ad "emanciparsi" da essa. Una volta realizzato tale compito, perciò, lo scritto poteva essere abbandonato, senza alcun rimpianto, alla "critica roditrice dei topi": non il traguardo finale, dunque, ma una semplice tappa del loro impegno e del loro personale itinerario filosofico. La stessa vicenda russa, precedentemente analizzata, può essere letta in tale ottica, cioè come un'ulteriore tappa del suo sviluppo teorico-intellettuale e l'ennesima messa alla prova delle sue ipotesi teoriche.

⁵⁸⁴ Karl Marx a Friedrich Engels, 3 marzo 1855, in *Marx Engels Opere*, vol. XXXIX, p. 457.

⁵⁸⁵ Marx K., *Per la critica dell'economia politica, Prefazione*, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 6.

A questo proposito osserva Burgio:

Con l'analisi, nell'ultimo periodo, del concreto caso russo, Marx rende palese la sua disponibilità, peraltro già emersa nel corso della sua intera produzione teorica, a ripensare il suo pensiero alla luce della complessità dei processi reali, di una realtà che eccede e si pone come potenza critica rispetto ai modelli teorici (...) l'esperienza dell'ultimo decennio schiude al suo sguardo un quadro in parte nuovo, un quadro che a noi mostra la sua consapevole disponibilità a registrare la complessità dei processi reali e la loro eccedenza e potenza critica rispetto agli schemi teorici. Marx non scambia per realtà i modelli che via via elabora, tiene ben distinte l'osservazione dei fatti e la costruzione di ipotesi formali, considera sempre aperta l'eventualità che avvenimenti non previsti scompiglino le carte della teoria⁵⁸⁶.

⁵⁸⁶ Burgio A., *Strutture e catastrofi*, cit., p. 235.

Marx e la fine della storia.

Tra le tante narrazioni della “contemporaneità” che, a partire dalla fine del secolo scorso, si sono susseguite, ce n'è una che ha riscosso particolare successo e che merita di essere analizzata con particolare attenzione, anche per le sue implicazioni politico-sociali e pedagogico-educative. La teoria qui richiamata è quella elaborata da Francis Fukuyama nel suo libro *La fine della storia e l'ultimo uomo*⁵⁸⁷ e che è stata fatta propria dal pensiero neo-liberista per legittimare il proprio progetto di dominio. Secondo Fukuyama, dopo la caduta del Muro di Berlino la storia è giunta al suo capolinea o, meglio, avendo ormai realizzato il suo scopo, la storia può, finalmente, ritrarsi e godere dello spettacolo della sua auto-realizzazione. Ma qual è quell'intima finalità che ha mosso, fino ad ora, il divenire storico? L'assunto da cui muove Fukuyama è che la democrazia liberale occidentale è l'ultima (e la migliore) forma possibile di organizzazione politica e che essa abbia come suo corrispettivo, sul piano economico-sociale, il sistema di produzione capitalistico. Ecco, dunque, lo scopo recondito, e finalmente realizzato, che ha guidato la millenaria storia dell'umanità: la realizzazione del capitalismo liberal-democratico! L'idea della fine della storia formulata da Fukuyama, per quanto sia quasi diventata “senso comune”, tanto da farci accettare, volenti o nolenti, l'idea che non si dia un altro modello di società al di fuori di quella imposta dal capitalismo liberal-democratico, presenta non pochi punti di criticità. In primo luogo, essa è riconducibile ad una *visione teleologica* del divenire storico, per cui il sistema politico liberal-democratico e il sistema capitalistico vengono a porsi, non solo come *la fine della storia*, ma come *il fine stesso della storia*⁵⁸⁸. Cosa, questa, tutt'altro che scontata, come invece si vorrebbe far credere. Se, in linea di principio, infatti, è alquanto problematico decretare la fine della storia, lo è ancor di più dimostrare che la storia abbia un fine e che questo fine si sia realizzato. La natura teleologica della sua “ipotesi” (perché di questo si tratta), come logica conseguenza, apre al dubbio che essa, se pur motivata, possa essere ideologicamente indirizzata. Per dirimere una tale questione, tornerà utile la distinzione tra “giudizio di fatto” e “giudizio di valore”. Schematizzando un po', potremmo indicare come “giudizi di fatto”, quei giudizi di cui, sul piano empirico, è possibile, verificarne la veridicità o meno. Con “giudizi di valore”, invece, possiamo indicare tutti i giudizi di natura soggettiva, che attengono, cioè, a determinati sistemi di valori e a specifiche visioni del mondo. Come tali, i “giudizi di valore” possono essere accettati o meno, ma non ricadono all'interno

⁵⁸⁷ Fukuyama F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1996.

⁵⁸⁸ La storia di cui parla Fukuyama, non è la storia (con la “s” minuscola) intesa come ininterrotta successione di eventi, ma la Storia (con la “S” maiuscola): una Storia che, richiamandosi alla visione hegeliana, viene vista e concepita come progressiva incarnazione e realizzazione dello “Spirito” all'interno della società.

dell'alternativa vero/falso (valido/non valido), come i "giudizi di fatto". Proviamo a capire, ora, se la teoria di Fukuyama, secondo cui con la piena affermazione del sistema liberal-democratico (sul piano politico) e del capitalismo (sul piano economico-sociale) la storia sia giunta al capolinea (abbia, cioè, realizzato il suo scopo), sia riconducibile a un *giudizio di fatto* (con qualche pretesa di validità), oppure rimandi a un *giudizio di valore*, fuoriuscendo così dall'opzione valido-non valido, per limitarsi, più modestamente, ad esplicitare la desiderabilità/preferibilità di un dato modello politico ed economico-sociale piuttosto che un altro. La questione a cui si cercherà di rispondere è se il concetto di "fine della storia" sia un "giudizio di fatto", ossia un giudizio che si limita a constatare che le "cose stiano così", oppure un "giudizio di valore", per cui vorremmo che "le cose stessero così". Valutiamo la prima ipotesi. Ogni giudizio di fatto, per essere tale, dovrebbe essere suscettibile di verifica empirica e, quindi, in linea di principio passibile di smentita (ossia falsificabile). Detto altrimenti, un "giudizio di fatto" non è il "Giudizio universale" dell'escatologia cristiana, ossia un giudizio senza appello, ma deve essere possibile verificarne la veridicità o la falsità: dovrebbe, cioè, essere possibile stabilire se le "le cose stiano effettivamente così, oppure no". Peraltro, come il falsificazionismo popperiano insegna, esiste un'asimmetria tra *verificazione* e *falsificazione*, per cui miliardi e miliardi di conferme non rendono certa una teoria, un solo fatto che contraddice a tale teoria, di fatto, la falsifica. A ben guardare, però, la teoria di Fukuyama sfugge a qualsiasi possibile falsificazione, dal momento che non contempla e non prevede alcun fatto empirico che possa decretarne la falsità. Dunque, secondo il popperiano principio di falsificazione, la teoria di Fukuyama sulla "fine della storia", a rigore, non può ritenersi una teoria scientifica e, dunque, non può essere considerata come un giudizio di fatto. Qualcuno potrebbe obiettare che la teoria "storiografica" di Fukuyama non sia assimilabile alle teorie scientifiche e, come tale, sia esente da qualsiasi messa alla prova che ne decreti la validità o meno. Dando per buona una tale possibile obiezione (cosa, peraltro, su cui ci sarebbe da discutere), ciò implica, però, che la sua teoria sarebbe riconducibile a quello che, poc'anzi, abbiamo indicato come "giudizio di valore", ossia un giudizio che è in stretta connessione con una particolare visione del mondo e un determinato sistema di valori (etici, politici, culturali, ecc.) e che non mira a stabilire se, quanto sostenuto in una data teoria, sia valido o meno, ma semplicemente se esso sia desiderabile o non-desiderabile, auspicabile o meno. Ciò detto, dunque, la posizione di Fukuyama, per quanto legittima, rispecchia tutt'al più un suo personale auspicio o la desiderabilità di un particolare sistema economico e politico piuttosto che un altro, ma nulla ci dice in merito alla fine o meno della storia.

Potremmo dire, perciò, che Fukuyama vorrebbe che la storia fosse finita, ma questa non è una verità scientifica, né una verità storica, tutt'al più un personale auspicio e/o desiderio. Del resto, il *refrain* della fine della storia non è affatto nuovo e risale ad Hegel, secondo cui la storia si era conclusa il 14 ottobre del 1806, giorno della battaglia di Jena, quando la Grande armata francese, guidata da Napoleone, aveva sconfitto l'esercito prussiano e, con esso, i principi ideologici dell'antico regime, affermando definitivamente gli ideali della rivoluzione americana e di quella francese. A distanza di oltre un secolo, sarà Alexandre Kojève a richiamare l'immagine hegeliana di Napoleone, come incarnazione dello "spirito del mondo", e a decretare, ancora una volta, la fine della storia.

Proviamo a vedere come si porrebbe, oggi, Marx di fronte al *de profundis* della storia recitato da Fukuyama e, a loro tempo, dai suoi illustri predecessori. Senza alcun dubbio, Marx lo interpreterebbe come una ri-edizione, in chiave contemporanea, della mistificazione e dell'errore commesso dall'economia politica e che egli aveva più volte denunciato.

Così si esprimeva Marx al riguardo:

Dicendo che i rapporti attuali – i rapporti della produzione borghese – sono naturali, gli economisti fanno intendere che si tratta di rapporti entro i quali si crea la ricchezza e si sviluppano le forze produttive conformemente alle leggi della natura. Per cui questi stessi rapporti sono leggi naturali indipendenti dall'influenza del tempo. Sono leggi eterne che debbono sempre reggere la società. Così c'è stata storia, ma ormai non ce n'è più. C'è stata storia perché sono esistite istituzioni feudali e perché in queste istituzioni feudali si trovano rapporti di produzione del tutto differenti da quelli della società borghese, che gli economisti vogliono spacciare per naturali e quindi eterne⁵⁸⁹.

Marx, cioè, si è sempre opposto a qualsiasi forma di "naturalizzazione" dei fenomeni storico-sociali e si è sforzato di dimostrare la specificità storica del modo di produzione capitalistico e, dunque, la sua stessa transitorietà: esso, infatti, scrive Marx, "non costituisce un modo di produzione assoluto, ma semplicemente storico, corrispondente a una certa, limitata, epoca di sviluppo delle condizioni materiali di produzione"⁵⁹⁰. Per Marx, dunque, la Storia è essenzialmente un "divenire", un'insopprimibile tensione verso il futuro che spinge e sollecita gli uomini a portare avanti il processo di razionalizzazione del mondo: un processo che, come abbiamo visto, è continuamente da farsi (è, cioè, in continuo divenire) e che, diversamente da Hegel, non mette mai capo ad una definitiva conclusione. Come indicato anche da Banfi, l'affermazione hegeliana, secondo cui "ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale" non deve essere intesa come la constatazione di un dato di fatto, ma come un'idea-limite che, sebbene mai realizzabile concretamente, rappresenta lo stimolo che ci spinge nel concreto e fattivo processo di razionalizzazione del mondo.

L'idea della fine della storia, avanzata da Fukuyama, nega proprio questo. Sostenendo,

⁵⁸⁹ Marx K., *Miseria della filosofia*, cit., pp. 172-173.

⁵⁹⁰ Marx K., *Il capitale*, III°, cit., p. 313.

infatti, che il processo di razionalizzazione del mondo è ormai chiuso e concluso e che coincide con il sistema capitalistico e le liberal-democrazie occidentali, ci invita (almeno noi fortunati che viviamo in un sistema capitalistico liberal-democratico), più o meno esplicitamente, a desistere da tale compito e limitarci a “contemplare” il favoloso spettacolo del nostro mondo, ormai compiutamente e definitivamente razionale. Non avrebbe alcun senso, ormai, darsi la pena di impegnarsi e lottare per un mondo/società nuovo e, possibilmente migliore, perché il meglio è stato già realizzato. Anzi, secondo la lettura “ideologica” e palesemente “dogmatica” di Fukuyama, qualsiasi tentativo teso a mettere in discussione il mondo così concepito (il capitalismo liberal-democratico) non fa altro che minacciare la razionalità di questo mondo e, per questo, deve essere in ogni modo messo al bando. Se questo è il migliore dei mondi possibili, come Fukuyama esplicitamente dichiara, qualsiasi istanza di cambiamento e di trasformazione deve essere assolutamente contrastata, perché qualsiasi cambiamento, qualora si realizzasse, non farebbe altro che peggiorare la situazione. Come già notava Leon Battista Alberti, in una situazione di perfezione non è possibile “aggiungere o togliere o cambiare nulla se non in peggio”. Quello che ancora resta da fare è condurre le altre “province dell’Impero”, ossia quella parte di mondo e dell’umanità ancora esclusa dai fasti del capitalismo liberal-democratico, tra le braccia del modello sociale, politico ed economico che fa capo all’occidente neo-liberista. Al di là della questione di merito che, come visto, è figlia di una posizione ideologica dell’autore, Marx contesterebbe Fukuyama anche dal punto di vista metodologico. Così scriveva nell’*Introduzione ai Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*:

La società borghese è la più complessa e sviluppata organizzazione storica della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti e che fanno comprendere la sua struttura, permettono quindi di penetrare al tempo stesso nella struttura e nei rapporti di produzione di tutte le forme di società passate, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita, e di cui si trascinano in essa ancora residui parzialmente non superati, mentre ciò che in quelle era appena accennato si è sviluppato in tutto il suo significato, ecc. L’anatomia dell’uomo è una chiave per l’anatomia della scimmia. Invece, ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta⁵⁹¹.

Tralasciando le letture evoluzionistiche che si sono date di questo passo, Marx pone qui una questione di natura metodologica, ossia che il significato e il senso della storia può essere compreso solo a posteriori. Se, dal punto di vista della metodologia storica, appare ovvio partire dal presente (l’uomo) per meglio comprendere il passato (la scimmia) e i complessi processi storici che, dal passato ci hanno condotto al presente, è del tutto illegittima, invece, qualsiasi pretesa di partire dal presente per anticipare in maniera dogmatica il futuro. Detto

⁵⁹¹ Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica (Introduzione del 1857)*, Firenze, La Nuova Italia 1978, pp. 32-33.

diversamente, se oggi è possibile ricostruire come dalla scimmia si sia arrivati all'essere umano (come indicato dalla teoria evoluzionistica), non sarebbe stato possibile stabilire, preventivamente, che dalla scimmia ne sarebbe disceso necessariamente l'uomo (questa sarebbe una visione metafisico-teleologica dei processi storico-biologici). Allo stesso modo, l'attuale situazione politica e storico-sociale (il capitalismo liberal-democratico) è un utile strumento per meglio comprendere la *storia passata*, cioè ciò che è *già-stato*, ma non può in alcun modo definire con assoluta certezza la *storia futura*, quella che è ancora *di-là-da-venire*, né tantomeno decretarne la fine. Quello che invece è possibile fare, come Marx ha fatto, è analizzare scrupolosamente il presente, cercando di cogliere ciò che in esso è "appena accennato" e provare ad ipotizzarne possibili linee evolutive, nella consapevolezza che la storia è un processo dagli esiti non scontati. La storia, perciò, è un sistema aperto e in continua trasformazione, che non prevede un fine ultimo che, una volta raggiunto, ne sancirebbe la fine. In essa non agisce nessun principio finalistico che ne determini con necessità teleologica le tappe. "La storia – ci ricorda ancora una volta Marx - non fa niente (...) non è la "storia" che si serve dell'uomo come mezzo per attuare i propri fini, come se essa fosse una persona particolare; essa non è altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi fini»⁵⁹². Fukuyama e i sostenitori della fine della storia, al contrario, ritengono non solo che essa sia guidata da un'intrinseca finalità, ma che questo obiettivo sia stato anche raggiunto. Così facendo, Fukuyama introduce illegittimamente, all'interno del divenire storico, un termine *ad quem* invalicabile e indisponibile a qualsiasi messa in discussione, che ne arresta la processualità: nulla ormai resta da dire e da fare, perché tutto è stato già detto...tutto è stato già fatto. Questo sostenevano Hegel e Kojève, questo è quanto ha ripetuto Fukuyama dopo la caduta del muro di Berlino. Per fortuna di Fukuyama la storia non era finita con Hegel e Kojève, per nostra fortuna non finisce con Fukuyama. Per concludere, è quantomeno curioso, se non sospetto, che le persone che hanno accusato Marx di aver indicato nel comunismo l'atto di morte del divenire storico, sono le stesse che oggi plaudono alla teoria di Fukuyama, che altro non fa se non anticipare la fine della storia. Fatto salvo che Marx non ha mai indicato né un'ipotetica fine né, tantomeno, un fine del processo storico, per lui il comunismo non rappresenta la società ultima e definitiva, ma solo la tappa successiva dello sviluppo umano. Il comunismo, infatti, non viene indicato come *il migliore dei mondi possibili*, ma come un *possibile mondo migliore*. Inoltre, il comunismo viene definito da Marx non in termini di *necessità*, ma di *possibilità*: una tappa possibile da realizzare, certo, ma la cui realizzazione non ha nulla di necessario e di garantito. In questo

⁵⁹² Marx K-Engels F., *La sacra famiglia*, in *Marx Engels Opere*, vol. IV, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 103.

senso, la teoria della fine della storia di Fukuyama può essere paragonata ad una sorta di esorcismo contro tale possibilità, contro quello “spettro di Marx” e del “comunismo”, che ciclicamente ritorna, continuando a spaventare, oggi come 150 anni fa, i tanti Fukuyama posti a guardia dello *status quo*.

Attualità di Marx.

L'intero pensiero marxiano è contrassegnato, sul piano metodologico, da una dialettica costante e inesauribile tra il momento della demistificazione e quello della costruzione, ovvero tra una *pars destruens* e una *pars construens* che procedono e si tengono insieme, in un equilibrio dinamico e virtuoso. Se, da un lato, l'analisi critica del capitalismo è strettamente collegata, e rimanda incessantemente, ad una società altra e diversa da realizzare (società comunista), dall'altro lato la realizzabilità di tale società si pone solo a partire dalla comprensione del funzionamento e delle contraddizioni insite in tale modello di sviluppo. Con buona approssimazione, potremmo dire che la *pars destruens* corrisponde al momento della *comprensione critica della realtà* e delle sue contraddizioni, mentre la *pars construens* si identifica con quella *istanza utopica* che, ostinatamente, continua a tenere in vita uno spazio di pensabilità e di agibilità ad un futuro e ad una società diversa da quella attuale.

La parte *destruens*, dunque, si identifica con la critica serrata, lucida e rigorosa che il Moro riserva al funzionamento del sistema capitalistico nei suoi vari aspetti e che, per quanto tale sistema si sia nel tempo trasformato, mantiene tutt'ora la sua validità e incisività. La sua attualità risiede, cioè, nell'essere ancora uno strumento d'indagine insostituibile per cogliere sia il funzionamento di tale sistema che le contraddizioni ad esso congenite e le "crisi" a cui va sistematicamente incontro.

Come scritto da Terry Eagleton

Il marxismo è una critica del capitalismo – la critica più severa, più rigorosa, più completa mai avanzata (...) Ciò significa allora che finché il capitalismo sarà in attività lo dovrà essere anche il marxismo. L'uscita di scena del secondo sarebbe accettabile solo se il primo venisse sconfitto. E ad un rapido sguardo, il capitalismo sembra più combattivo che mai⁵⁹³.

L'analisi di Marx del sistema capitalistico e delle sue contraddizioni è estremamente lucida e corrosiva e non è, in alcun modo, viziata da pregiudizi di natura ideologica o intenti moralistici. Nella sua intera produzione teorica, infatti, nonostante gli innumerevoli appunti critici che muove al sistema di produzione capitalistico, non esita a riconoscere il ruolo storico svolto dalla borghesia in ascesa e il carattere rivoluzionario e progressista del suo modello di sviluppo.

Scrive Marx:

la borghesia ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria. Dove è giunta al potere, essa ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali, idilliache. Essa ha lacerato senza pietà i variopinti legami che nella società feudale avvincevano l'uomo ai suoi superiori naturali, e non ha lasciato tra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, lo spietato pagamento in contanti. Essa ha affogato nell'acqua gelida del calcolo egoistico i santi fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo

⁵⁹³ Eagleton T., *Perché Marx aveva ragione*, cit., p. 14.

cavalleresco, della sentimentalità piccolo-borghese (...) In una parola, al posto dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche, ha messo lo sfruttamento aperto, senza pudori, diretto e arido (...) Essa per prima ha mostrato che cosa possa l'attività umana. Essa ha creato ben altre meraviglie che le piramidi d'Egitto, gli acquedotti romani e le cattedrali gotiche (...) Nel suo dominio di classe, che dura appena da un secolo, la borghesia ha creato delle forze produttive il cui numero e la cui importanza superano quanto mai avessero fatto tutte insieme le generazioni del passato⁵⁹⁴.

Dopo averne tessuto le lodi, però, Marx passa a svelare le contraddizioni interne di tale sistema e a denunciare gli effetti collaterali da esse prodotti: tra gli altri, l'iper-sfruttamento della natura, la dinamica perversa e ricattatoria del debito pubblico, il ruolo delle crisi finanziarie nello sviluppo del capitale, la commistione tra economia e politica, il prevalere dell'aver sull'essere, l'alienazione/reificazione degli individui, ovvero la mercificazione della vita e la disumanizzazione delle relazioni sociali, la progressiva polarizzazione tra il mondo dei ricchi e quello dei poveri.

Il marxismo, come suggerito da Franco Cambi, oltre a caratterizzarsi in termini meta-teorici, è stato in grado di fornire tutta una serie di “indagini particolari, contributi specifici, apporti analitici, di portata più o meno generale (...) che vanno ripresi e sviluppati”⁵⁹⁵. Accogliendo l'invito di Cambi, la nostra attenzione si concentrerà, ora, su una serie di questioni che, nel dibattito culturale odierno, sono tra gli argomenti più discussi e controversi, sia per l'enorme impatto che hanno sul piano politico e sociale, che per gli effetti che producono sulla vita concreta delle persone. Si tratta di questioni che incidono profondamente sulla quotidianità delle nostre esistenze, come individui e come società, e che sono strettamente legate ad uno specifico modello di sviluppo: quello capitalistico neo-liberista. Per provare a darne una spiegazione è necessario evitare, però, posizioni ideologiche e pregiudiziali, così come analisi parcellizzate, che tendono a fornire risposte ai singoli aspetti senza coglierne l'unità dinamica profonda che li determina e li tiene insieme.

Da questo punto di vista, la teoresi marxiana continua a giocare un ruolo decisivo e a mostrare tutta la sua potenza analitica, prospettando una visione articolata, complessa e organica dei fenomeni succitati, scevra da qualsiasi pregiudizio di natura ideologica. Non a caso le analisi del pensatore tedesco, come ciclicamente avviene, sono di nuovo state riscoperte e si parla di una vera e propria *Renaissance* di Marx. Come scritto da Eric Hobsbawm, però, “paradossalmente, questa volta a riscoprirlo furono i capitalisti, non i socialisti”, come conferma una dichiarazione di George Soros, uno tra i più influenti finanziari del nostro tempo e tra le 30 persone più ricche al mondo, che rispondendo allo stesso Hobsbawm ebbe a dire che “quell'uomo (cioè Marx) ha scoperto centocinquanta anni

⁵⁹⁴ Marx K., *Il Manifesto*, Roma, Editori Riuniti, 2001, pp.7-8-11.

⁵⁹⁵ Cambi F., *Libertà da... l'eredità del marxismo pedagogico*, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 75.

fa qualcosa sul capitalismo di cui dobbiamo tenere conto”⁵⁹⁶. È ovvio che la riscoperta di Marx non è stata solo appannaggio dei capitalisti, ma anche di coloro che vorrebbero una società diversa e migliore di quella attuale, così come è ovvio che, mentre i primi hanno rivolto la loro attenzione all'analisi marxiana con l'obiettivo di perpetuare il sistema capitalistico, i secondi lo hanno fatto a motivo di un suo superamento. La sua riscoperta da parte di fronti antagonisti e diversamente interessati, perciò, può essere vista come conferma del fatto che la critica marxiana debba essere assunta “nel duplice senso di analisi di un oggetto finalizzata alla determinazione del suo valore (...) e di smascheramento, di demistificazione e di denuncia di un sapere che si pretende surrettiziamente vero e aderente al reale e, insieme, di una realtà che, lungi dall'essere razionale nella sua effettività è dilaniata da contraddizioni che chiedono di essere denunciate per poter essere superate. Nell'idea di critica, dunque, i due momenti della *conoscenza* e della *denuncia* stanno insieme, in un equilibrio virtuoso”⁵⁹⁷. Ciò detto, l'analisi marxiana del capitalismo ci permette di leggere la globalizzazione, la finanziarizzazione, il debito pubblico, le crisi economiche, sociali ed ecologiche, nonché la polarizzazione ricchi-poveri, come fattori intimamente connessi all'evoluzione e al funzionamento di tale sistema.

Secondo Marx, il processo di globalizzazione è insieme presupposto e conseguenza dell'affermarsi del sistema capitalistico. Come scrisse più di 150 anni fa nel *Manifesto del partito comunista*:

Il bisogno di sbocchi sempre più estesi per i suoi prodotti spinge la borghesia per tutto il globo terrestre. Dappertutto essa deve ficcarsi, dappertutto stabilirsi, dappertutto stringere relazioni. Sfruttando il mercato mondiale la borghesia ha reso cosmopolita la produzione e il consumo di tutti i paesi. Con gran dispiacere dei reazionari, ha tolto all'industria la base nazionale⁵⁹⁸.

Del processo di globalizzazione, Marx sottolinea soprattutto gli aspetti positivi e progressisti, avendo determinato la creazione di nuovi bisogni, l'uscita dall'isolamento locale e nazionale e, sul piano spirituale, consentito di uscire dalla ristrettezza e dall'unilateralità nazionale permettendo di realizzare, a partire dalle molte letterature nazionali, una letteratura dal respiro mondiale. Così scriveva in proposito:

Al posto dei vecchi bisogni, a soddisfare i quali bastavano i prodotti nazionali, subentrano bisogni nuovi, che per essere soddisfatti esigono i prodotti dei paesi e dei climi più lontani. In luogo dell'antico isolamento locale e nazionale, per cui ogni paese bastava a se stesso, subentra un traffico universale, una universale dipendenza delle nazioni l'una dall'altra. E come nella produzione materiale, così anche nella spirituale. I prodotti spirituali delle singole nazioni diventano patrimonio comune. La unilateralità e la ristrettezza nazionale diventano sempre più impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali esce una letteratura mondiale. Col rapido miglioramento di tutti gli strumenti di produzione, con le comunicazioni infinitamente agevolate, la borghesia trascina nella civiltà anche le nazioni più barbare⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ Hobsbawm E., *Come cambiare il mondo*, cit., p.13.

⁵⁹⁷ Fusaro D., *Bentornato Marx*, cit., p. 46.

⁵⁹⁸ Marx K.-Engels F., *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 10.

⁵⁹⁹ *Ivi*, pp. 9-10.

Le riflessioni di Marx sulla “globalizzazione”, se da un lato evidenziano la sua difficoltà a cogliere anche i possibili aspetti negativi, che tale processo avrebbe potuto indurre, dall’altro, però, rappresentano una chiara presa di posizione contro ogni forma di chiusura (politica, sociale, culturale e, paradossalmente, anche commerciale) e contro ogni tentazione isolazionista e/o sovranista che, ancora oggi, tende a ripresentarsi. Basti pensare alle posizioni sull’immigrazione, dall’accentuata venatura “razzista”, dei vari Trump, Orban o, per restare in ambito nazionale, Salvini. Posizioni isolazioniste e sovraniste, la cui logica operativa mira a respingere e a separare, attraverso la costruzione di muri, di recinzioni di filo spinato o respingimenti in mare.

Nel giudizio positivo sugli effetti della globalizzazione deve aver giocato un ruolo, non certo secondario, anche la sua convinzione che la stessa rivoluzione comunista (e il superamento del sistema capitalistico) sarebbe stata possibile solo su un piano universale, cioè solo “come l’azione dei popoli dominati tutti in una volta e simultaneamente”⁶⁰⁰. In questo senso, il processo di globalizzazione rappresentava, per Marx, il presupposto indispensabile per poter realizzare un mondo nuovo e diverso.

Di esplicita condanna, invece, il giudizio che Marx riserva alle questioni del debito pubblico e del processo di finanziarizzazione dell’economia. Ne denuncia gli effetti perversi prodotti sul piano sociale (e che, tutt’ora, a distanza di centocinquanta anni continua a produrre) e la logica di ricatto e di dominio che li sottende.

Come scritto nel I° libro del *Capitale*:

Il debito pubblico, ossia l'alienazione dello Stato – dispotico, costituzionale o repubblicano che sia – imprime il suo marchio all'era capitalistica. L'unica parte della cosiddetta ricchezza nazionale che passi effettivamente in possesso collettivo dei popoli moderni è (...) il loro debito pubblico (...) In realtà i creditori dello Stato non danno niente, poiché la somma prestata viene trasformata in obbligazioni facilmente trasferibili, che in loro mano continuano a funzionare proprio come se fossero tanto denaro in contanti. Ma anche astrazione fatta dalla classe di gente oziosa, vivente di rendita, che viene così creata, e dalla ricchezza improvvisata dei finanzieri che fanno da intermediari fra governo e nazione, e fatta astrazione anche da quella degli appaltatori delle imposte, dei commercianti, dei fabbricanti privati, ai quali una buona parte di ogni prestito dello Stato fa il servizio di un capitale piovuto dal cielo, il debito pubblico ha fatto nascere le società per azioni, il commercio di effetti negoziabili di ogni specie, l'aggiotaggio: in una parola, ha fatto nascere il giuoco di Borsa e la bancocrazia moderna⁶⁰¹.

La critica di Marx si fa ancora più aspra nel III° libro del *Capitale*, parlando delle società per azioni, anche se è necessario sottolineare che, nella prospettiva dialettica di Marx, la finanziarizzazione del capitale era una tappa naturale e necessaria dell'evoluzione capitalistica. Anzi, rappresentava l'ultima forma possibile del modello di sviluppo capitalistico e, conseguentemente, il preludio di una possibile transizione verso un nuovo modello di

⁶⁰⁰ Marx K., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 25.

⁶⁰¹ Marx K., *Il Capitale*, I°, cit., p. 817.

produzione. Senza entrare nel merito se ci troviamo o meno, oggi, in prossimità del crollo di tale sistema, le parole di Marx non descrivono con una precisione impressionante, e che lascia sgomenti, l'attuale sistema di speculazione finanziaria e quell'enorme crisi economica e sociale in cui siamo tutt'ora coinvolti? Finanziarizzazione dell'economia e strapotere del sistema bancario (definito da Marx "bancocrazia") non sono temi con cui quotidianamente siamo costretti a confrontarci? E il debito pubblico non rappresenta, forse, l'arma di ricatto con cui la famigerata *Troika*, composta da Commissione europea, BCE e FMI, condiziona le politiche economiche e sociali dei paesi europei?

Dopo aver indicato il meccanismo attraverso cui la classe dominante impone alla società le regole del gioco, Marx ne individua i responsabili in "una nuova aristocrazia finanziaria, una nuova categoria di parassiti nella forma di escogitatori di progetti, di fondatori e di direttori che sono tali semplicemente di nome" e ne descrive il funzionamento come "un sistema di frodi e di imbrogli che ha per oggetto la fondazione di società, l'emissione e il commercio di azioni (...) poiché la proprietà esiste qui sotto forma di azioni, il suo movimento ed il suo trasferimento non sono che il puro e semplice risultato del giuoco di borsa dove i piccoli pesci sono divorati dagli squali e le pecore dai lupi di borsa"⁶⁰². La descrizione di una nuova aristocrazia finanziaria, parassita e disonesta, non fa venire in mente forse i top-manager delle banche d'affari americane (Lehman Brothers su tutte), che nel 2008 hanno innescato la più grande crisi economica e sociale dopo quella del 1929? La definizione degli operatori di borsa come squali, avidi e voraci, non è la stessa con cui vengono identificati oggi i più spietati broker di Wall Street?

Per quanto riguarda, invece, le crisi a cui periodicamente il sistema va incontro, Marx non le considera come suoi aspetti "patologici", ma come fisiologici meccanismi del suo funzionamento o, sarebbe meglio dire, come suoi momenti riabilitativi.

Le crisi non rappresentano, cioè, il crollo del sistema capitalistico, ma sono al contrario il meccanismo regolatore/riparatore, che mette il sistema in condizioni di sopravvivere alle fluttuazioni periodiche cui va soggetto. L'effetto di una crisi, infatti, è di ripristinare l'equilibrio e di rendere possibile un ulteriore sviluppo. Come ha scritto Marx, le crisi sono "temporanee e violente soluzioni delle contraddizioni esistenti, violente eruzioni che ristabiliscono momentaneamente l'equilibrio turbato".

Le crisi finanziarie degli ultimi trent'anni (collasso dello SME nel 1992, Messico 1995, Tigri asiatiche 1997, Russia 1998, Argentina 2001, USA *subprime* nel 2007, Islanda 2008, USA

⁶⁰² Marx K., *Il Capitale*, III°, cit., pp. 517-523.

Lehman Brothers 2008, Recessione mondiale 2009, Grecia 2010, PIIGS 2011) rappresentano lo strumento forse più eclatante con cui la classe dominante (quell'oligarchia finanziaria descritta da Marx) ha condotto la "lotta di classe" per rinvigorire il processo di valorizzazione del capitale e stabilire nuovi equilibri ad esclusivo loro vantaggio, senza alcun riguardo per gli enormi danni sociali provocati e gli effetti politici che ne sono scaturiti. Come ci ricorda Luciano Gallino, la lotta di classe non si è conclusa affatto, "semmai, la lotta che era stata condotta dal basso per migliorare il proprio destino ha ceduto il posto a una lotta dall'alto per recuperare i privilegi, i profitti e soprattutto il potere che erano stati in qualche misura erosi nel trentennio precedente"⁶⁰³. In tal senso, una conferma diretta ci arriva, come già segnalato, da un personaggio insospettabile: quel Warren Buffett che, qualche anno fa e dall'alto dei suoi miliardi di dollari, ha dichiarato non solo che la lotta di classe non fosse conclusa, ma anche che ad averla vinta fosse stata la sua classe, cioè l'oligarchia finanziaria.

Scrivendo Franco Cambi, nella prima metà degli anni '90, che il pensiero marxiano sarebbe stato segnato da una crisi di alcuni suoi fondamenti economico-politici (polarizzazione delle classi sociali e relazione socialismo-democrazia) e filosofici, *in primis* quello di *praxis* "che è entrata in crisi nella società della tecnica, che specializza il pensiero e ridefinisce in modo nuovo la prassi (in modo appunto tecnico, cioè non-politico)"⁶⁰⁴. Analisi pienamente condivisibile sul piano storico, anche se, da allora, molte cose sono cambiate e oggi sono proprio i temi della disuguaglianza economica e della prassi politica (democrazia formale vs democrazia partecipativa) le questioni al centro del dibattito e che riconfermano, qualora ce ne fosse bisogno, l'attualità della teoresi marxiana.

I due effetti principali provocati dalle crisi, che negli ultimi trent'anni si sono susseguite con una regolarità che desta sospetti, infatti, sono stati una redistribuzione verso l'alto dei redditi, con i ricchi che sono diventati sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri, e un indebolimento della democrazia, che è stata ridotta ad una "liturgia puramente formale, dominata dal potere economico"⁶⁰⁵.

Il tema della polarizzazione ricchi-poveri è stato affrontato da Marx da due punti di vista diversi e complementari e sono molti i dati, oggi, che confermano la validità e l'attualità delle sue analisi. Da un lato, egli aveva indicato l'ampliarsi del divario tra ricchi e poveri e, dunque, della disuguaglianza economico-sociale, nonostante il miglioramento delle condizioni di vita di questi ultimi.

⁶⁰³ Gallino L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, cit., p. 12.

⁶⁰⁴ Cambi F., *Libertà da... l'eredità del marxismo pedagogico*, cit., p. 5.

⁶⁰⁵ Barberis G.-Revelli M., *Sulla fine della politica: tracce di un altro mondo possibile*, Guerini, Milano 2005, p. 57.

A proposito di tale questione, nota come “*impoverimento relativo*” della classe lavoratrice, Marx scriveva:

Il rapido aumento del capitale produttivo provoca un aumento ugualmente rapido della ricchezza, del lusso, dei bisogni sociali e dei godimenti sociali. Benché dunque i godimenti dell'operaio siano aumentati, la soddisfazione sociale che essi procurano è diminuita in confronto con gli accresciuti godimenti del capitalista che sono inaccessibili all'operaio, in confronto con il grado di sviluppo della società in generale. I nostri bisogni e i nostri godimenti sorgono dalla società; noi li misuriamo quindi sulla base della società, e non li misuriamo sulla base dei mezzi materiali per la loro soddisfazione. Poiché sono di natura sociale, essi sono di natura relativa (...) Se il capitale aumenta rapidamente, per quanto il salario possa aumentare, il profitto del capitale aumenta in modo sproporzionatamente più rapido. La situazione materiale dell'operaio è migliorata, ma a scapito della sua situazione sociale. L'abisso sociale che lo separa dal capitalista si è approfondito⁶⁰⁶.

Riguardo all'incremento delle disuguaglianze sociali, l'ultimo rapporto dell'Oxfam (2016) dall'emblematico titolo “*Un'economia per l'1%*”, mostra come il divario tra ricchi e poveri abbia raggiunto dei livelli mai toccati finora, con l'1% della popolazione più ricca del mondo che possiede più ricchezza del resto del mondo. Restringendo il campo di osservazione, si evidenzia come le 62 persone più ricche del mondo posseggano la stessa ricchezza di 3,6 miliardi di persone. Inoltre, mentre la ricchezza dei 62 plurimiliardari è aumentata del 44% dal 2010 ad oggi, con un incremento pari a oltre 500 miliardi di dollari, arrivando a 1.760 miliardi di dollari, la ricchezza della metà più povera della popolazione mondiale si è ridotta, nello stesso periodo, di poco più di 1.000 miliardi di dollari, con una contrazione del 41%. È pur vero che nel corso degli ultimi anni si è ridotto il numero di persone sotto la soglia di povertà assoluta, così come è aumentato anche il reddito delle persone più povere. Questo dato però non deve trarre in inganno dal momento che, come si legge nel rapporto, “tra il 1988 e il 2011 il 46% dell'aumento complessivo del reddito è andato al 10% più ricco della popolazione mondiale, mentre il 10% più povero ha ottenuto soltanto lo 0,6%”, andando ulteriormente ad allargare la forbice tra ricchi e poveri e ribadendo, sul piano statistico, la correttezza della previsione marxiana sull'impoverimento relativo. L'altra faccia della polarizzazione ricchi-poveri, indicata da Marx ne *Il Manifesto del Partito Comunista*, è rappresentata da quel processo di “*proletarizzazione*” e di erosione della classe media che è tuttora in corso di svolgimento.

Scrive Domenico De Masi:

Ciò che il modello neoliberista è riuscito a erodere progressivamente è la classe media che, per sua natura, esercita nel sociosistema un *edge effect* tra borghesia e proletariato simile a quello che le coste operano tra mare e terra nell'ecosistema (...) in molti Paesi ricchi la classe media retrocede di giorno in giorno nella sua condizione economica e si assottiglia di numero per lo stillicidio della proletarizzazione (...) Nei Paesi ricchi il divaricarsi patologico delle distanze tra ricchi e poveri, la precarietà del lavoro, la riduzione del welfare, delle garanzie e delle tutele, la disoccupazione, l'aumento del costo dei servizi mettono un numero crescente di giovani diplomati e laureati, di insegnanti, impiegati, pensionati, ma

⁶⁰⁶ Marx K., *Lavoro salariato e capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 53-60.

anche manager e dirigenti, nelle condizioni di insicurezza economica che sono proprie del proletariato⁶⁰⁷.

Per Marx, dunque, in sintesi, le condizioni della classe lavoratrice sono destinate, in termini relativi, progressivamente a peggiorare e, allo stesso tempo, buona parte della classe media, tra cui i piccoli imprenditori, piccoli commercianti, impiegati etc., si sarebbe ritrovata a far parte di quell'enorme classe sociale definita da Marx "proletariato" e che oggi potremmo indicare, con le parole di Paulo Freire, "classe degli oppressi" o, con quelle di Zygmunt Bauman, "global underclass": un duplice e convergente processo di "polarizzazione socio-economica", che da decenni si sta svolgendo sotto i nostri occhi e che investe la vita di sempre più persone.

Questa crescente disuguaglianza socio-economica, il marxiano impoverimento relativo, inasprisce inoltre anche le altre forme di disuguaglianza, a conferma della condizionalità del fattore economico sugli altri aspetti della realtà.

Come hanno dimostrato Richard Wilkinson e Kate Pickett, nel loro libro *La misura dell'anima: perché le diseguaglianze rendono le società più infelici*⁶⁰⁸, le società con un più elevato livello di disuguaglianza, come gli Stati Uniti e la Gran Bretagna, producono un più elevato livello di disagio sociale: delinquenza giovanile, alcolismo, omicidi, più bassa aspettativa di vita, più alta mortalità infantile, obesità, dispersione scolastica, etc. Mentre in paesi con una ridotta disuguaglianza sociale, come Svezia, Norvegia, Danimarca, gli indici di disagio sociale sono notevolmente inferiori.

Per quanto attiene alla relazione tra capitalismo (economico e finanziario) e democrazia, Bordoni, in contrasto con l'ipotesi di Wolfgang Streeck⁶⁰⁹, secondo cui, l'attuale crisi finanziaria è una conseguenza del fallimento della democrazia, ipotizza che "l'attuale crisi sia stata indotta o pilotata per ricreare una disuguaglianza sociale e ridurre la democrazia"⁶¹⁰.

Scrive Bordoni in proposito:

Il lungo e doloroso percorso di democratizzazione e di eliminazione delle disuguaglianze sociali, iniziato nel XIX secolo, subisce un profondo processo di revisione, quasi una «restaurazione» attraverso l'economia. Oggi l'economia è il più efficace strumento di controllo sociale⁶¹¹.

Dopo aver descritto il reale e attuale rapporto di forze tra economia e politica (a tutto vantaggio dell'economia) Bordoni passa, poi, a descrivere quelle che sono le responsabilità

⁶⁰⁷ De Masi D., *Tag: le parole del tempo*, Milano, Rizzoli, 2015, p.

⁶⁰⁸ Cfr. Wilkinson R.-Pickett K., *La misura dell'anima: perché le diseguaglianze rendono le società più infelici*, Milano, Feltrinelli, 2009.

⁶⁰⁹ Cfr. Streeck W., *Tempo guadagnato*, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 69.

⁶¹⁰ Bauman Z.-Bordoni C., *Stato di crisi*, Torino, Einaudi, 2014, p. 170.

⁶¹¹ *Ivi*, p. 177.

della politica nell'attuale crisi della democrazia, ossia l'incapacità dello Stato di porsi come regolatore dell'economia e l'abdicazione al ruolo di mediatore, credibile e affidabile, delle istanze sociali. Con il rischio che "se lasciamo che l'economia e i mercati dirigano la nostra vita, ci ritroveremo in una società globalizzata che presenta forti differenze sociali, composta da una maggioranza impoverita, priva di garanzie e servizi, appiattita in un'eguaglianza verso il basso, di fronte a una minoranza privilegiata, non solo per il possesso di un reddito alto, ma anche per le concessioni e le opportunità di accedere a ogni sorta di benefit"⁶¹².

Dello stesso avviso il premio Nobel per l'economia Joseph Stiglitz, secondo cui l'accentuarsi delle diseguaglianze sociali non è imputabile alla sola logica del mercato, per quanto ne sia la motivazione prevalente, ma chiama in causa anche precise scelte politico-legislative, *in primis* la deregolamentazione dei mercati finanziari, e la sempre più accentuata commistione tra politica ed economia⁶¹³, che ha avuto come effetto di ritorno un'ulteriore riduzione dell'autonomia e del potere delle istituzioni democratiche.

La politica istituzionale, ormai genuflessa ai diktat dei potentati oligarchici di natura economico-finanziaria, sembra essere diventata la *longa manus* degli interessi del Capitale. Una conferma in tale senso la si può riscontrare nelle politiche economiche e sociali dei vari Stati nazionali, nonché in quelle dell'Unione Europea, che soggiacciono al potere della BCE (banca centrale europea) e dello FMI (fondo monetario internazionale) e le cui decisioni non possono essere messe in discussione. Una tale situazione mette in questione due aspetti centrali del rapporto tra economia e politica: *in primis* l'autonomia del potere politico, rispetto a quello economico; in secondo luogo il tema della rappresentanza e della legittimità del potere politico stesso. I due temi, per quanto distinti, sono strettamente interconnessi, nel senso che solo una politica autonoma è in grado di garantire la rappresentanza ed è legittimata nella sua azione. Quello a cui, invece, si sta assistendo negli ultimi anni, è la progressiva erosione di autonomia da parte della politica, ovvero la graduale sussunzione del politico da parte dell'economico, e all'erosione ormai quasi completa della rappresentanza democratica e al conseguente scollamento tra cittadino e politica. L'apatia politica, cioè l'indifferenza (se non la diffidenza) nei confronti della dimensione politica è un sentimento ormai diffuso, che minaccia le basi stesse della democrazia.

⁶¹² Bauman Z.-Bordoni C., *Stato di crisi*, cit., p. 177.

⁶¹³ Sono molti i personaggi politici che hanno avuto rapporti con banche d'affari, prima o dopo i loro incarichi istituzionali. Gli anglosassoni definiscono tali personalità "*door opener*", ossia soggetti che sono in grado di aprire le porte dei luoghi di potere e che, attraverso un meccanismo di porte girevoli ("*revolving door*"), passano con disinvoltura da incarichi di tipo economico-finanziario (quindi al servizio degli interessi privati) a quelli di natura politica (quindi al servizio dell'interesse pubblico), e viceversa. Per citarne solo alcuni, l'ex Presidente della Commissione Europea José Manuel Barroso, dal 2016 ricopre il ruolo di Presidente non esecutivo e *advisor* per la banca d'affari americana Goldman Sachs. Per restare in Italia, l'ex Presidente del Consiglio Mario Monti, dal 2005 al 2011, è stato International advisor, sempre per Goldman Sachs. L'ex Ministro del Tesoro Domenico Siniscalco ha ricoperto, invece, in "Morgan Stanley International", prima il ruolo di managing director e vicepresidente e, successivamente, quello di Country head per l'Italia. Infine, l'ex Ministro del Tesoro Vittorio Grilli, dal 2014, ricopre per JP Morgan il ruolo di Presidente del "Corporate & investment Bank" per l'Europa, il Medio Oriente e l'Africa.

Dalle crisi, dunque, c'è chi ci ha perso, ovvero i lavoratori, che hanno visto peggiorare i loro livelli di reddito, le forme di tutela e i diritti, e più in generale i cittadini i cui bisogni non vengono adeguatamente rappresentati dalle istituzioni democratiche: istituzioni che sembrano aver perso la loro capacità di porsi come garanti della mediazione e della sicurezza sociale e come regolatori dei sistemi economici. Ma c'è anche chi ci ha guadagnato, ossia l'oligarchia economico-finanziaria che, attraverso il ricatto del debito pubblico, ha piegato la politica al proprio volere, imponendo la propria visione economicistica in merito alle politiche sociali e del lavoro, ai sistemi educativi e a quelli del welfare e, di fatto, ha svuotato le istituzioni democratiche della loro capacità di rappresentare i diritti e i bisogni dei propri cittadini. Tale incapacità rappresentativa ha portato Colin Crouch a introdurre il concetto di "post-democrazia", ovvero un sistema di governo che pur basandosi su regole democratiche relega i cittadini ad un ruolo sempre più marginale e in cui il potere decisionale viene dirottato nelle mani di tecnocrati, lobby economico-finanziarie e mass-mediatiche, oligarchie prive di qualsiasi legittimazione democratica.

A proposito dell'attuale crisi democratica, Zygmunt Baumann ha osservato che

Di «tutte le altre crisi», quella che affligge le istituzioni democratiche che abbiamo ereditato è verosimilmente la più seria, in quanto colpisce gli unici strumenti attualmente a nostra disposizione per un'azione collettiva significativa⁶¹⁴.

Una crisi che determina, in pari tempo, il declassamento dell'individuo da cittadino a semplice produttore/consumatore, membro non più di una comunità politica, ma suddito del mercato e il cui "potere sociale, così come il suo nesso con la società (...) lo porta con sé nella tasca", affidato a quel Dio-denaro che riduce la sua partecipazione alla vita sociale e la sua stessa libertà alla sola possibilità di vendere o di comprare, di vendersi o di comprare. Ma cosa ha da dirci Marx su tale questione? Molto e molto è stato già detto. Nel senso che buona parte delle riflessioni finora portate avanti sono riconducibili, in maniera più o meno diretta, alle riflessioni che Marx ha condotto rispetto alla funzione e al ruolo dello Stato liberale moderno: riflessioni che ci permettono di leggere in maniera critica l'attuale commistione tra politica ed economia e, allo stesso tempo, ne prospettano una possibile via d'uscita. Secondo Marx, lo Stato non è altro che la forma attraverso cui la classe dominante fa valere i propri interessi e impone e le sue idee o, per meglio dire, la propria ideologia. Per Marx, quindi, la commistione tra economia e politica non è un rapporto di tipo estrinseco, ma è connaturato alla struttura stessa dello Stato liberale moderno. Non deve sorprenderci, quindi, l'attuale commistione tra politica ed economia, perché essa non è una "patologia"

⁶¹⁴ Bauman Z.-Bordoni C., *Stato di crisi*, cit., p. 148.

del sistema, ma semplicemente la sua naturale “fisiologia” e risponde a dei precisi interessi di parte. Ma come spesso accade, il problema contiene in sé anche la soluzione. Come osserva Danilo Zolo: “Il primo passo sulla strada della rivoluzione è, per Marx, la conquista della democrazia, la conquista cioè dell’apparato istituzionale dello Stato rappresentativo e l’organizzazione del proletariato in classe dominante nella forma statutale della democrazia costituzionale borghese”⁶¹⁵. Tralasciando il riferimento alla classe proletaria, il concetto è comunque chiaro: per spezzare il nesso che tiene insieme politica ed economia, è necessario che i cittadini assumano consapevolezza del fatto che l’indifferenza e l’apatia politica è un atteggiamento controproducente e che la soluzione passa proprio attraverso la riappropriazione della dimensione politica. In merito all’imprescindibilità dell’impegno politico per poter realizzare un mondo nuovo e migliore, Marx non ha mai avuto dubbi. Così si esprimeva nel *Discorso dopo il congresso dell’Aia* del 1872, nei confronti di quei “compagni” che spingevano per un disimpegno politico della classe operaia: “si è anche formato un gruppo che ha esaltato l’astensione degli operai dalla politica (...) noi – continua Marx – abbiamo ritenuto nostro dovere dichiarare quanto questi pensieri appaiano pericolosi ed esiziali per la nostra causa”⁶¹⁶. Per riappropriazione della politica non si intende qui, ovviamente, la sola e riduttiva partecipazione alle elezioni in quanto elettori, ma la quotidiana partecipazione democratica alla vita civile e sociale in quanto cittadini.

C’è un ultimo aspetto del pensiero marxiano, che non viene quasi mai preso in considerazione quando si cerca di valutare criticamente la portata teorica e le prospettive pratiche che le sue riflessioni, ancora oggi, sono in grado di offrirci: è quello che potremmo definire la sua “coscienza ecologica” *ante-litteram*. Una delle questioni con cui le nostre società sono “obbligate” a confrontarsi è il tema della sostenibilità ambientale dell’attuale modello di sviluppo. Il sistema neo-liberista, infatti, basato sulla produzione iper-trofica e il consumo continuo, sulla crescita incessante e lo sfruttamento indiscriminato delle risorse, pone, in maniera drammatica, la questione della sostenibilità ambientale. Basterà pensare ai drammatici effetti dei cambiamenti climatici, all’inquinamento dell’aria, della terra e dell’acqua, ai processi di desertificazione, con la conseguente riduzione della fertilità del suolo, alle catastrofi ambientali (frane, alluvioni, etc.), solo per citarne alcuni, per rendersi di come tale modello di sviluppo iper-trofico metta in serio pericolo la “vivibilità” del nostro pianeta. Con un’acuta ed efficace metafora, Jean Braudillard aveva paragonato il funzionamento dell’attuale società a quello delle metastasi cancerose, una società non della

⁶¹⁵ Zolo D., *La teoria comunista dell’estinzione dello Stato*, Bari, De Donato, 1974, p. 145.

⁶¹⁶ Marx K.-Engels F., *Werke*, Berlin, 1956-1966, vol. 18, pp. 159-161.

crescita ma dell'escrecenza, che continua a proliferare e a crescere provocando danni allo stesso organismo di cui fa parte.

Scrive Braudillard:

Non siamo più nella crescita, siamo nell'escrecenza. Siamo in una società della proliferazione, ossia di ciò che continua a crescere senza poter essere commisurato ai propri fini. L'escrecenza è ciò che si sviluppa in un modo incontrollabile, senza tener conto della propria definizione e i cui effetti si moltiplicano con la scomparsa delle cause (...) Il paragone più appropriato è con il processo delle metastasi cancerose: è la perdita della regola del gioco organico di un corpo, la quale fa in modo che un insieme di cellule possa manifestare la propria vitalità incoercibile e mortifera, disobbedire in un certo modo alle leggi genetiche stesse e, invece, di svilupparsi secondo uno schema organizzato, proliferare all'infinito⁶¹⁷.

Di fronte a una realtà così preoccupante e minacciosa, a destare preoccupazione e allarme non è tanto l'atteggiamento degli ideologi neo-liberali che, quando non contestano apertamente i dati relativi ai danni ambientali provocati, li declassano a banali effetti collaterali di facile risoluzione, quanto l'atteggiamento irresponsabile di buona parte della classe politica che, nel migliore dei casi, si limita a delle inconcludenti e inefficaci dichiarazioni d'intenti. La conferenza sul clima di Parigi ne è una triste quanto emblematica conferma. Come si legge nel testo approvato, la conferenza nasce dal presupposto che "il cambiamento climatico rappresenta una minaccia urgente e potenzialmente irreversibile per le società umane e per il pianeta", che una tale situazione richiede "la massima cooperazione di tutti i paesi" e che l'obiettivo è di "accelerare la riduzione delle emissioni dei gas a effetto serra". A un primo sguardo, potrebbe sembrare un'ottima notizia, vuoi perché ciò vorrebbe dire che la classe politica mondiale ha preso piena coscienza della gravità della situazione climatica (che mette a rischio la sopravvivenza delle società umane e dello stesso pianeta), vuoi perché per fronteggiare tale minaccia non solo si richiede la collaborazione di tutti, in quanto comunità di destino, ma si delineano anche gli strumenti per perseguire un tale obiettivo. A ben guardare però, ciò che emerge è solo l'ipocrisia e l'irresponsabilità delle classi dirigenti. Al di là della dichiarazione di intenti, perché di questo si tratta, sono molti i punti di critici di tale accordo, che lasciano dubbi enormi sulla effettiva e fattiva volontà, dei paesi firmatari, di assumersi la responsabilità etica e politica di questo problema. Quale senso di responsabilità, infatti, può mai avere una classe politica che, preso atto nel dicembre 2015 dell'urgenza di intervenire per ridurre le emissioni di gas serra, fissa la prima revisione degli obiettivi nazionali tra il 2018 e il 2023? Il secondo punto critico riguarda il fatto che i controlli sulle emissioni e le verifiche dei risultati raggiunti non saranno affidati ad

⁶¹⁷ Braudillard J., 1983, p. 13, cit. in Codeluppi V., *Il biocapitalismo: verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Torino, Boringhieri, 2008, pp. 44-45.

organismi internazionali (cioè figure terze), ma saranno autocertificati da ogni singolo paese, con tutto ciò che questo significa.

Ultimo aspetto, ma non in termini di importanza, è che tale accordo, dal punto di vista del diritto internazionale, non è giuridicamente vincolante, dal momento che non esiste alcun obbligo né tantomeno sono previste delle sanzioni per quei Paesi che non rispettano i parametri fissati dall'accordo. L'accordo, sottoscritto dalle delegazioni di 196 Paesi, è così poco vincolante che, nel giugno del 2017, il neo-eletto presidente degli Stati Uniti Donald Trump (cioè il presidente del secondo paese al mondo per la produzione di quei gas serra, che l'accordo prevede di ridurre), ha annunciato la decisione di ritirarsi dagli accordi di Parigi sul clima perché, a suo dire, è un pessimo accordo per gli Stati Uniti e ne minaccia i livelli di crescita e di sviluppo: una conferma non solo dell'irresponsabilità della classe politica, ma anche del fatto che il sistema capitalista, di cui Trump è uno dei maggiori alfieri, non è disposto a mettere in discussione la crescita economica nemmeno di fronte all'apocalittica prospettiva della distruzione del pianeta e degli esseri viventi che lo popolano (noi compresi, naturalmente).

Come osserva Hobsbawm:

Dal momento che la spettacolare espansione dell'economia globale ha minato l'ambiente, il bisogno di controllare la crescita economica illimitata è diventato sempre più urgente. C'è un conflitto evidente tra l'esigenza di investire, o almeno frenare, l'impatto della nostra economia sulla biosfera e gli imperativi di un mercato capitalistico: massima crescita continua alla ricerca del profitto. Questo è il tallone d'Achille del capitalismo⁶¹⁸.

Ma cosa c'entra Marx con le questioni ambientali?

Sebbene sia vissuto agli albori dell'industrializzazione moderna e non abbia, perciò, elaborato una vera e propria visione ecologista, sono molte le sue riflessioni che anticipano questioni con cui noi, oggi, siamo chiamati a fare i conti.

La sua lungimiranza era a tal punto sviluppata da riuscire a cogliere, *in statu nascendi*, i rischi a cui la società industrializzata, se lasciata a se stessa (come purtroppo avviene oggi), sarebbe presto andata incontro. Ma, le sue analisi andavano oltre la critica e la denuncia dei pericoli e indicavano anche possibili soluzioni. I temi da lui affrontati spaziano dal riciclo delle scorie e dei rifiuti, all'inquinamento ambientale, dalla progressiva perdita di fertilità della terra a causa dell'utilizzo della chimica in agricoltura, e i connessi processi di desertificazione, alla sofisticazione e contaminazione prodotti. Ma, più in generale, ciò che colpisce è la sua chiara "coscienza ecologica", ossia la sua capacità di cogliere la stretta

⁶¹⁸ Hobsbawm E., *Come cambiare il mondo*, cit., pp.19-20.

relazione che tiene insieme lo sviluppo e la sostenibilità ambientale. Ma leggiamo direttamente Marx, per cogliere la profondità delle sue intuizioni che, è bene ricordarlo, risalgono ad oltre 150 anni fa, ad un tempo in cui, cioè, tali questioni non erano neppure poste. A proposito del tema dei rifiuti e delle sue possibilità di riciclo, così scrive: “Con il modo di produzione capitalistico si allargano le possibilità di utilizzo dei residui della produzione e del consumo. Per residui della produzione intendiamo gli scarti dell’industria e dell’agricoltura, per residui del consumo sia quelli derivanti dal ricambio fisico umano sia le forme che gli oggetti d’uso assumono dopo essere stati utilizzati. Sono quindi residui della produzione, nell’industria chimica, i prodotti accessori che vanno perduti in un’organizzazione produttiva di mole modesta; le limature che risultano dalla fabbricazione meccanica e nuovamente si immettono nella produzione del ferro ecc. Residui del consumo sono le secrezioni naturali umane, i resti del vestiario in forma di stracci ecc.”. L’atteggiamento di Marx nei confronti del capitalismo e del processo di industrializzazione, seppur critico, non è mai stato pregiudiziale. Non esita a riconoscere che tale modello di produzione, con il suo sviluppo tecnologico, apre delle possibilità impensabili nei precedenti sistemi di produzione. La possibilità di riutilizzare i residui sia della “produzione” che del “consumo” è, chiaramente, una di queste opportunità, che avrebbe avuto ripercussioni positive sia sulla produzione industriale che su quella agricola e, più in generale, avrebbe consentito un più equilibrato e rispettoso rapporto con la natura. Chiaramente, come tutte le opportunità, queste devono essere colte e sviluppate. Come nota con rammarico Marx però, parlando dei residui del consumo: “nella loro utilizzazione si verificano, in regime di economia capitalista, sprechi colossali, a Londra per es. dello sterco di 4 milioni e mezzo di esseri umani non si sa far meglio che impiegarlo con enormi spese per appestare il Tamigi”⁶¹⁹.

Marx metteva in evidenza, già allora, come il mancato riciclo degli scarti e dei rifiuti non solo rappresentasse uno spreco di risorse (risorse che, se opportunamente riutilizzate, avrebbero potuto avere effetti positivi sia sulla produzione industriale che agricola), ma anche, e forse soprattutto, le ripercussioni negative che tale “spreco”, o mancato riutilizzo, avrebbe avuto riguardo alla “sostenibilità ambientale”. Lo sviluppo scientifico e tecnologico, che accompagna l’affermarsi del sistema di produzione capitalistico, rappresenta per Marx l’elemento decisivo per una corretta gestione dei rifiuti e degli scarti industriali. “L’esempio più notevole in fatto di utilizzo di residui – osserva Marx - è offerto dall’industria chimica. La quale consuma non solo i suoi propri avanzi, trovando loro nuove forme d’impiego, ma pure

⁶¹⁹ Marx K., *Il capitale*, libro III°, cit., p. 135.

quelli delle altre industrie del più vario genere, e ad esempio trasforma il catrame di gas, prima privo di utilità, in colori d'anilina, in alizarina e di recente perfino in medicinali". Ma le intuizioni di Marx non finiscono qui. Sempre in tema di "sostenibilità ambientale", oltre alla necessità di riciclare i rifiuti, egli pone a tema la questione della necessità di ridurre i rifiuti, anch'essa possibile grazie agli sviluppi scientifico-tecnologici della civiltà industriale. "Da questa economia dei residui della produzione, realizzata con il loro riutilizzo, bisogna distinguere l'economia che si ottiene nella produzione stessa dei rifiuti, ossia la riduzione al minimo degli scarti della produzione"⁶²⁰. A ciò si aggiunge il rischio, da lui denunciato, legato all'utilizzo su larga scala di fertilizzanti chimici in agricoltura. Se, nell'immediato, tale pratica avrebbe sicuramente aumentato la produttività agricola, a lungo andare avrebbe messo a repentaglio quella fertilità del suolo, che rappresenta la base, e al tempo stesso, il limite della produzione alimentare. "Supposto – scrive Marx - che il macchinario che risparmia lavoro, i mezzi sussidiari chimici ecc. assumano nell'agricoltura un peso maggiore", ovvero che gli agenti chimici siano impiegati più estensivamente in agricoltura, "è possibile che l'accrescersi della forza produttività sociale nell'agricoltura compensi soltanto la diminuzione della forza naturale, oppure non riesca nemmeno a compensarla"⁶²¹. E, in ogni caso, tale compensazione sarà solo temporanea e, dunque, efficace solo per un breve lasso di tempo. "Ogni progresso dell'agricoltura capitalistica – conclude perciò Marx - costituisce un progresso non solo nell'arte di rapinare l'operaio, ma anche nell'arte di rapinare il suolo; ogni progresso nell'accrescimento della sua fertilità per un dato periodo di tempo, costituisce insieme un progresso della rovina delle fonti durevoli di questa fertilità"⁶²². Al di là delle singole questioni "ambientali" che, come visto, Marx anticipa e tematizza, il maggiore contributo che egli fornisce allo sviluppo della successiva (e, aggiungerei, tardiva) coscienza ecologica, concerne l'atteggiamento che tutti noi, come individui e come società, dovremmo assumere nei confronti di quella natura che, volenti o nolenti, rappresenterà sempre il presupposto imprescindibile e insopprimibile della nostra stessa esistenza. "Dal punto di vista di una società dalla formazione economica più elevata – ammonisce Marx - la proprietà privata del globo da parte di un pugno di singoli individui apparirà tanto assurda quanto la proprietà privata di un uomo da parte di un altro uomo. Finanche tutte le società attualmente esistenti considerate nel loro insieme, non sono proprietarie del globo. Esse ne sono soltanto i suoi gestori, i suoi usufruttuari, e, come *boni patres familias*, devono consegnarlo

⁶²⁰ Marx K., *Il capitale*, Libro III°, p. 137.

⁶²¹ *Ivi*, p. 875.

⁶²² Marx K., *Il capitale*, Libro I°, cit., p. 552.

alle generazioni successive in condizioni ancora migliori”⁶²³.

Un richiamo a quella responsabilità “ecologica” e inter-generazionale che, nella nostra epoca di produzione iper-trofica e di consumo sfrenato, si è pericolosamente offuscata e che richiede, nondimeno, di essere riattivata. “Le società della crescita per la crescita, cioè della crescita esponenziale – ammonisce Gustavo Zagrebelsky - dovrebbero rammentare la lezione dell’isola di Pasqua (...) Pasqua è un monito. Non parla soltanto di polinesiani di un millennio fa. Parla di noi: di sfruttamento imprevidente delle risorse, con effetti funesti sulle generazioni a venire, che mettiamo a rischio di non venire del tutto o di venire in condizioni impossibili”. Contrariamente all’invito di Marx a comportarsi come *boni patres familias*, però, “ogni generazione si è comportata come se fosse l’ultima, trattando le risorse di cui disponeva come sue proprietà esclusive, di cui usare e abusare”⁶²⁴.

Richiamando una suggestiva figura della mitologia greca, come Marx era solito fare, di fronte ai pericoli e alle minacce che incombono sulle nostre vite e sulle sorti del pianeta, ognuno di noi, per la parte che gli compete, dovrebbe fare come “Perseo (che) usava un manto di nebbia per inseguire i mostri” e non, come spesso accade, tirarci “la cappa di nebbia giù sugli occhi e le orecchie, per poter negare l’esistenza dei mostri”⁶²⁵.

⁶²³ Marx K., *Il capitale*, Libro III°, cit., pp. 886-887.

⁶²⁴ Zagrebelsky G., *Senza adulti*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 67-71-73.

⁶²⁵ Marx K., *Il capitale*, *Prefazione*, cit., p. 33.

Sull'“inattualità” del pensiero marxiano.

Prima di passare al vaglio critico l'inattualità del pensiero marxiano, è necessaria una piccola precisazione di natura linguistica, che ha degli effetti, di non poco conto, anche sul piano teorico.

Il termine “inattuale”, si legge nel *Dizionario Italiano Sabatini-Coletti*, significa ciò “che non corrisponde alla situazione, alle esigenze del momento”. Inattuale, quindi, rimanda a qualcosa di vetusto, un residuo del passato e non più al passo con i tempi, a qualcosa che non ha, ormai, nessuna utilità e nessuna presa sulla realtà.

Inattuale, perciò, è tutto ciò che è sorpassato e può essere tranquillamente riposto, senza alcun rimpianto, nella cassetta degli attrezzi o della memoria storica. Questo è il destino che si è tentato di assegnare al pensiero marxiano, non solo dai suoi fieri oppositori, ma anche da quegli illustri rappresentanti della sinistra che, fino a poco tempo prima, avevano considerato Marx alla stregua di un oracolo.

Ma “inattuale”, si legge sempre nel *Dizionario di Sabatini-Coletti*, ha anche un'altra accezione, ossia rimanda a qualcosa che è “diverso da ciò che prevale, che è preferito”. Secondo tale accezione, perciò, inattuale è ciò che non è conforme, non allineato al senso comune e che, perciò, non dà nulla per scontato. Secondo tale prospettiva, dunque, il termine inattuale non rappresenta l'atto di morte di una teoria, quanto piuttosto ne indica la sua profonda vitalità, la sua capacità di andare oltre le mode del momento, ossia la sua capacità di leggere la realtà in maniera diversa dall'interpretazione prevalente. Inattuale, perciò, può essere inteso, senza eccessive forzature, come sinonimo di critico e di antidogmatico.

Ovviamente, è a questa seconda accezione che ci si riferisce quando si parla di “inattualità” del pensiero marxiano.

Non è un caso che Marx sia considerato il capostipite di quella ristretta cerchia di intellettuali, di cui faranno parte anche Nietzsche e Freud, che Paul Ricoeur, con una definizione quanto mai azzeccata, chiama “*scuola del sospetto*”.

Come abbiamo visto, l'attualità del pensiero marxiano risiede nella sua capacità di essere un efficace strumento di indagine della complessa realtà contemporanea, dal punto di vista economico, politico, storico-sociale e ambientale, e di denuncia degli effetti collaterali da essa prodotti. Per cogliere, però, la portata del suo pensiero sul piano educativo e politico, e il contributo decisivo apportato alla battaglia contro il dogmatismo e a sostegno dei processi di emancipazione, è estremamente utile fare riferimento al concetto di inattualità costitutiva dell'idea pedagogica elaborata da Giovanni Maria Bertin.

Per Bertin, infatti:

l'idea pedagogica in quanto tale è sempre inattuale: altrimenti non sarebbe idea ma costume, prassi, ideologia (...) Inattuale, nel senso nietzschiano, nel senso che essa non coincide né deve coincidere (pur non necessariamente rifiutandole o svalutandole) con le tendenze prevalenti nel presente, con le motivazioni e le sollecitazioni che questo fa valere (...) In quanto idea, essa dà evidenza, in primo luogo, alle incongruenze, parzialità, unilateralità di tali tendenze, ed eventualmente ne smonta l'enfasi e ne denuncia la retorica: in secondo luogo fa valere istanze alternative, misconosciute, conculcate, deformate o mistificate dall'*attualità*⁶²⁶.

Dalla riflessione di Bertin si evince che un pensiero, per definirsi inattuale, cioè antidogmatico e prospettico, deve soddisfare due diverse esigenze. Da un lato deve essere in grado di porsi in maniera critica rispetto alle tendenze attuali del presente, deve essere cioè un *pensiero divergente*, capace, cioè, di opporsi a qualsiasi forma “di irrigidimento del processo stesso” e di proporre una lettura diversa e alternativa della realtà. Detto altrimenti, un pensiero inattuale non si accontenta dell'*esistente*, ossia del presente, del “già dato”, del fattuale e non accetta l'idea che le cose stiano necessariamente così per come si danno o, più precisamente, per come si danno a vedere. Allo stesso tempo, però, un pensiero inattuale e antidogmatico, se non vuole ridursi a semplice esercizio oppositivo, ma porsi come reale e concreto strumento di cambiamento, deve guardare ad un diverso livello di convergenza, tale per cui “gli aspetti per i quali la divergenza pone tesi contrastanti, alternative e comunque differenti rispetto a quelle respinte o accantonate (le convergenti), conducano all'elaborazione di proposte, teorie, modelli, ciascuno caratterizzato da intrinseca coerenza e congruenza (e cioè da un nuovo tipo di “convergenza”)”⁶²⁷. Un pensiero inattuale, cioè, deve far valere un'istanza critico-risolutiva, tesa a smascherare le contraddizioni e le parzialità che caratterizzano ogni situazione data, sia sul piano gnoseologico che dal punto di vista politico-sociale; ma, al contempo, deve promuovere e farsi carico di un impegno costruttivo e/o ri-costruttivo, capace di promuovere “una ristrutturazione “razionale” della molteplicità, della complessità e dell'eventuale conflittualità (della problematicità) dell'esperienza che un'assoluta divergenza renderebbe impensabile e ineffettuabile”⁶²⁸. Sul piano politico-sociale, ciò significa che non è sufficiente opporsi ad un dato modello di società, ma bisogna essere in grado di prospettare e impegnarsi per la costruzione di un diverso sistema sociale. Ovviamente, una tale opera costruttiva e/o ri-costruttiva, avverte Bertin, deve essere orientata “alla costruzione di ipotesi (possibilità) e non di sistemi dogmaticamente conclusi”⁶²⁹. Un pensiero, infatti, per essere realmente

⁶²⁶ Bertin G. M., *Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze, 1977, pp. 5-6.

⁶²⁷ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l'esistenza*, Roma, Armando, 1986, p. 46.

⁶²⁸ *Ibidem*

⁶²⁹ *Ibidem*

critico e non correre il rischio di trasformarsi, contro le sue stesse intenzioni, in pensiero dogmatico, non deve mai mettere capo ad un sistema chiuso e concluso, che si sottragga cioè a qualsiasi ulteriore critica.

Onde evitare paradossali interpretazioni del concetto di inattualità, è necessaria un'ulteriore precisazione. Se ci limitassimo, infatti, a pensare al pensiero inattuale semplicemente come alla capacità di fornire una diversa "lettura" del reale e dell'esistente e, al contempo, di prospettare nuovi modelli interpretativi e nuovi modelli sociali, ci troveremmo nella paradossale situazione di dover includere tra i pensatori inattuali anche personaggi come Hitler, piuttosto che Mussolini o Stalin. Sul piano politico-sociale, è indubbio che anche loro si siano posti in maniera critica rispetto alla società in cui vivevano e anche loro, purtroppo, abbiano dato vita ad un diverso modello politico-sociale. Una caratteristica essenziale per definire come inattuale un pensiero o un'azione, come più volte ribadito sia da Banfi che da Bertin, è che esse siano eticamente fondate. Altresì detto, è indispensabile che lo sfondo di riferimento del loro impegno (teorico e pratico) sia volto alla tutela della dignità delle persone e all'ampliamento e al pieno sviluppo delle loro potenzialità.

Provando a darne una definizione, seppur parziale e schematica, un pensiero è "inattuale" (nel senso problematicista del termine) se è in grado, attraverso la *ragione critica* (cioè antidogmatica), di mettere in atto una *prassi trasformatrice eticamente orientata*.

A partire da questa provvisoria definizione, proviamo a vedere, ora, se il pensiero marxiano è in grado di soddisfare tutte le esigenze finora poste.

Per Marx, come abbiamo avuto già modo di vedere, non esiste nulla di assoluto. Egli rifiuta l'idea che la realtà sia così come ci appaia o come ci viene descritta e revoca in *dubbio*, perciò, tutte le *presunte certezze* del pensiero dogmatico. Prima fra tutte l'idea hegeliana che la realtà, così com'è, sia intimamente razionale. Per Marx, al contrario, la realtà non è per nulla razionale, ma è segnata da profonde contraddizioni (soprattutto sul piano politico e sociale), incongruenze e ingiustizie che richiedono di essere analizzate e spiegate, attraverso un continuo lavoro di analisi e sintesi: una sintesi da intendere, ovviamente, come parziale e provvisoria e non, à la Hegel, quale atto conclusivo e risolutivo delle contraddizioni, in cui si realizza una piena identità tra pensiero ed essere, tra ragione ed esperienza, tra reale e ideale. Per Marx, infatti, non si dà mai alcuna "sintesi definitiva", ma solo "sintesi provvisorie", che vanno continuamente misurate e vagliate sul piano della concreta prassi storico-sociale. Insomma, non c'è in Marx alcuna aspirazione a realizzare, né sul piano teorico, né su quello politico-sociale e, men che meno, dal punto di vista etico, alcun sistema chiuso e concluso. Il comunismo stesso non viene inteso, da lui, come

soluzione ultima e definitiva delle contraddizioni storico-sociali *tout court*, ma come semplice soluzione, dinamico e dialettica, delle contraddizioni della società borghese. Ciò significa che il comunismo, contrariamente alle accuse che gli sono state mosse, non rappresenta per lui né *la fine*, né *il fine* della storia e non si pone, in alcun modo, come società pienamente pacificata.

Il principio metodologico che guida le sue riflessioni è che la realtà e le società, così come le interpretazioni che di esse si danno, sono storicamente determinate ed hanno, perciò, un valore relativo e provvisorio: esse non sono “solidi cristalli”, ma sono soggette a continue trasformazioni, che devono essere indagate, spiegate e, per quanto possibile, guidate. La ragione critica, quindi, in prima battuta si pone come un processo dinamico e demistificatorio, che pone in questione e “relativizza”, contemporaneamente, sia la realtà che le sue interpretazioni.

Certamente, il momento dell'analisi e della comprensione sono tratti distintivi e qualificanti di una ragione che voglia dirsi critica, ma la conoscenza non è una pura registrazione dei dati sensibili e non può ridursi ad una semplice azione di rispecchiamento del mondo da parte del soggetto, secondo il noto principio dell'*adaequatio rei et intellectus*, come corrispondenza, cioè, tra essere e pensiero o, sarebbe meglio dire, come adeguamento del pensiero all'essere. Una ragione che voglia dirsi critica, perciò, non solo non guarda alla conoscenza come ad un'attività puramente contemplativa di “presunte verità assolute”, ma non si accontenta neppure di fornire una interpretazione della realtà, per quanto questa possa essere accurata e precisa. Per Marx, la ragione non può limitarsi a prendere atto della realtà, ad accettarla così per come si dà, ma deve porsi come strumento del suo cambiamento. La ragione, però, per fare ciò deve abbandonare la sua torre d'avorio e ridiscendere nella realtà concreta, sporcandosi le mani in quell'«atto impuro»⁶³⁰, che è il momento della *prassi*. La conoscenza e, più in generale, il lavoro teorico non possono essere fini a se stessi, ma devono essere funzionali all'orientamento pratico e all'agire politico. Diversamente detto, il pensiero e la conoscenza non possono essere qualcosa di astratto e completamente sganciato dalla vita delle persone. Al contrario, sono gli strumenti e la guida attraverso cui le persone affrontano e cercano di risolvere i problemi reali e provano a gestire i processi di cambiamento in cui sono coinvolti. Per Marx, infatti, la realtà, così come la società e la vita stessa delle persone, non è qualcosa di “già dato”, di cui semplicemente prendere atto, ma è qualcosa continuamente “*da farsi*”, attraverso quella concreta “*prassi trasformatrice*”, che rappresenta la cifra distintiva dell'essere umano. Come ci ricorda

⁶³⁰ Gramsci A., *Quaderni del carcere*, cit., p. 455.

Baldacci, “un sapere propriamente umano, cioè, non può limitarsi alla comprensione del mondo, deve essere legato all’azione nel mondo, deve permettere di modificarlo”⁶³¹.

Detto altrimenti, per Marx l’essere umano non è un semplice “spettatore”, che si limita, dall’esterno, ad osservare lo spettacolo del mondo. Egli è parte in causa o, con linguaggio heideggeriano, è già da sempre coinvolto in questo mondo, ed è chiamato ad impegnarsi, fattivamente, per trasformarlo e migliorarlo.

Potremmo dire, con linguaggio cinematografico, che egli è, al tempo stesso, “co-sceneggiatore” e “attore” di quello spettacolo (che è la sua vita e quella della società in cui vive), che deve essere continuamente scritto e interpretato, ri-scritto e re-interpretato, in un processo di *trascendimento* senza fine e dagli esiti non scontati.

Il suo impegno teorico è interamente percorso da un’istanza di natura etica, scevra da qualsiasi tentazione o venatura moralisticheggiante. Marx, cioè, non ha alcuna pretesa di indicare alle persone come debbano vivere, semplicemente le invita (noi tutti) a riflettere e a interrogarsi se il modo in cui conducono la propria vita sia l’unico possibile e, se così non fosse, se ne esista uno migliore. Il suo rispetto profondo per la libertà individuale e l’altrettanto profonda consapevolezza che ognuno debba farsi carico della responsabilità, che consegue dal fatto di essere liberi, non gli avrebbe mai consentito di prescrivere alcunché. Ciò che invece gli preme fare, fin da subito, è esplicitare quali sono le direttrici che guideranno il suo impegno sia teorico che politico. Un’acquisizione decisamente precoce la sua, perché già nel 1843 nella sua *Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, ossia all’età di soli venticinque anni, individuerà i due capisaldi, di natura etica, che lo accompagneranno per il resto della sua vita. Il punto di partenza da cui muove la sua riflessione è che “l’uomo è per l’uomo l’essenza suprema”⁶³². A questa posizione, che richiama esplicitamente il punto centrale del pensiero di Feuerbach, ossia quell’*“Homo homini deus est”* che, a dire del suo autore, “segnerà una svolta decisiva nella storia del mondo”⁶³³, Marx resterà fedele per tutta la vita, senza mai avere alcun tentennamento. Il tema della dignità delle persone e della piena realizzazione delle loro potenzialità sarà anche il punto di riferimento del suo impegno pratico, interamente direzionato a “rovesciare tutti i rapporti nei quali l’uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole”⁶³⁴.

⁶³¹ Baldacci M., *La pedagogia come scienza dell’educazione*. In Bellatalla L., Marescotti E., *I sentieri della scienza dell’educazione. Scritti in onore di Giovanni Veronesi*, Milano, Franco Angeli, 2011, p. 27.

⁶³² Marx K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1954, p. 69.

⁶³³ Feuerbach L., *L’essenza del cristianesimo*, cit., p. 286.

⁶³⁴ Marx K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, cit., p. 60.

Da quanto detto finora, la riflessione di Bertin sull'inattualità costitutiva dell'idea pedagogica, può valere, a buon diritto, anche per il pensiero marxiano. Esso, infatti, ponendosi in termini critici e demistificanti rispetto alla realtà data (la società capitalistica), si oppone alle tendenze e alle interpretazioni dominanti del presente: da un lato, denuncia il carattere ideologico di tali interpretazioni e, dall'altro, porta alla luce le contraddizioni, le parzialità e l'unilateralità che caratterizzano tale modello socio-economico. Il suo pensiero e la sua analisi, dunque, sono aderenti alla realtà, fanno i conti con essa ma, al tempo stesso, ne danno una diversa lettura rispetto alle interpretazioni dominanti e ne propongono una radicale trasformazione. In maniera sintetica e schematica, Marx si oppone: 1) all'idea che l'attuale sistema socio-economico (capitalismo) sia il migliore dei mondi possibili (per lui il capitalismo non rappresenta in alcun modo l'incarnazione del regno della ragione, ma è caratterizzato da evidenti contraddizioni e da profonde ingiustizie); 2) all'idea che tale sistema sia sottratto al divenire storico e, quindi, come tale destinato a durare per sempre (secondo lui il capitalismo, al pari di qualsiasi altro sistema socio-economico, è un prodotto storico, quindi transitorio e suscettibile di superamento). Il profondo lavoro di analisi critica e di demistificazione portato avanti da Marx non è, però, fine a se stesso, ma rappresenta la base e il presupposto teorico da cui muove per delineare un'alternativa possibile al modello capitalistico. Se, dunque, l'analisi e la denuncia marxiana sono calate a pie' pari nel presente, e sono riconducibili a quell'"ermeneutica del sospetto" indicata da Ricoeur, la sua proposta educativa e politica è di tipo "*prospettica*", poggia cioè sulla necessità di trascendere continuamente l'attuale e il già dato, ossia l'*esistente* (presente), e di porre lo sguardo sull'*esistenziale* (futuro), cioè sul possibile, sul da-farsi e sul non-ancora. Il suo sguardo sull'*esistente*, eminentemente critico e demistificante, rappresenta il presupposto affinché l'*esistenziale* possa porsi come realtà, come utopia concreta e non come velleitarismo utopico. In questo senso, perciò, è proprio l'attualità critico-analitica del marxismo che fonda l'"inattualità", in senso problematicista, della sua proposta politico-educativa.

La figura filosofica che meglio definisce l'impegno e la visione marxiana della realtà è quello blochiano di "utopia concreta". La lettura "per nulla ortodossa" che Bloch fece del pensiero marxiano suscitò aspre polemiche e lo mise in gravi difficoltà con le autorità comuniste, tanto che fu estromesso dall'insegnamento universitario. Le sue posizioni, infatti, mettevano in discussione il principale dogma dell'ortodossia marxista, ovvero il primato dell'economia sulle altre sfere del reale e il rigido determinismo tra struttura e sovrastruttura. A suo avviso, l'egemonia della struttura, e l'annesso determinismo, non facevano altro che legittimare un

atteggiamento passivo e attendista dei proletari, che potevano comodamente starsene ad aspettare, in attesa che la rivoluzione si compiesse. Non riconoscendo all'azione umana alcuna funzione all'interno delle dinamiche rivoluzionarie, secondo Bloch si correva il rischio di un disimpegno politico, che avrebbe vanificato qualsiasi *speranza* di cambiamento. Speranza, appunto. Per Bloch, la speranza, insieme all'utopia, sono i due concetti cardini che caratterizzano l'agire umano e che innervano, da cima a fondo, lo stesso pensiero marxiano. L'uomo, scrive Bloch (ma lo stesso vale per il pensiero di Marx), «ribolle di utopia»⁶³⁵ e di speranza e «vive in primo luogo nel futuro»⁶³⁶, non si nutre, cioè, di sola *realtà* ma anche, e forse soprattutto, di *possibilità*. Una visione, la sua, distante anni luce dalle posizioni ortodossia marxista, che tacciava di pericoloso infantilismo teorico qualsiasi riferimento al concetto di utopia.

Dello stesso avviso anche Louis Althusser, secondo cui, all'interno del pensiero marxiano, si sarebbe consumata una vera e propria “rottura epistemologica”⁶³⁷, al punto da far ritenere che non si potesse parlare di un solo Marx, bensì di due. Il punto di rottura veniva indicato da Althusser proprio nel concetto di utopia. Da un lato, quindi, il giovane Marx, il pensatore umanista-utopico, mosso da un'insopprimibile speranza verso il futuro, e, dall'altro, il Marx maturo che, approdando ad una visione scientifica della realtà e dei processi storici, rimuove completamente, e senza appello, qualsiasi riferimento all'utopismo. Secondo l'interpretazione di Althusser, quindi, il momento dell'utopia rappresenterebbe nel pensiero marxiano nient'altro che un errore, un peccato di gioventù, che Marx avrebbe espiato una volta raggiunta la sua piena maturità scientifica.

Al contrario, Bloch individua proprio nella disgiunzione tra “momento scientifico” e “momento utopico” uno dei più grandi fraintendimenti del pensiero marxiano. Un fraintendimento, che ha portato ad un'immotivata quanto illegittima egemonia del fattore economico e che ha fatto virare il marxismo verso una visione deterministico-meccanicistica della realtà e dei processi storici. A suo avviso, la grandezza del pensiero di Marx risiede proprio nella sua capacità di tenere insieme e far dialogare “dialetticamente”, e senza soluzione di continuità, queste due diverse istanze: quella “scientifica”, che pone l'attenzione sull'analisi della realtà concreta, e quella “utopica”, che mira ad individuare le possibilità di sviluppo e trasformazione che quella realtà contiene. La figura di Marx che emerge dall'interpretazione blochiana, perciò, è quella di un pensatore in continuo movimento, nel cui pensiero agiscono simultaneamente una corrente “calda” (riconducibile all'istanza utopica-umanistica) e una

⁶³⁵ Bloch E., *Il principio di speranza*, Milano, Garzanti, 1994, p. 230.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 6.

⁶³⁷ Cfr. Althusser L., *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1969.

corrente “fredda” (che coincide con l’istanza scientifica). Il punto di fusione tra queste diverse istanze e/o “correnti” si trova, secondo Bloch, proprio in quel concetto di “utopia concreta”, precedentemente anticipato.

Al di là dell’apparente contraddizione tra i due termini (utopia e concretezza), per “utopia concreta” Bloch intende un’utopia che è collegata dialetticamente al concreto svolgersi della storia o, per dirla con le parole dello stesso Bloch, è «mediata con ciò che è realmente possibile»⁶³⁸. L’utopia di cui parla Bloch, e che «solo nel marxismo ha trovato un’espressione concreta»⁶³⁹, perciò non è il fantasticare ipotetici e mai realizzabili obiettivi, ma è una “speranza legittima”, ossia un’istanza di cambiamento che, radicata nel concreto terreno storico-sociale, è in grado di cogliere le possibilità di sviluppo che risiedono in esso: solo a queste condizioni, infatti, è possibile trasformare una “speranza” in qualcosa di reale e non farne un vano trastullo della mente. Come osserva Fusaro, infatti, “non ogni speranza è legittima (ed) è possibile distinguere speranze “infondate” e “fondate”, a seconda della loro connessione con le condizioni reali: così qualora io nutra la speranza di poter spiccare il volo come gli uccelli, sto sperando in maniera infondata perché incompatibile con le possibilità reali; la mia è una fantasticheria, perché ho già in partenza la certezza che il mio sogno non si avvererà: e dove c’è certezza non c’è speranza. Se invece spero in una società più equa, come ad esempio quella tratteggiata da Marx, la mia è una speranza fondata, poiché «mediata con ciò che è realmente possibile»⁶⁴⁰.

L’intero pensiero marxiano, dunque, è mosso da una costante tensione verso il futuro e da un’insopprimibile carica utopica: una tensione utopica dalla forte connotazione etico-umanistica, che si pone come direzione di senso e, allo stesso tempo, come ideale regolativo. Il suo sguardo e il suo impegno, perciò, sono continuamente rivolti alla realizzazione non solo di un mondo migliore, ma, al limite, del migliore dei mondi possibili. A proposito della costruzione di un modello di “società giusta”, a cui Marx ha sempre lavorato, e dell’istanza utopica che ne era alla base, Franco Cambi osserva: “Lui la indicava nel comunismo. In un dio che ha fallito? Sia pure. Ma l’esigenza resta e resta come utopia? Sì, ma l’utopia è produttiva. Tiene fermo un *ad quem* che si fa regolativo e che ci impone di oltrepassare il presente e di leggerlo orientato a quella “società educante” che già postula un modello di società per l’uomo, più che un uomo per la società e fissa in essa un compito inevaso e permanente”⁶⁴¹.

⁶³⁸ Bloch E., *Il principio di speranza*, cit., p. 391.

⁶³⁹ Bloch E., *Karl Marx*, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 170.

⁶⁴⁰ Fusaro D., *Filosofia e speranza*, cit., p. 48.

⁶⁴¹ Cambi F., *Il processo educativo e la axiologia dialettica della pedagogia*, in *I sentieri della scienza dell’educazione. Scritti in onore di Giovanni Veronesi*, cit., p. 34.

La locomotiva del pensiero marxiano, dunque, si muove lungo un binario, le cui rotaie sono composte da *ragione* e *speranza* (utopia), *realtà* e *possibilità*. Senza la comprensione di questa specificità, il pensiero marxiano deraglierebbe continuamente, cosa che, del resto, è successa più volte, per mano di alcuni suoi interpreti che, privilegiando, ora uno ora l'altro aspetto, hanno spinto la sua riflessione teorica in direzione di un *determinismo* asfissiante, piuttosto che di un *volontarismo* inconcludente. Così inteso, il pensiero marxiano, ha molto da dirci anche dal punto di vista didattico-pedagogico, perché ci mette in guardia dal duplice rischio che, come educatori, dobbiamo assolutamente evitare di correre. Da un lato il rischio di quel *determinismo asfissiante* e rassegnato, che ci porterebbe a dire che un bambino "Non può che fare questo", oppure che "più di così non può fare", consegnandolo ad un destino che non gli darebbe la possibilità di essere diverso da com'è. In questo caso, non si terrebbe debitamente conto delle potenzialità/possibilità di sviluppo di cui quel dato bambino è dotato. Il rischio opposto, invece, è quello che abbiamo chiamato *volontarismo inconcludente*, che ci porterebbe a dire, spinti da un afflato umanistico e salvifico, che ogni bambino "può fare tutto", basta semplicemente volerlo. In questo caso, invece, non si terrebbe debitamente conto dei limiti e dei condizionamenti che la realtà ci impone.

Il pensiero marxiano ci invita a considerare sia l'uno che l'altro aspetto, sia le condizioni (individuali, sociali, etc.) che condizionano, in maniera limitante, i bambini, sia le loro potenzialità/possibilità di sviluppo. È ovvio che uno dei compiti di un educatore e della stessa società, così come indicato dall'articolo 3 della nostra Costituzione⁶⁴², è di provare a rimuovere quelle condizioni che ostacolano lo sviluppo dei bambini, di ogni bambino. A tale riguardo, però, sono necessarie due piccole ma importanti precisazioni: *in primis*, per provare a rimuovere gli ostacoli è necessario che essi vengano riconosciuti come tali; *in secondo luogo*, è puro velleitarismo, intriso di titanico romanticismo, pensare di poter rimuovere tutti gli ostacoli che condizionano la vita di ogni singolo bambino, con un semplice atto di volontà, per quanto questo possa essere ostinato. Ci sono questioni che vanno al di là della volontà delle singole persone e chiamano in causa questioni psico-biologiche (i casi di disabilità sono quelli più evidenti), biografiche (cioè la vita passata delle persone e le

⁶⁴² Articolo 3 della Costituzione italiana: "Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese".

esperienze socio-culturali che hanno vissuto) e politico-sociali (cioè la struttura e il funzionamento dell'intera società) nei confronti delle quali non basta quel “*vollì, sempre vollì, fortissimamente vollì*” di alfieriana memoria. Dal punto di vista didattico-educativo, un'indicazione coerente con la metodologia marxiana e con il concetto di “utopia concreta” proposto da Bloch ci deriva dai lavori e dalle ricerche scientifiche di Lev Vygotskij. Psicologo russo vissuto all'inizio del secolo scorso (1896-1934), Vygotskij si opponeva all'impostazione pavloviana degli studi psicologici e, per questo, fu aspramente osteggiato dal regime stalinista, tanto che la sua opera principale (postuma) *Pensiero e linguaggio* fu messa al bando, nel 1935. Morto precocemente, all'età di 37 anni, nel 1978 venne definito dal filosofo Stephen Toulmin “il Mozart della psicologia”⁶⁴³. Così come a suo tempo avvenne per Marx, anche le sue opere, invise al regime sovietico, furono inizialmente censurate e, successivamente, sottoposte ad una profonda revisione ideologica. Questo autore, di ispirazione marxista e considerato il fondatore della scuola storico-culturale sovietica, individua un'area di apprendimento e di sviluppo del bambino denominata “zona di sviluppo prossimale”, che ha delle profonde assonanze con il concetto di “utopia concreta” indicata da Ernst Bloch. In maniera schematica, la “zona di sviluppo prossimale” corrisponde alla distanza tra il livello di *sviluppo attuale* del bambino e il suo livello di *sviluppo potenziale*. Secondo Vygotskij, dunque, esiste uno scarto “produttivo” tra la *realtà* così com'è (ciò che il bambino sa già fare) e le *possibilità* di sviluppo che essa racchiude (ciò che il bambino, se opportunamente guidato e supportato, è in grado di fare). “L'insegnamento – scrive Vygotskij – si deve orientare (...) sui cicli già percorsi di sviluppo, sulla soglia inferiore di apprendimento; tuttavia esso non si basa soltanto sulle funzioni già mature, quanto su quelle in maturazione. Esso parte sempre da ciò che il bambino non ha ancora maturato”⁶⁴⁴. Come si può ben vedere, la “zona di sviluppo prossimale” individuata da Vygotskij ha delle profonde assonanze con il concetto di “utopia concreta” indicato da Bloch. Proviamo ora ad esplicitare quali sono i punti di contatto tra questi due concetti. L’“utopia concreta”, come detto, è tale perché è «mediata con ciò che è realmente possibile»⁶⁴⁵; detto altrimenti, essa si basa su una relazione dialettica con quelle condizioni reali che, nella visione di Vygotskij, corrispondono alle funzioni già mature, cioè al livello di sviluppo già raggiunto dal bambino. Entrambi, cioè, tengono certamente in debito conto ciò che è già dato, ossia la realtà presente e fattuale, ma, allo stesso tempo, non definiscono i propri concetti a partire da ciò che è già dato, ma da ciò che non è ancora: ossia non a partire dal *reale*, ma dal *possibile*,

⁶⁴³ Tale definizione venne data da Toulmin nel 1978 sulla *New York Review of Books*.

⁶⁴⁴ Vygotskij L. S., *Pensiero e linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 273.

⁶⁴⁵ Bloch E., *Il principio di speranza*, cit., p. 391.

dalle funzioni in fase di maturazione e non da quelle già mature⁶⁴⁶. Da ciò consegue che l'attenzione va posta, in via prioritaria, sulla zona di sviluppo prossimale (con Bloch, sul possibile e il non-ancora) e non sul livello reale di sviluppo (sul reale e l'attuale). Le loro proposte, perciò, ridefiniscono profondamente il modo di guardare ai processi di apprendimento e sviluppo e le coordinate stesse dell'impegno politico. Puntare il *focus* sul livello attuale di sviluppo, infatti, significa guardare allo sviluppo in termini *retrospettivi*, su ciò che è, mentre confrontarsi con la zona di sviluppo prossimale (utopia concreta), significa guardare ai processi di apprendimento (e politici) in termini *prospettivi*.

Al pari di Bloch, inoltre, anche per Vygotskij esiste una relazione dinamica e dialettica tra il "già dato" e il "non-ancora", ed è solo a partire dalla perimetrazione di questo spazio simbolico e regolativo (lo spazio che intercorre tra il "già dato" e il "non-ancora"), che è possibile immaginare e nutrire delle fondate speranze di cambiamento e sviluppo. Così come per Bloch, sul piano politico, è controproducente proporre utopie che non tengano debitamente conto degli elementi e dei fattori presenti nella realtà, per Vygotskij sono da evitare, dal punto di vista didattico-educativo, tutte quelle attività che non si collocano all'interno della "zona di sviluppo prossimale". La convinzione di Vygotskij, infatti, supportata da ricerche e dati scientifici, è che "in collaborazione il bambino può fare sempre di più che da solo"; ma, avverte subito dopo, "non infinitamente di più, ma solo entro certi limiti, strettamente definiti dallo stato del suo sviluppo e dalle sue possibilità intellettive". La precauzione indicata da Vygotskij, tradotta in linguaggio politico-filosofico, significa che non tutte le "speranze" di cambiamento e trasformazione sono fondate e che bisogna adoperarsi per costruire alternative realmente possibili (utopie concrete, che si possono desumere dalla concreta realtà storico-sociale) e non vaneggiare ipotetici, e mai raggiungibili, mondi altri. Detto diversamente, se la difficoltà principale dell'insegnante è individuare la "zona di sviluppo prossimale" e proporre, conseguentemente, attività e azioni che si collochino in questo spazio di apprendimento e sviluppo, l'ostacolo maggiore con cui la riflessione politico-filosofica è chiamata a confrontarsi è la definizione dello spazio dell'"utopia concreta" e l'indicazione di possibili azioni di cambiamento.

Infine, sia la "zona di sviluppo prossimale" di Vygotskij che l'"utopia concreta" di Bloch sono *concetti dinamico-funzionali*, nel senso che non sono da intendersi come punti fissi e stabili, ma come riferimenti mobili e regolativi, che ci permettono di cogliere le possibilità di sviluppo e trasformazione, che la realtà già contiene e che, perciò, sono disponibili per l'azione

⁶⁴⁶ Diversamente da Piaget, Vygotskij ritiene che l'azione didattico-educativa dovrebbe basarsi non sul livello reale di sviluppo raggiunto dal bambino, ma sul suo livello potenziale, perché solo così i processi di apprendimento sono in grado di produrre un reale sviluppo.

politico-educativa.

Come abbiamo visto finora, “il punto di forza del marxismo è (...) per Bloch la sua essenza di «utopia concreta», il suo essere aderente alla realtà senza però accettarla, il suo guardare al futuro senza cedere a fantasticherie inattuabili”⁶⁴⁷.

Così facendo, il pensiero marxiano ricolloca la persona, con le sue potenzialità di sviluppo e le sue speranze di realizzazione, al centro dell’impegno educativo e politico, ponendosi, al contempo, come argine critico-teorico di fronte alle possibili (attuali?) derive deterministico-fatalistiche e/o didatticistiche, che continuano a imperversare, minacciose, nella nostra società.

⁶⁴⁷ Fusaro D., *Filosofia e speranza*, cit., p. 103.

Fine dell'ideologia o ideologia della fine?

La caduta del Muro di Berlino, che secondo la visione di Fukuyama ha segnato la fine della storia e la piena e definitiva affermazione del capitalismo e delle democrazie liberali, ha prodotto, come effetto di trascinamento, anche la convinzione che viviamo, ormai, in un mondo post-ideologico. Ciò che viene ribadito, in ogni salsa, è che il nostro tempo è il tempo della "fine delle ideologie". Una tale narrazione si è imposta con così tanto vigore che è diventata una sorta di luogo comune, una "seconda pelle" che ci avvolge e ci rassicura. Ma le cose stanno veramente così? Sì e no. L'affermazione secondo cui viviamo nel tempo della "fine delle ideologie", infatti, può essere vera o falsa a seconda di come la si intenda e in funzione dell'angolo visuale attraverso cui la si osserva. Proviamo ad esplicitare. La caduta del muro di Berlino, si dice, ha posto fine ad un mondo segnato dall'irriducibile opposizione tra due diverse ideologie: quella capitalistica e quella comunista. Così intesa, questa affermazione è senza dubbio vera. Non viviamo più in un contesto di "guerra fredda" e, soprattutto, non esistono più due blocchi contrapposti, che rimandano a due diverse visioni del mondo. La sconfitta del "socialismo reale", infatti, ha decretato (e su questo Fukuyama ha ragione) l'affermazione del sistema capitalistico come modello globale. Ma ciò significa anche che il mondo in cui viviamo è un mondo de-ideologizzato, come lascerebbe intendere l'affermazione della fine delle ideologie? Certamente no. Ciò che in questi anni si è determinato è certamente la fine delle ideologie, intese al plurale, ma niente affatto la fine dell'ideologia *tout court*. La fine delle ideologie è essa stessa un'ideologia, l'ideologia della classe dominante che, dietro questa affermazione così apparentemente neutrale e disinteressata, tende a nascondere quella rappresentazione interessata e distorta della realtà, che vuole e presenta il mondo così come si dà, come l'incarnazione del mondo per come dovrebbe essere. L'implicito di questa posizione è che questo mondo sia il migliore dei mondi possibili, un mondo in cui non può avere patria alcuna istanza di cambiamento e di trasformazione, pena la degradazione ad un livello inferiore di civiltà e di benessere. A dire il vero, il cambiamento e la trasformazione sono contemplati in tale mondo, a patto però che tale cambiamento/trasformazione sia di natura "conservativa", ovvero non metta in discussione la cornice all'interno della quale il cambiamento avviene. Detto in altri termini, è ammessa solo quell'istanza di trasformazione che non metta in discussione l'esistenza dell'attuale sistema socio-economico e che, anzi, ne rappresenti un'ulteriore conferma e legittimazione. Un tale modo di procedere si nutre di una logica gattopardesca⁶⁴⁸, tale per

⁶⁴⁸ Ne *Il gattopardo*, celebre romanzo di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, Tancredi, il nipote del principe di Salina pronuncia questa frase "se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi".

cui sebbene niente più rimanga così com'è, nulla di veramente importante e significativo può essere cambiato: una sorta di araba fenice, che continuamente rinasce dalle sue ceneri, il "ritorno dell'eternamente uguale" di Nietzscheiana memoria.

"Una delle maggiori vittorie ideologiche della classe capitalistica transnazionale, sorretta da una forte componente para-scientifica – denuncia Gallino – è stata quella di rappresentare alle classi subalterne il funzionamento dell'economia contemporanea, con le sue massicce componenti finanziarie, come se fosse il migliore dei mondi possibili, ossia l'economia più efficiente che si possa immaginare". Una rappresentazione ideologica che, prosegue Gallino, "ha avuto una tale presa da restare praticamente immutata, nonostante le clamorose smentite cui la realtà l'ha esposta in tempi recenti"⁶⁴⁹. Refrattaria a qualsiasi smentita, una tale versione della realtà si è imposta e agisce con una tale pervicacia per cui, richiamando una felice immagine di Günther Anders, ormai viviamo "come i pesci delle profondità marine (che) non sentono la pressione dell'oceano che grava su di loro"⁶⁵⁰. Ma perché succede tutto questo? Perché accettiamo l'idea di vivere in un mondo profondamente ingiusto e totalizzante? Lo strapotere economico dell'oligarchia finanziaria ha certamente la sua importanza, ma non è in grado, preso in sé per sé, di spiegare perché le persone, che pure subiscono gli effetti nefasti di un tale modello economico-sociale, non siano in grado di metterlo in discussione e di opporsi ad esso. Ma andiamo con ordine. Come già detto, lo strapotere finanziario delle classi dominanti è alla base delle crisi che, negli ultimi trent'anni si sono susseguite, con una regolarità impressionante. Tali crisi possono essere interpretate come lo strumento privilegiato attraverso cui i cosiddetti "poteri forti" hanno condotto la loro controffensiva nei confronti del mondo del lavoro e della stessa economia reale: il cavallo di troia, che gli ha consentito di scardinare quel sistema di tutele (Welfare) che, faticosamente costruito a partire dal secondo dopoguerra, ha contribuito all'affermarsi di società più giuste e solidali. A partire dalla fine degli anni Settanta, infatti, tale modello di società è stato sottoposto ad attacchi mirati e sistematici, con l'obiettivo preciso, da parte delle classi dominanti, di riconquistare il terreno perduto negli anni precedenti. A dare il là alla controffensiva dei poteri forti, cioè a quella che Gallino chiama "lotta di classe dall'alto verso il basso", sono stati il Thatcherismo in Inghilterra e il Reaganismo negli Stati Uniti d'America. I pilastri portanti della loro visione politica e socio-economica sono stati: riduzione della spesa pubblica, riduzione delle tasse sul lavoro e sul reddito da capitale, de-regolamentazione dell'attività economica. Tale modello sociale, che

⁶⁴⁹ Gallino L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, cit., p. 18.

⁶⁵⁰ Anders G., *L'uomo è antiquato*, Milano, Bollati Boringhieri, 2003, p. 188.

può essere racchiuso nello slogan “meno Stato, più economia”, si è imposto con una tale forza da essere diventato, ormai, il modello sociale *par excellence*. L’imporsi di un tale modello ha determinato una riduzione delle spese per il *Welfare*, ossia di quelle risorse che ogni Stato destina per la tutela e il sostegno delle fasce più deboli. Con la logica conseguenza che le fasce più deboli della popolazione sono diventate ancora più deboli e vulnerabili. Parallelamente, la riduzione delle tasse sul lavoro e sui redditi da capitale, nonché la de-regolamentazione del mercato del lavoro, hanno prodotto un aumento della ricchezza a disposizione delle classi più abbienti. Non solo, esse hanno determinato anche un rafforzamento del loro potere contrattuale nei confronti dei rappresentanti del mondo del lavoro (sindacati) e, più in generale, hanno potenziato la loro capacità di condizionare le scelte dei governi per quanto riguarda le politiche del lavoro e le politiche fiscali.

I risultati di questa controffensiva, che dura ormai da quasi quarant’anni e che non sembra ancora destinata a finire, è che i ricchi sono diventati sempre più ricchi (e più potenti) e i poveri sempre più poveri (e più deboli/vulnerabili). “Uno dei risultati più vistosi della controffensiva in questione – scrive Gallino - è stato un forte aumento delle disuguaglianze globali, dovuto ad una marcata redistribuzione del reddito dal basso verso l’alto, e quindi non soltanto ad un accrescimento del reddito e della ricchezza degli strati più abbienti. Contrariamente a quanto sovente si legge, le cosiddette disuguaglianze globali, che si riferiscono al rapporto che esiste quanto a reddito e ricchezza tra individui del pianeta (e non tra paesi) sono fortemente aumentate a partire dagli anni ottanta”⁶⁵¹. Come conferma anche l’ultimo rapporto Oxfam (2018), dall’emblematico titolo “*Ricompensare il lavoro, non la ricchezza*”, nel corso del 2017 “La ricchezza dei miliardari si è accresciuta di 762 miliardi di dollari nell’arco di 12 mesi, un incremento che, a titolo comparativo, rappresenta 7 volte l’ammontare delle risorse necessario per far uscire dallo stato di povertà estrema 789 milioni di persone. Di tutta la ricchezza creata nell’ultimo anno, l’82% è andato all’1% della popolazione, mentre il 50% meno abbiente non ha beneficiato di alcun aumento”⁶⁵². Dunque, ad un’*élite* di privilegiati, che ha continuato ad aumentare le sue già ingenti ricchezze, fa da contraltare la stragrande maggioranza delle persone che, da questa ricchezza, non ha tratto alcun beneficio.

Ma il rapporto dice di più. Diversamente da quanto la retorica neoliberista vorrebbe farci credere, ad alimentare l’estrema ricchezza dei pochi fortunati non sono state le loro doti e/o

⁶⁵¹ Gallino L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, cit., p. 104.

⁶⁵² Rapporto Oxfam 2018, *Compensare il lavoro, non la ricchezza*, p. 7.

abilità imprenditoriali⁶⁵³, quanto “il lavoro pericoloso e scarsamente pagato della maggioranza della popolazione mondiale”⁶⁵⁴. L’oligarchia finanziaria, oggi al potere, infatti, non ha mai avuto quell’energia propulsiva e progressista che Banfi e Marx avevano riconosciuto alla borghesia imprenditoriale in ascesa. La grande missione di cui la borghesia si era fatta vanto e che la legittimava sul piano sociale era il suo impegno per l’emancipazione dell’intera struttura sociale e la promessa di un aumento del benessere, che avrebbe riguardato non solo pochi privilegiati, ma l’intera società. Alla base del suo impegno, infatti, aveva posto quel principio utilitarista, secondo cui è compito della società e della sua classe dirigente riuscire a realizzare il maggior benessere per il maggior numero di persone e, dunque, specularmente, ridurre al minimo il malessere per la maggior parte di loro. Ora, come si può ben vedere, e come le crisi degli ultimi trent’anni hanno dimostrato, in maniera palese e drammatica, il potere oligarchico ha realizzato l’esatto opposto, ossia maggior benessere per un numero esiguo di persone e una situazione di disagio (mal-essere) per la stragrande maggioranza. “Il principio utilitarista della maggior felicità per il maggior numero – osserva Piazza - con il suo complementare della minore infelicità per il minor numero, andrebbe corretto nella più realistica formula: la maggior felicità per il minor numero e la maggior infelicità per il maggior numero”⁶⁵⁵. Ma le promesse non mantenute ci dicono anche altro, mettendo in chiaro la natura “parassitaria” dell’oligarchia finanziaria, la cui ricchezza e il cui benessere non sono dovuti al talento, all’impegno e alla propensione al rischio, ma sono molto spesso frutto di eredità, monopoli o legami clientelari con i governi e, soprattutto, gravano “sulle spalle di lavoratori mal pagati, spesso donne, che ricevono salari di sussistenza e sono privati dei diritti fondamentali”⁶⁵⁶. Il miglioramento generalizzato delle condizioni di vita delle persone più deboli, infatti, sarebbe stato certamente possibile e, se non lo si è fatto, non è certo a causa della mancanza di risorse, quanto di una precisa scelta politico-sociale, che ha privilegiato l’aumento della concentrazione delle ricchezze, piuttosto che la sua re-distribuzione.

Basterebbe già questo per accorgersi che un tale sistema è profondamente ingiusto e che, alla lunga, non potrà essere sostenibile, proprio causa dell’aumento della disuguaglianza. Ricordiamo, ancora una volta, infatti, che l’aumento delle disuguaglianze sociali, non solo non potrà mai trovare alcuna legittimazione sul piano etico, ma determina, in una specie di

⁶⁵³ “È sempre più ampiamente dimostrato che gli attuali livelli di disuguaglianza estrema vanno ben al di là di quanto possa essere giustificato dal talento, dall’impegno e dalla propensione al rischio; molto spesso sono piuttosto frutto di eredità, monopolio o legami clientelari con i governi”. (Rapporto Oxfam 2018, *Compensare il lavoro, non la ricchezza*, p. 10).

⁶⁵⁴ Rapporto Oxfam 2018, *Compensare il lavoro, non la ricchezza*, p. 7.

⁶⁵⁵ Piazza G., *Wall Street e la legge morale*, Torino, Lindau, 2016, p. 62.

⁶⁵⁶ Rapporto Oxfam 2018, *Compensare il lavoro, non la ricchezza*, p. 7.

“effetto domino”, un più elevato livello di disagio sociale⁶⁵⁷ (aumento della delinquenza giovanile, dell'alcolismo, degli omicidi, più bassa aspettativa di vita, più alta mortalità infantile, obesità, dispersione scolastica, etc.), che mette a rischio la stessa tenuta democratica delle nostre società.

A questo proposito, l'ex giudice della Corte Suprema degli Stati Uniti Louis Brandeis, con una sintesi estremamente efficace, dichiarò che: “possiamo avere la democrazia o possiamo avere grandi ricchezze concentrate nelle mani di pochi, ma non possiamo avere entrambe le cose”⁶⁵⁸. Nonostante tale consapevolezza e la dichiarazione d'intenti dei leader politici che si affannano, a più riprese, a dichiarare battaglia contro le disuguaglianze sociali, le loro scelte politiche vanno, ostinatamente, nella direzione opposta, facendo gli interessi dei poteri forti e “picconando” le fondamenta stesse di quella democrazia, di cui dovrebbero essere, invece, i primi e più strenui difensori. Questo stridente contrasto tra quanto “dichiarato” e quanto, poi, viene effettivamente “agito”, rimanda ancora una volta all'erosione del livello di autonomia del potere politico (commistione tra politica ed economia) e alla capacità dei potentati economici di condizionare, se non determinare, le politiche dei vari governi, plasmando le regole a favore di chi è più ricco, spesso a discapito di tutti gli altri. Una situazione, questa, che produce una serie di conseguenze, sia a livello individuale che socio-politico, che potremmo sintetizzare così: riduzione dei diritti e delle pari opportunità per tutti, indebolimento della coesione sociale, erosione delle regole democratiche. L'analisi fin qui condotta concerne quello che, con linguaggio marxiano, potremmo chiamare analisi della struttura e del suo funzionamento. A un tale livello d'analisi è possibile capire perché si siano prodotte le conseguenze finora evidenziate (aumento della disuguaglianza, incremento del disagio sociale, indebolimento della coesione sociale ed erosione delle regole della vita democratica) e quali siano le cause del loro verificarsi (finanziarizzazione dell'economia e commistione tra politica e finanza). Detto più semplicemente, attraverso questo tipo di analisi è possibile capire perché il mondo attuale (la società) è così com'è. Restando a questo livello di analisi, però, è impossibile riuscire a rispondere alla domanda che ci eravamo inizialmente posti, cioè: “Perché accettiamo l'idea di vivere in un mondo profondamente ingiusto, disfunzionale e totalizzante come quello attuale? La questione qui, per dirla con Marx, non può essere ridotta ad un semplice problema di struttura (la dimensione economica), ma chiama in causa in via prioritaria il livello sovrastrutturale, cioè il tema della coscienza individuale e sociale. Detto altrimenti, il problema non è solo che tale

⁶⁵⁷ Cfr. Wilkinson R.-Pickett K., *La misura dell'anima: perché le disuguaglianze rendono le società più infelici*, cit., 2009.

⁶⁵⁸ Brandeis L. D., *Legacy Fund for Social Justice*. <https://www.brandeis.edu/legacyfund/bio.html>

sistema socio-economico sia di per sé ingiusto e contraddittorio, ovvero disfunzionale, quanto il fatto che, nonostante ciò, esso venga accettato passivamente, quasi si trattasse di un destino ineludibile e imm modificabile. Per capire come una tale situazione di *acquiescenza generalizzata* sia stata possibile, bisogna guardare, più che allo strapotere economico delle classi dominanti, al loro strapotere sul piano simbolico. A scanso di equivoci, è bene sottolineare che potere economico e potere simbolico (cioè ideologico) non sono due forze separate, ma agiscono in sinergia e procedono di conserva. Il potere economico, cioè, fornisce le risorse a quei gruppi di opinione e di ricerca, chiamati da Gallino “pensatori neoliberali”, necessari per sviluppare al massimo grado quella potenza di fuoco ideologica, che consentirà al potere economico di avere una piena legittimazione a livello culturale. Per rispondere alla domanda precedentemente posta, quindi, la nostra attenzione/analisi dovrà essere indirizzata al piano della produzione culturale e dell’elaborazione ideologica del modello neoliberista che, come denunciato da Serge Latouche, ha prodotto una vera e propria “colonizzazione” delle nostre menti e, più in generale, dell’immaginario collettivo. Per fare ciò, però, è necessario decifrare il significato e il meccanismo di funzionamento dell’ideologia. Il termine ideologia fu introdotto, alla fine del Settecento, da Antoine Destutt de Tracy nella sua opera *Elementi* ed indicava la scienza della formazione delle idee. Oggi, però, il significato che si attribuisce al termine “ideologia” è riconducibile a quanto definito da Marx ed Engels nell’*Ideologia tedesca*. In prima approssimazione, un’ideologia è una rappresentazione che, attraverso false immagini e giustificazioni illusorie, tende a nascondere e ad occultare la vera realtà dei fatti e delle cose. Pertanto, potremmo definire ideologica qualsiasi visione distorta e interessata della realtà e del mondo o, con linguaggio marxiano, qualsiasi descrizione “capovolta” della realtà.

Contrariamente a quel che ci si potrebbe attendere, però, l’ideologia, in quanto visione del mondo, non incide sulla sola dimensione teorico-culturale, ma ha anche degli effetti pratici, dal momento che definisce ciò che noi possiamo e/o dobbiamo fare. Non solo. Un’ideologia, caratterizzandosi in termini normativi, oltre a stabilire ciò che va fatto o è possibile fare, determina anche come quella data cosa vada fatta. “Le ideologie - osserva Jaeggi - in quanto modi di concepire il mondo, sono normative. In quanto concezioni del mondo, esse stabiliscono quali siano in linea generale le opzioni dell’agire possibile, determinando così – a un livello fondativo assai profondo – che cosa si deve fare. Esse circoscrivono pertanto lo spazio di possibilità dell’agire”⁶⁵⁹.

Dopo aver definito, seppur in maniera sintetica e in prima approssimazione, che cosa sia

⁶⁵⁹ Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016, p. 76.

un'ideologia e quale funzione svolga sul piano socio-culturale, nonché pratico, possiamo entrare ora in quel laboratorio ideologico che è il modello neoliberista. La caduta del muro di Berlino e la fine dell'ideologia comunista, come già detto, non ha reso il mondo attuale immune dal potere "costrittivo" dell'ideologia ma, al contrario, ha reso tale potere ancora più intenso, capillare e pervasivo. In assenza di un antagonista, infatti, il neoliberismo si è potuto imporre, senza eccessive resistenze, come unica e insuperabile visione del mondo, riuscendo ad attuare, fino in fondo, il concetto di *egemonia culturale* elaborato dal marxista Antonio Gramsci⁶⁶⁰. L'abilità strategico-ideologica del pensiero neoliberista è stata a tal punto efficace da riuscire ad appropriarsi, sul piano assiologico, anche di quei valori come autonomia, creatività, autorealizzazione, attraverso cui il pensiero di sinistra aveva mosso le sue critiche al sistema capitalistico⁶⁶¹.

"Quando in ambito europeo si discute per esempio della ristrutturazione del sistema di sicurezza sociale – nota Jaeggi - la destabilizzazione e precarizzazione delle condizioni di vita (criticata da molti in quanto «neo-liberale») viene imposta (anche) attraverso il richiamo agli ideali di autonomia e creatività; ideali, quindi, a cui difficilmente si può rinunciare, sebbene sia evidente che sia proprio ricorrendo a essi che oggi viene giustificato il processo di esclusione sociale"⁶⁶².

Una volta in mano ai pensatori neoliberisti, dunque, questi valori hanno radicalmente cambiato di segno e, da strumenti di critica sociale e riferimenti assiologici dei processi di emancipazione, si sono trasformati in dispositivi di legittimazione di nuove forme di alienazione, disciplinamento e conformazione sociale.

In tale processo di "egemonizzazione" globale, un ruolo non certo marginale è stato svolto anche dalla cosiddetta "sinistra post-ideologica", che si è affrettata a rimarcare la distanza che la separava dall'ideologia dell'ormai defunto socialismo reale. Una posizione legittima, ma a cui non è seguita una lettura critica della realtà, alternativa a quella imposta dal pensiero neoliberale.

Emblematica, in tal senso, è la vicenda politica della cosiddetta Terza via o "blairismo" che, al di là delle dichiarazioni programmatiche (La terza via non voleva essere una specie di compromesso tra due diverse ideologie), "si è rivelato una prosecuzione del thatcherismo"⁶⁶³, abbracciando in pieno l'ideologia neoliberista. Inoltre, il partito laburista inglese ha fatto da apripista per gli altri partiti socialisti e socialdemocratici degli altri paesi

⁶⁶⁰ Cfr. Gramsci A., *Quaderni del carcere*, cit.

⁶⁶¹ Cfr. Boltanski L.-Chiappello E., *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis, 2014.

⁶⁶² Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 65.

⁶⁶³ Gallino L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, cit., p. 59.

europei (Francia, Italia, Germania) che, a stretto giro di posta, si sono mossi nella stessa direzione. “Il guaio – osserva Gallino – è che perfino i discendenti dei partiti comunisti di un tempo hanno in pratica fatto proprio lo stesso modo di ragionare sul mondo; il quale, a ben guardare, è il modo di ragionare scientificamente costruito dai *think tanks* del pensiero neoliberale”⁶⁶⁴.

Ciò che è mancato, dunque, è stata la capacità, da parte del pensiero di sinistra, di elaborare una contro-narrazione a quella imposta dal sistema neoliberale. Con il risultato che tale ideologia si è ritrovata ad essere l’unico giocatore in campo. Al di là del giudizio di merito che si può dare su tale modello socio-economico, ciò che preoccupa è che, in assenza di antagonisti, tale modello si è imposto non solo come l’unico ormai possibile, ma anche come il migliore. In una tale situazione, quindi, viene meno finanche la “pensabilità” stessa di eventi e/o modelli alternativi. L’affermazione incontrastata del sistema neo-liberista, cioè, ha prodotto un “restringimento dell’orizzonte di possibilità”, dal quale è stata categoricamente esclusa la possibilità di un diverso modello economico-sociale.

Il suo potere di persuasione, ma anche di dissuasione, è così efficace che sembra aver indotto una sorta di “Sindrome di Stoccolma” collettiva e generalizzata. Come nella Sindrome di Stoccolma, infatti, il prigioniero si identifica a tal punto con il suo carceriere, da sottomettersi volontariamente al suo potere. Potremmo dire che l’ideologia neoliberista ha fatto sì che il prigioniero imparasse ad amare il proprio secondino ed eleggesse la propria prigione a suo domicilio e a sua dimora. Di più. Restando nella metafora, obiettivo dell’ideologia dominante non è solo stimolare la complicità tra prigioniero e carceriere, ma fare in modo che la figura del prigioniero e del carceriere coincidano, trasformando di fatto le persone nei “secondini di se stessi”. Per perseguire un tale obiettivo, l’ideologia neoliberale si è servita, come spesso accade, delle armi seduttive della retorica e della fabbricazione di nuovi “modelli” di soggetto. L’ultimo della collezione è il soggetto “imprenditore di se stesso”, che mira ad indurre un’identificazione totale e totalizzante dell’individuo con la sua funzione produttiva, che include, ovviamente, non solo il suo essere lavoratore, ma anche il suo essere consumatore⁶⁶⁵. “Il governo – scrivono Pierre Dardot e Christian Laval – lungi dall’affidarsi alla sola disciplina per raggiungere i meandri più intimi dell’individuo, mira (...) a ottenere un auto-governo dell’individuo, cioè a produrre un

⁶⁶⁴ Gallino L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, cit., p. 59.

⁶⁶⁵ Come osservano Dardot e Laval: “è richiesto di produrre sempre di più e di godere sempre di più (...) La vita stessa in tutti i suoi aspetti diviene l’oggetto di dispositivi di prestazione e di godimento. È il doppio significato di un discorso manageriale che fa della prestazione un dovere e di un discorso pubblicitario che fa del godimento un imperativo”. (Dardot P.-Laval C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, Derive Approdi, 2013, pp. 447-448).

determinato tipo di rapporto con se stessi⁶⁶⁶. Lo scopo, non dichiarato, di tale strategia psico-sociale è, ancora una volta, rafforzare ed estendere le forme di controllo/dominio sociale e creare un soggetto/lavoratore perfettamente funzionale al sistema di produzione. L'obiettivo "delle nuove pratiche di fabbricazione e gestione del soggetto – proseguono i due autori – è far sì che l'individuo lavori per l'impresa come farebbe per se stesso. Sopprimendo (...) ogni distanza tra l'individuo e l'impresa che lo assume (...) come se l'auto-controllo venisse spontaneamente, come se questa condotta fosse imposta dall'interno dall'ordine imperioso del desiderio a cui non c'è modo di resistere"⁶⁶⁷.

L'identificazione del lavoratore con l'impresa ha, indubbiamente, degli enormi vantaggi per l'impresa. *In primis*, induce il lavoratore ad un maggior impegno produttivo; *in secondo luogo*, trasferendo l'onere e la responsabilità del controllo dall'azienda al singolo lavoratore (che si auto-disciplina), il sistema stesso dei controlli diventa più efficace e, al contempo, permette all'azienda di risparmiare sul personale di controllo esterno al processo produttivo; *infine*, la figura del lavoratore "imprenditore di se stesso" previene qualsiasi forma di conflittualità tra lavoratore e azienda (o quantomeno la inibisce), perché ciò significherebbe entrare in rotta di collisione con se stessi. Con il modello del soggetto-imprenditore di se stesso, osserva Conte, "la norma economica della concorrenza si è coniugata⁶⁶⁸ progressivamente con la concezione psicologica dell'essere come impresa di se stesso", al punto che "il soggetto psicologico e il soggetto della produzione giungono a identificarsi". In una tale situazione "il conflitto, ma anche il dissidio, il contrasto, il semplice disaccordo, divengono assai problematici (...) Perché il contrasto con l'altro da sé delle imposizioni e delle costrizioni equivale al contrasto con se stessi. Prendersela col persecutore esterno è la stessa cosa che prendersela con se stessi"⁶⁶⁹.

Se, però, guardiamo dal lato del soggetto, la situazione è completamente ribaltata. Quello che per l'impresa è un vantaggio funzionale-competitivo, si rivela per il lavoratore fonte di possibile alienazione e di disagio esistenziale. Vediamo come. "Al concetto di *lavoro alienato* – osserva Jaeggi - si associa di solito l'immagine di attività stancanti, monotone e frammentate, il cui ambito di azione è predefinito in modo eccessivamente vincolante e in cui le facoltà e le potenzialità dell'individuo – dell'«uomo intero» - sono atrofizzate in un modo peculiare. Simbolo di un tipo di lavoro di questo tipo è per molti il lavoro tayloristico

⁶⁶⁶ Dardot P.-Laval C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, cit., p. 10.

⁶⁶⁷ *Ivi*, pp. 420-421.

⁶⁶⁸ "Tutto un lavoro di conciliazione della soggettività desiderante con gli scopi dell'impresa è stato messo in atto dai dirigenti delle risorse umane, gli uffici per l'assunzione del personale e gli esperti di formazione". (*Ivi*, p. 451).

⁶⁶⁹ Conte M., *La forma impossibile*, Padova, Libreriauniversitaria, 2016, pp. 90-91.

alla catena di montaggio inserito all'interno di una rigida divisione del lavoro"⁶⁷⁰. A tale modello produttivo, ormai in declino⁶⁷¹ (almeno nei paesi occidentali) si sta affiancando, oggi, un nuovo paradigma gestionale (*paradigma manageriale*) della forza-lavoro (ossia dei lavoratori) o, con il linguaggio del nuovo paradigma, delle risorse umane. Tale paradigma, "prevede il coinvolgimento dei dipendenti attraverso una distribuzione di potere verso il basso, tramite la concessione di ampi margini di autonomia e di responsabilità sui modi di condurre il proprio lavoro"⁶⁷².

A differenza dei rapporti di lavoro improntati al sistema di produzione fordistico-tayloristico (catena di montaggio), infatti, le nuove modalità di produzione non sono basate su sistemi iper-routinizzati e sequenziali, ma pongono al centro della loro azione la creatività, la flessibilità, il coinvolgimento emotivo e la responsabilità individuale. A prima vista, un tale modello produttivo potrebbe apparire come un indiscutibile progresso non solo per l'impresa, come abbiamo visto, ma anche per il lavoratore. Si tratterebbe di una sorta di "umanizzazione del mondo del lavoro", che ridefinisce la funzione e l'immagine stessa del lavoratore: non più animale da soma, sottoposto ad una rigida disciplina, ma soggetto creativo e autonomo, libero di poter definire le modalità del proprio impegno lavorativo e di "ottimizzare il proprio sé". Il modello del soggetto "imprenditore di se stesso" ha determinato, fuor di dubbio, una profonda e radicale trasformazione della forma del lavoro salariato, tale per cui si parla oggi di "soggettivazione del lavoro". Altrimenti detto, in tale nuovo modello di produzione la stessa soggettività del lavoratore diventa un imprescindibile fattore di produzione: a lavorare non è più solo il corpo, ma l'individuo nella sua interezza. Ora, di fronte ad una simile trasformazione del paradigma produttivo e della corrispondente immagine-funzione del lavoratore, la domanda da porsi è la seguente: si tratta di un fattore di emancipazione, oppure, tale cambiamento di paradigma si limita a ridisegnare/riaggiornare i contorni dei meccanismi di alienazione?

Come osserva Jaeggi: "Ciò che da un lato appare come aumento di autodeterminazione e arricchimento del processo lavorativo, d'altro lato rappresenta un'interiorizzazione di costrizioni sistemiche e un'assunzione forzata di responsabilità per cose di cui, in realtà, i lavoratori non sono responsabili"⁶⁷³. Per provare a rispondere alla domanda posta precedentemente, è utile tenere separate le due riflessioni proposte da Jaeggi. Da un lato,

⁶⁷⁰ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., pp. 326-327.

⁶⁷¹ Ciò, però, non deve far dimenticare che il lavoro routinizzato, sfruttato e frammentato (il classico lavoro da catena di montaggio) continua tutt'ora ad esistere, anche nelle società occidentali, ma soprattutto in altre parti del mondo. Cfr. Gallino L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, cit.; Codeluppi V., *Il biocapitalismo: verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Torino, Boringhieri, 2008.

⁶⁷² Baldacci M., *Per un'idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, Milano, Franco Angeli, 2014, p. 91.

⁶⁷³ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 330.

quindi, ciò che *appare* come un “aumento di determinazione e arricchimento del processo lavorativo” e, dall’altro, ciò che si rivela essere “un’interiorizzazione di costrizioni sistemiche”. Come osserva Baldacci, il nuovo paradigma produttivo si presta ad una doppia lettura/interpretazione: può essere considerato strumento di emancipazione “nella misura in cui rende più umano e vivibile il luogo di lavoro, determinando il superamento delle forme più autoritarie di comando, attraverso le quali (...) il datore di lavoro diventa in realtà il “Padrone” della vita del lavoratore”, ma soprattutto se lo intende non come punto di arrivo, ma “come una tappa verso forme più avanzate e democratiche di rapporti sociali”⁶⁷⁴; allo stato attuale, però, il mutamento della forma di lavoro, ossia la sua *soggettivazione*, non è nient’altro che un “nuovo dispositivo per spremere lavoro vivo dalla forza lavoro”⁶⁷⁵ e non rappresenta, in alcun modo, un superamento dei fenomeni di alienazione lavorativa ma, semplicemente “un *mutamento di forma dell’alienazione*”⁶⁷⁶.

Proviamo, ora, a riassumere quali sono i rischi principali a cui, tale modello produttivo, espone i lavoratori. Come appena visto, tale paradigma produttivo, nelle condizioni attuali, si riduce ad una nuova *forma di sfruttamento* del lavoro: indurre, infatti, a lavorare per l’impresa così come si lavorerebbe per se stessi, espone allo stesso rischio, ma in forma più accentuata, a cui in passato esponeva il lavoro a cottimo. Una volta stabiliti gli obiettivi da perseguire (cioè il lavoro da realizzare) è responsabilità del lavoratore riuscire a realizzarli, costi quel che costi. Il problema, qui, risiede nel fatto che a fissare gli obiettivi è l’azienda e non certo il lavoratore, il quale “si trova dentro un meccanismo che lo costringe a spremersi fino all’ultima goccia, per esser all’altezza degli obiettivi fissati dall’impresa”⁶⁷⁷. La tanto sbandierata autonomia del lavoratore, perciò, è solo una “presunta autonomia” o, con le parole di Baldacci, una sua “versione mutilata”, perché essa è “relativa ai mezzi, e solo marginalmente agli obiettivi, i quali dipendono dalla decisione autocratica dell’impresa”⁶⁷⁸. Il risultato è che il lavoratore, in virtù della sua “presunta e mutilata autonomia”, si trova a dover lavorare non solo con maggiore intensità, ma anche per più tempo, magari anche fuori dall’orario di lavoro.

Il secondo aspetto problematico di tale modello aziendale è che esso innesca, nel lavoratore, dei *meccanismi colpevolizzanti*, tali per cui, se non dovesse raggiungere gli obiettivi prefissati, il lavoratore non potrebbe far altro che prendersela con se stesso.

⁶⁷⁴ Baldacci M., *Per un’idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, cit., p. 92.

⁶⁷⁵ *Ibidem*

⁶⁷⁶ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 331.

⁶⁷⁷ Baldacci M., *Per un’idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, cit., p. 92.

⁶⁷⁸ *Ibidem*

Secondo lo studio di Alain Ehrenberg⁶⁷⁹, è proprio l'imporsi del modello sociale del soggetto "imprenditore di se stesso" (e la connessa necessità di essere a tutti i costi creativi e performanti) a rappresentare la causa principale della crescente diffusione delle malattie depressive (secondo Ehrenberg, la depressione rappresenta la vera e propria malattia del nostro tempo). In un tale modello produttivo, infatti, come puntualizza Conte, richiamando il lavoro di Ehrenberg, "la fatica di essere se stessi va di pari passo col culto della prestazione, e la depressione è null'altro che l'inverso della prestazione"⁶⁸⁰.

Ma, il progetto "totalizzante" dell'ideologia neoliberista non si limita a forgiare l'individuo-lavoratore a sua immagine e somiglianza, facendo del lavoratore un individuo "completamente" assorbito nei processi di produzione e portandolo ad identificarsi con l'impresa per cui lavora. La sua smania di dominio e di controllo, cioè, non guarda solo alla persona in quanto lavoratore e/o consumatore, ma alla persona *tout court*, estendendo la logica economica dei costi-benefici oltre la dimensione meramente produttiva, per farne un meccanismo di funzionamento dell'intera vita delle persone. Il principale teorico di tale visione, che riduce la persona a semplice *homo oeconomicus*, è Gary Becker, un economista dell'Università di Chicago, insignito nel 1992 del Premio Nobel per l'economia⁶⁸¹. Ne *L'approccio economico al comportamento umano* (1976), Becker rigetta con decisione l'idea che l'economia possa ridursi semplicemente allo "studio dell'allocazione dei beni materiali", come fino ad allora era stata considerata. Il suo approccio mira proprio a spazzare via questa idea della scienza economica e a vincere la "riluttanza a sottomettere certi tipi di comportamento umano ai 'gelidi' calcoli dell'economia". Secondo Becker, infatti, i "gelidi calcoli economici" possono, e debbono, essere estesi all'intero comportamento umano. "Sono giunto alla conclusione – sentenza Becker - che quello economico è un approccio onnicomprensivo applicabile a tutti i comportamenti umani, che si tratti di un comportamento che coinvolge prezzi o prezzi ombra, decisioni ripetute o non frequenti, decisioni grandi o piccole, scopi collegati a emozioni o perseguiti meccanicamente, persone ricche o povere, uomini o donne, adulti o bambini, persone brillanti o stupide, pazienti o terapeuti, uomini d'affari o politici, insegnanti o studenti"⁶⁸².

Che si tratti della scelta di un lavoro, piuttosto che della decisione di portare avanti (o meno) una storia d'amore⁶⁸³, dell'acquisto di un'auto, piuttosto che della scelta di un amico, per

⁶⁷⁹ Cfr. Ehrenberg A., *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Torino, Einaudi, 2010.

⁶⁸⁰ Conte M., *La forma impossibile*, cit., p. 91.

⁶⁸¹ Nel 1992, Gary Becker è stato insignito del premio Nobel per l'economia con la seguente motivazione: "aver esteso il dominio dell'analisi microeconomica a un ampio spettro di comportamenti umani e interazioni, inclusi i comportamenti non di mercato".

⁶⁸² Becker G. S., *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago, 1976, pp. 5-8.

⁶⁸³ Vediamo come Becker motivi e avvalori la sua prospettiva attraverso un'analisi economica del matrimonio e del divorzio. Scrive Becker: "Secondo l'approccio economico, una persona decide di sposarsi quando l'utilità attesa dal matrimonio supera quella attesa dal rimanere single o dalla ricerca supplementare di un compagno più adatto. In modo analogo, una persona sposata mette fine al proprio matrimonio

Becker poco importa, perché a determinare le nostre scelte è sempre un calcolo dei costi e dei benefici che quella scelta comporta. “Secondo Becker – osserva Sandel - le persone agiscono per massimizzare il proprio benessere, qualunque sia l’attività in cui sono impegnate”⁶⁸⁴.

Secondo tale visione, dunque, la persona non è più un soggetto impegnato a “*costruire relazioni*” ma, molto più prosaicamente, intento a “*realizzare transazioni*” e a stringere dei buoni affari. Come logica conseguenza, ogni cosa deve avere un prezzo ed essere sottoposta alle regole del mercato. In maniera quasi impercettibile, la logica mercatistica dei costi-benefici si è estesa, così, ad ogni ambito dell’esistenza, sia individuale che sociale. “Gradualmente – osserva Gallino - tale ideologia è diventata una teoria di ogni aspetto dell’esistenza: una teoria della scuola, della comunicazione, dei beni comuni, della ricerca scientifica, degli insegnamenti che l’università dovrebbe impartire (al fine, vale a dire, di formare anzitutto manager e tecnici per l’industria, e naturalmente per il mondo finanziario”⁶⁸⁵.

Sono ormai poche le roccaforti che resistono all’attacco di tale logica, che vuole attribuire un prezzo ad ogni cosa, che vuole contabilizzare i costi e i benefici di ogni aspetto della vita e della società, compresi di quei beni definiti “non di mercato”. Come segnalato da Michael J. Sandel, “Viviamo in un’epoca in cui quasi tutto può essere comprato e venduto. Negli ultimi tre decenni, i mercati – e i valori di mercato – hanno preso a governare le nostre vite come mai prima d’ora (...) Oggi, la logica del comprare e vendere non è più applicata soltanto ai beni materiali ma governa in misura crescente la vita nella sua interezza”⁶⁸⁶. Ci siamo così assuefatti a una tale logica che, ormai, non ci stupiamo più (o quantomeno non ci indigniamo abbastanza) se un bene pubblico come l’acqua viene privatizzato e sottoposto alle regole di mercato, se viene riconosciuto alle imprese il diritto di licenziare i propri dipendenti, previo risarcimento economico, anche senza una giusta causa (è il caso dell’abolizione dell’articolo 18 dello Statuto dei lavoratori⁶⁸⁷), se le messe del Papa vengono vendute, se possiamo scommettere sulla morte di qualcuno, se esistono i permessi a pagamento per inquinare, se paghiamo i bambini per leggere un libro o ottenere buoni voti a scuola o se la scuola, come recentemente successo nell’Istituto comprensivo di Selargius,

quando l’utilità che prevede di ottenere diventando single o sposando qualcun altro supera la perdita in utilità derivante dalla separazione, incluse le perdite dovute alla separazione fisica dai propri figli, alla divisione dei beni in comune, alle spese legali e così via. Poiché molte persone saranno in cerca di compagni, si può dire che esiste un *mercato* dei matrimoni”. (Becker G. S., *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago, 1976, p. 10)

⁶⁸⁴ Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 53.

⁶⁸⁵ Gallino L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, cit., p. 57.

⁶⁸⁶ Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, cit., pp. 13-14.

⁶⁸⁷ La recente abolizione dell’art. 18 dello Statuto dei lavoratori, legittimando l’azienda a violare un diritto, dietro risarcimento economico, evidenzia come l’antagonismo tra dimensione economica e stato di diritto si sia risolto a tutto vantaggio della prima.

propone ai genitori di pagare tre euro per i colloqui con gli insegnanti, evitando così di fare la fila⁶⁸⁸.

Questi sono solo alcuni esempi di come la logica di *mercato* stia, gradualmente, colonizzando aspetti ed ambiti della realtà fino a poco tempo fa regolate da norme *non di mercato*. “Il risultato – osserva Sandel - è che, senza rendercene conto, senza aver mai deciso di farlo, siamo passati dall’*avere* un’economia di mercato all’*essere* una società di mercato”⁶⁸⁹. Una situazione, dunque, che non abbiamo scelto consapevolmente e che è arrivato il momento di rimettere in discussione, chiedendoci, in primo luogo, “se vogliamo vivere in questo modo”⁶⁹⁰. Prima di rispondere a tale domanda, proviamo a vedere quali sono i presupposti e le motivazioni di fondo che giustificano la pretesa dell’ideologia neoliberista di estendere la logica di mercato ad ogni aspetto della vita individuale e sociale. Nel suo discorso-lezione (*Che cosa economizza un economista?*) per il bicentenario della Columbia University (1954), Dennis H. Robertson ammise “che gli economisti interessati come sono al desiderio di guadagno, non si occupano delle più nobili motivazioni della natura umana”, come l’altruismo, la benevolenza, l’amore, la generosità, la solidarietà e il dovere civico. Cionondimeno, Robertson rivendica per il mondo dell’economia un ruolo imprescindibile per il buon funzionamento della società. “Se noi economisti facciamo bene il nostro lavoro”, osserva Robertson, “possiamo, credo, contribuire moltissimo al risparmio (...) della risorsa scarsa Amore”, ossia la “cosa più preziosa al mondo”⁶⁹¹. Qualche decennio dopo, Lawrence Summers, rettore dell’Università di Harvard, riprendendo la riflessione di Robertson e difendendo i mercati dall’accusa di far leva sull’egoismo e l’avidità, rese ancora più esplicito, se mai ve ne fosse stato bisogno, quali fossero i presupposti dell’ideologia neoliberista. “Abbiamo tutti solo una certa quantità di altruismo in noi – disse Summers -. Gli economisti come me pensano all’altruismo come a un bene raro e meritevole che va conservato. Molto meglio conservarlo progettando un sistema in cui i desideri delle persone siano soddisfatti dall’egoismo personale e conservare l’altruismo per le nostre famiglie, per i nostri amici e per i tanti problemi sociali esistenti al mondo che i mercati non possono risolvere”. Con un avvertimento finale e sinistro. “Un altruismo speso incautamente nella vita sociale ed economica – ammonisce Summers - non soltanto esaurisce l’offerta disponibile per altri scopi sociali. Riduce persino la parte che abbiamo lasciato per le nostre famiglie e

⁶⁸⁸ Per una rassegna dei contesti e delle situazioni, non di mercato, recentemente colonizzate dalla logica di mercato: Cfr. Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, cit., 2017.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 18.

⁶⁹⁰ *Ivi*, p. 14.

⁶⁹¹ Robertson D. H., *Economic Commentaries*, Westport, Greenwood Press, 1978, p. 148. Tratto da Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, cit., p. 128.

i nostri amici”⁶⁹².

Quello che si desume dal discorso, paradossale, di tali economisti è che l’avidità e l’egoismo sono strumenti essenziali per preservare l’altruismo, la generosità e l’amore. Ciò che non torna nelle loro argomentazioni è che, se pur spacciate come frutto di rigorose ricerche scientifiche intorno all’uomo e alla società, non sono altro che delle semplici posizioni/visioni personali, contestabili non solo in virtù di un’accurata analisi critica, ma attraverso l’uso del semplice buon senso. Come reagireste, infatti, di fronte a qualcuno che, comportandosi in maniera palesemente egoistica ed avida, vi rispondesse che in realtà lo sta facendo al solo scopo di preservare la sua generosità? E non è questa la stessa logica perversa che muove, drammaticamente, la mano di chi commette un femminicidio e lo motiva adducendo l’amore per la vittima? Al di là del caso estremo del femminicidio, se noi prendessimo per buona la motivazione dell’egoista, ci troveremmo presto in una situazione paradossale, tale per cui, di fronte a qualcuno che si comporta in maniera egoistica, dando sfogo alla sua brama di possesso, non solo non dovremmo biasimarlo, ma plaudire al suo comportamento perché, così facendo, non farebbe altro che tutelare quella riserva d’amore e d’altruismo che, un giorno, potrà tornare utile. Di contro, nel vedere qualcuno che, con generosità e spirito civico, si occupa, per esempio, del bene pubblico o dell’accoglienza degli immigrati, dovremmo avere un moto di indignazione, perché la sua condotta non farebbe che sprecare e mettere a repentaglio quella scorta di virtù, che va, invece, centellinata ed utilizzata *cum grano salis*. Da quanto detto, si evince come tale visione economica dell’uomo corrisponda in pieno alla definizione marxiana di ideologia⁶⁹³: una rappresentazione che, attraverso false immagini e giustificazioni illusorie, tende a nascondere e ad occultare la vera realtà dei fatti e delle cose, ovvero una descrizione interessata e “capovolta” della realtà.

Inoltre, alla base della loro teorizzazione c’è una visione distorta dello stesso concetto di virtù. Come osserva Sandel, infatti, “l’altruismo, la generosità, la solidarietà e lo spirito civico non sono come merci che vengono consumate dall’uso. Sono più come muscoli che si sviluppano e crescono più forti con l’esercizio. Uno dei difetti di una società guidata dai mercati è che lascia languire queste virtù. Per rigenerare la nostra vita pubblica occorre esercitarle più strenuamente”⁶⁹⁴.

Ovviamente, di fronte all’imporsi di una tale visione del mondo, la grande sconfitta è la *ragione critica*, che ha ceduto il passo ad una *ragione puramente strumentale*, intenta a

⁶⁹² Summers L. H., *Economics and Moral Questions*, Morning Prayers, Memorial Church, 15 settembre 2003. Tratto da Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, cit., p. 130.

⁶⁹³ In realtà, gli economisti di oggi si espongono alle stesse critiche che Marx, un secolo e mezzo fa, rivolgeva all’economia politica, ossia dare per scontato ciò che, invece, andrebbe dimostrato.

⁶⁹⁴ Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, cit., p. 130.

definire quali siano i mezzi più adatti a raggiungere i fini e gli obiettivi pre-fissati. Con Horkheimer, potremmo dire che, in epoca neoliberista, stiamo assistendo alla completa “eclissi della ragione” o alla sua “distruzione”, secondo la terminologia di Lukács. Ma chi ha stabilito quali sono i fini da perseguire? E, soprattutto, quali sono questi fini? Come abbiamo visto, la definizione dei *fini* è appannaggio esclusivo dell’oligarchia finanziaria, oggi al potere, e dell’ideologia neoliberista, il cui compito è di “occultare la dipendenza delle sovrastrutture dalla struttura economica della società, e quindi di far valere per tutti quei valori che in realtà sono vantaggiosi per la sola classe dominante”⁶⁹⁵. Vale ancora oggi, infatti, ciò che Marx denunciava nell’*Ideologia tedesca*: “Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza *materiale* dominante della società è in pari tempo la sua potenza *spirituale* dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale, dispone con ciò, in pari tempo dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale”⁶⁹⁶. Stabilito che i fini e i valori sono definiti dall’oligarchia finanziaria al potere, vediamo ora quali sono questi fini. Su un piano più generale, possiamo dire che il fine dell’ideologia neoliberista è conformare la vita delle persone e delle società a quel modello economicistico della realtà, che antepone l’“*avere*” all’“*essere*” o, meglio, fa dell’essere di una persona un semplice strumento in vista dell’*avere* e del possesso: in virtù di tale logica, dunque, le persone non contano più per quello che sono, ma esclusivamente per ciò che hanno. Se il fine è l’*homo oeconomicus* e la *società di mercato*, viene da se che la vita nella sua interezza deve essere retta dalla logica costi-benefici e chi volesse sottrarsi ad essa non farebbe altro che comportarsi in maniera irrazionale. Altrimenti detto, come una persona incapace di prendersi cura del proprio benessere e, al contempo, di quello della società in cui vive. Come già osservava Marx, «non soltanto i tuoi sensi immediati, del mangiare eccetera, tu devi risparmiare; anche la partecipazione agli interessi generali, la pietà, la confidenza eccetera, anche tutto questo devi risparmiarti se vuoi essere uomo economico⁶⁹⁷, se non vuoi andare in malora dietro illusioni»⁶⁹⁸.

⁶⁹⁵ Galimberti U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 416.

⁶⁹⁶ Mar K.-Engels F., *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 44-45.

⁶⁹⁷ Da sottolineare qui l'espressione «uomo economico», perché in generale, sia nella pubblicistica spicciola che a livello colto, torna ancor oggi questo motivo del marxismo che riduce tutto a pura economia e non conosce altra figura che l’*homo oeconomicus* (del quale, naturalmente Marx parla appunto per denunciare la degradazione dell'uomo nella società capitalistica). In generale, tutto ciò che la critica corrente di parte spiritualistica, ecc. obietta su questa materia al marxismo, trova il suo corrispondente esatto in quanto Marx ha in realtà obiettato – lui stesso - ma con altro segno – alla società capitalistica. (Manacorda M. A., *Marx e l'educazione*, cit., p. 234, nota 23).

⁶⁹⁸ Mar K., *Werke*, cit. p. 273.

Il prezzo della felicità.

Parlare di felicità è un compito assai complesso. Qualsiasi tentativo di darne una definizione univoca ed esaustiva sarebbe facilmente oggetto di critica e destinato immancabilmente a fallire. La felicità, infatti, tra tutte le esperienze che possono riguardare la vita di una persona è, senza dubbio, quella più difficile da definire e fissare in un'immagine stabile e definitiva. Anche qualora si avesse la fortuna di sentirsi felici, ciò nondimeno sarebbe estremamente difficile definirla con precisione. Se pur si tentasse di farlo, infatti, tale definizione non riuscirebbe, in alcun modo, ad esaurire l'infinita fenomenologia della felicità. Detto altrimenti, non c'è un unico e solo modo per essere felici e, a ben guardare, non si è mai felici alla stessa maniera. Il concetto stesso di felicità, infatti, è multidimensionale e multifattoriale e rimanda alle diverse visioni del mondo, che nel tempo sono state elaborate, e alla percezione individuale che ognuno ne ha. Tale concetto, cioè, non ha nulla di "sostanziale", ma è di natura "funzionale" e varia a seconda del tempo storico, del contesto sociale e degli individui che con esso si confrontano: ha a che fare, cioè, sia con fattori di contesto (oggettivi) che con fattori personali (soggettivi).

Potremmo dire, in prima approssimazione, che ognuno è felice a modo suo e ogni volta in un modo diverso. Ciò significa, con metafora culinaria, che non esistono ricette per riuscire ad essere felici e, qualora si provasse a realizzarne una qualsiasi delle tante che promettono risultati sicuri, ci si accorgerebbe presto che mancherebbe sempre almeno un ingrediente. Una possibile spiegazione, di tale inevitabile fallimento, la possiamo trovare nella riflessione che John Stuart Mill, nella sua *Autobiografia*, ha fatto proprio sul tema della felicità. "Non ho mai dubitato che la felicità sia (...) lo scopo della vita – scrive Mill - Ma ora penso che quello scopo può essere ottenuto se non lo cerchiamo come scopo diretto. Sono felici (io credo) solo coloro che hanno le loro menti fissate su qualcos'altro che la propria felicità"⁶⁹⁹. Ciò non toglie, tuttavia, la possibilità e anche la necessità di ragionare intorno a tale tema che, come visto, rappresenta l'ambizione di ogni persona e l'argomento principe (a volte esplicitamente dichiarato, altre semplicemente sotteso), di buona parte della riflessione filosofica. Date le premesse finora fatte, quindi, non si cercherà in alcun modo di definire cosa sia la felicità né, tantomeno, di proporre una "ricetta" per essere felici. Attraverso un confronto critico tra due diversi approcci alla felicità e al benessere, quello utilitaristico-neoliberista, tutt'ora dominante, e quello riconducibile al pensiero di Amartya Sen e Martha Nussbaum, si

⁶⁹⁹ Citazione tratta da Samek Lodovici G., *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 238.

cercherà di capire quali sono le implicazioni e le prospettive che essi delineano, sia sul piano individuale che sociale. Per meglio inquadrare il tema della felicità/benessere, ripercorriamo, però, seppur brevemente e in maniera necessariamente schematica, le principali concettualizzazioni che, nel corso dei secoli, sono state elaborate e proposte. Nel mondo greco e latino, si era soliti distinguere la felicità, intesa come fortuna e possesso di beni esteriori e materiali (in greco *ólbios*, in latino *felix*), dalla felicità come benessere interiore (*eudáimōn* in greco, *beatus* in latino). Secondo i sofisti, invece, la felicità interiore era direttamente legata al possesso di beni materiali, tale per cui senza questi sarebbe stato difficile, se non impossibile, riuscire ad essere veramente felici. Quanto ad Aristotele, invece, per lui la felicità coincide con l'esercizio della virtù. Detto diversamente, la felicità, per lui, passa attraverso la realizzazione congiunta della dimensione *razionale* e *relazionale* dell'essere umano. In quanto "*animale razionale*", per essere felice, l'essere umano non può prescindere dall'uso della ragione. Ma, al contempo, essendo anche un "*animale politico*" (*zoon politikòn*) e, dunque, proteso a stabilire relazioni sociali, la sua felicità passa e si realizza attraverso lo sviluppo della sua naturale propensione alla relazionalità. La visione edonistica della felicità, inaugurata dai sofisti, sarà ulteriormente accentuata dai cirenaici e, in particolar modo, da Aristippo, che proponeva un'equivalenza, se non una vera e propria identità, tra felicità e piacere. Per i filosofi ellenistici e romani la felicità, al contrario, corrispondeva alla piena e completa serenità d'animo, a quell'imperturbabilità definita atarassia. Quanto alla modalità attraverso cui raggiungere tale imperturbabilità, per gli stoici e i cinici passava attraverso il completo distacco dai beni esteriori e materiali e dedicandosi solamente ad una condotta di vita virtuosa; per gli epicurei, invece, si poteva ben godere dei beni materiali e dei piaceri della carne, a patto, però, che non se ne diventasse dipendenti e schiavi. In età moderna, il concetto di felicità sarà ripreso nel significato di ricerca del benessere sociale e, in tale accezione, verrà posto a fondamento di quella scuola di pensiero, denominata "utilitarismo", che fa capo al filosofo, giurista e politico inglese Jeremy Bentham. Per Bentham, il criterio che muove e regola il comportamento umano e che rappresenta, al contempo, il fondamento della stessa felicità e del bene è il concetto di utilità, inteso come ciò che produce vantaggio e piacere. Secondo la filosofia utilitarista, l'uomo è essenzialmente egoista ed è mosso esclusivamente da un desiderio e da un calcolo di natura utilitaristica, che tende a "massimizzare" il piacere e, al contempo, a "minimizzare" il dolore. Diversamente dalla visione aristotelica, che concepiva l'uomo, in quanto "animale politico", come naturalmente propenso e proteso alla relazionalità e la cui destinazione non può che essere la vita all'interno di una comunità sociale, per il pensiero

utilitarista l'uomo è una sorta di monade leibniziana, tendenzialmente a-sociale e indifferente al benessere altrui. Richiamando la visione hobbesiana dell'"*Homo homini lupus*", l'utilitarismo, quindi, concepisce la socialità delle persone (il suo vivere in comunità/società) non come "una tendenza naturale dell'individuo", una sua strutturale e "originaria apertura all'altro in quanto altro", ma come "un'operazione mediata dal proprio interesse", il frutto cioè di "una calcolata strategia per garantirsi il massimo vantaggio e il minimo danno"⁷⁰⁰. Come sottolineato da Amartya Sen e Bernard Williams, «l'utilitarismo vede le persone come localizzazioni delle loro rispettive utilità, come i luoghi in cui risiedono attività del tipo del desiderare, e provare piacere e dolore»⁷⁰¹.

Il pensiero utilitarista, con la sua concezione dell'uomo e della felicità, rappresenta la base filosofica di quell'ideologia neoliberista, che ha imposto la sua visione economicistica della realtà e delle relazioni sociali. Come indicato da Sandel, almeno nei paesi occidentali, viviamo ormai in una *società di mercato*, una società in cui l'individuo è stato declassato e ridotto a semplice *homo oeconomicus*.

Uno dei principali corollari del teorema dell'*homo oeconomicus* e della *società di mercato* è quello che stabilisce una sostanziale equivalenza tra ricchezza e felicità, tra piacere e benessere. L'idea di felicità veicolata dall'ideologia neoliberista, e che ammalia e seduce gli individui contemporanei, è una felicità di matrice edonistica, basata sul possesso e sul consumo di beni materiali quale massima aspirazione a cui ognuno dovrebbe tendere e come via diretta per essere felici. Questa visione economicistico-utilitaristica della felicità e del benessere, basata sull'equivalenza, discutibile, di ricchezza e felicità, implica, come sua logica conseguenza, che quanto più uno ha e consuma tanto più felice dovrebbe essere. Dico dovrebbe, perché tale equivalenza non regge all'evidenza empirica, almeno sul lungo periodo. La correlazione tra felicità e ricchezza, infatti, non è così semplice e lineare, come il "mantra" neoliberista lascerebbe intendere. Per rendersene conto basterebbe che, ognuno di noi, pensasse semplicemente alle persone che conosce; si accorgerebbe da sé, e senza eccessiva difficoltà, che non necessariamente le persone più facoltose siano anche quelle più felici. Tale constatazione, però, non è legata ad una pura semplice percezione personale che, come tale, non autorizzerebbe ad alcun tipo di generalizzazione, ma trova riscontro anche a livello scientifico. A partire dagli Settanta, infatti, soprattutto negli Stati Uniti, sono stati realizzati diversi studi e indagini, che avevano l'obiettivo di verificare quale correlazione esistesse tra felicità e reddito individuale.

⁷⁰⁰ Piazza G., *Wall Street e la legge morale*, cit., p. 112.

⁷⁰¹ *Ivi*, pp. 112-113.

Ciò che emerso nel corso di queste indagini ha portato Richard Easterlin, uno dei più autorevoli studiosi su tale tema, a concettualizzare quello che verrà definito come “paradosso di Easterlin” o, molto più efficacemente, come “paradosso della felicità”.

Come scrive Easterlin:

Il rapporto tra felicità e reddito è molto complesso. In un dato momento nel tempo, coloro che hanno più reddito sono, in media, più felici di quelli che ne hanno meno. Se però si considera il ciclo di vita nel suo insieme, la felicità media di un gruppo rimane costante nonostante una notevole crescita del reddito⁷⁰².

Proviamo ad esplicitare cosa il paradosso di Easterlin mette in evidenza. Se, in una fase iniziale, ad un aumento del reddito pro-capite corrisponde un incremento nel livello di felicità auto-percepita, tale effetto svanisce con il passare degli anni e, soprattutto, una volta superato un certo livello di reddito. Ciò significa che, se una certa quantità di ricchezza è necessaria per poter essere felici, tale correlazione positiva smette di produrre i suoi effetti oltre una certa soglia e che, pertanto, è inutile, se non controproducente, continuare a perseguire un aumento della ricchezza materiale, perché questa non è in grado di produrre una maggiore soddisfazione esistenziale. Sebbene gli studi di Easterlin e del suo gruppo di ricerca si siano concentrati sulla correlazione tra felicità e reddito pro-capite (quindi sul livello individuale), il “paradosso della felicità” non riguarda solo la vita delle singole persone, ma anche quella delle società nel loro complesso.

Nonostante il paradosso individuato da Easterlin e la consapevolezza che non esiste alcuna equivalenza tra ricchezza e felicità (benessere), tanto le persone che i singoli paesi continuano, in maniera irrazionale, a investire la maggior parte del loro tempo e delle loro energie per aumentare la produzione e la disponibilità di beni materiali. Su un piano più generale, la società attuale (la società della crescita per la crescita) sembra essere ossessionata dall'idea della crescita infinita ed esponenziale del Pil, abbracciando, quindi, quel “mito” neoliberista, empiricamente contraddetto, che ad una maggiore ricchezza materiale corrisponda sempre, ed automaticamente, un maggior benessere individuale e sociale. Come abbiamo avuto già modo di vedere, le società, i paesi caratterizzati da maggior benessere non sono le società più dotate in termini di ricchezza assoluta (PIL), ma quelle che presentano una minore disuguaglianza sociale. Questo porterebbe a dire che l'impegno dei paesi dovrebbe essere rivolto non ad aumentare il Pil, quanto a ridurre i tassi di disuguaglianza. Tale impostazione, però, non è quella seguita dai paesi membri dell'Unione Europea, i quali hanno compiuto la paradossale scelta di ricomprendere, nelle

⁷⁰² Easterlin R., *Does economic growth improve human lot? Some empirical evidence*, in *Nation and Households in Economic growth: Essays in honor of Moses Abramowitz*, a cura di P.A. Davis e M.W. Reder, Academic Press, New York-London 1974.

stime del Pil, anche le attività illegali, come lo spaccio di sostanze stupefacenti, la prostituzione e il contrabbando di tabacco (in passato, si era già provveduto a ricomprendere in tale stima la cosiddetta “economia sommersa” o “lavoro nero”). Il Pil è dato dalla somma dei “beni” e dei “servizi” finali prodotti da un paese in un determinato periodo di tempo e, in maniera indiretta e grossolana, rappresenta il livello di “benessere” di quel dato paese. Al di là delle valutazioni e delle motivazioni di natura economica, una tale scelta ci pone di fronte ad una evidente contraddizione. La scelta di ricomprendere nella stima del Pil tutte le attività che producono reddito, indipendentemente dal loro status giuridico, pone la questione, in prima battuta, se sia legittimo ricomprendere tali attività illecite e di sfruttamento tra i “beni” e i “servizi” di cui uno Stato può farsi vanto e annoverarle come fattori di benessere. Può essere considerato un “bene” o un “servizio”, il “lavoro nero”, lo spaccio di droga o lo sfruttamento della prostituzione? E tali attività incrementano o diminuiscono il livello di benessere delle persone e della società? Queste questioni, che hanno una profonda valenza sia sul piano etico-sociale che culturale, mettono in discussione la stessa idea di Stato di diritto. In primo luogo, lo Stato, riconoscendo come “beni” e “servizi” le attività illecite, di fatto le legittima sul piano sociale e le “sdogana” dal punto di vista culturale. Inoltre, e sul piano del diritto, si apre la questione (e il possibile conflitto di interessi) se abbia senso per uno Stato di diritto riconoscere e inglobare nelle stime del suo benessere (quindi da un punto di vista esclusivamente economico) delle attività che, dal punto di vista giuridico, dovrebbe invece perseguire. Una tale situazione, infatti, contribuisce ad alimentare il dubbio sul fatto che lo Stato persegua effettivamente tali attività illecite (leggi mafia, camorra, ‘ndrangheta, etc.). Detto in altri termini, se tali attività contribuiscono ad aumentare il valore del Pil e se, come avviene nelle società occidentali, le stime del Pil incidono sulle politiche di governo e, sul piano internazionale, alla credibilità di quel paese, lo Stato ha interesse a perseguire tali attività? Si apre qui, come si può ben vedere, una profonda contraddizione tra dimensione economica e dimensione politico-giuridica, nonché etica, su cui sarebbe opportuno ritornare a discutere. Siamo veramente sicuri, allora, che aumentare il PIL sia la via maestra, anzi l’unica via possibile a dire del pensiero neo-liberista, per migliorare la qualità della nostra vita? Contro quello che, mutuando l’immagine proposta da Easterlin, potremmo definire il “paradosso del Pil”, si era già espresso Robert Kennedy, in un esemplare discorso tenuto nel lontano 1968 all’Università del Kansas.

Affermava Kennedy:

Per troppo tempo abbiamo rinunciato a raggiungere l’eccellenza personale e ai valori della comunità per ammassare invece solo beni materiali. Il nostro Prodotto Interno Lordo supera ora gli 800 miliardi di dollari l’anno, ma il PIL, se giudichiamo gli Stati Uniti da questo, il PIL comprende l’inquinamento atmosferico e la pubblicità delle sigarette, e le ambulanze per ripulire le strade dalle carneficine. Il

Prodotto Interno Lordo mette nel conto le serrature speciali per le nostre porte di casa e le prigioni per coloro che cercano di forzarle. Comprende la distruzione delle sequoie e la perdita delle nostre meraviglie naturali nella crescita disordinata delle periferie. Comprende il napalm, le testate nucleari e le auto blindate della polizia per combattere le rivolte nelle città. Comprende i fucili Whitman e i coltelli Speck e i programmi televisivi che esaltano la violenza per vendere giocattoli ai nostri bambini. Tuttavia il PIL non comprende la salute dei nostri bambini, la qualità della loro educazione o la gioia dei loro giochi. Non comprende la bellezza della nostra poesia o la forza dei nostri matrimoni, l'intelligenza del nostro dibattito pubblico o l'integrità dei nostri funzionari statali. Non misura né la nostra arguzia né il nostro coraggio, né la nostra saggezza né la nostra conoscenza, né la nostra compassione né la devozione al nostro Paese; in breve misura tutto, eccetto ciò che rende la vita veramente degna di essere vissuta⁷⁰³.

Sebbene sia passato ormai mezzo secolo dal discorso di Kennedy, il PIL continua ad essere considerato, ancora oggi, il sistema principale per stabilire il livello di benessere di un paese. Negli ultimi decenni, però, sono stati elaborati indici più complessi del Pil e in grado di definire con maggiore affidabilità i livelli di sviluppo sociale di un paese. Il più conosciuto di questi indici è il FIL (Felicità Interna Lorda), elaborato in Buthan, che tiene conto di 33 diversi indicatori, tra cui la qualità dell'aria, la salute dei cittadini, l'istruzione, la qualità dei rapporti sociali, l'uso del tempo, il benessere psicologico, la resilienza della comunità, etc. Alla base di tale modello c'è la convinzione che il benessere delle persone è una questione estremamente complessa, che non può essere ridotta a una questione puramente economica e misurata solo attraverso indici produttivi.

Nonostante le smentite sul piano empirico, l'idea che la ricchezza (la disponibilità di mezzi materiali, ovvero la capacità di consumo) faccia la felicità delle persone, continua ad avere una forte presa, non solo sulle politiche dei diversi paesi, ma anche sulle scelte e sugli stili di vita delle persone. Soprattutto nelle società occidentali, sono sempre di più le persone che, al solo fine di aumentare il proprio reddito e la disponibilità di beni e/o comodità materiali⁷⁰⁴, sacrificano e/o sono disposte a sacrificare tempo e attenzione da dedicare alla famiglia, agli amici e all'impegno sociale. Un tale comportamento, però, a dispetto delle attese di chi lo pone in essere, si traduce spesso in un aumento del disagio esistenziale e, a lungo andare, produce elevati costi anche in termini sociali. Come segnala Edgar Morin, nelle nostre società occidentali si "ignora che un mal-essere psichico e morale si sviluppa nella crescita del benessere materiale"⁷⁰⁵ e che il progredire di un tale mal-essere si registra "non solo in coloro che sono privati del ben-essere materiale, ma anche in coloro che godono di questo ben-essere"⁷⁰⁶.

⁷⁰³ Tratto da: Spini D.-Fontanella M., (a cura di) *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei Democrats*, Firenze, University Press, 2008, pp. 94-95.

⁷⁰⁴ Secondo l'economista ungherese Tibor Scitovsky (1910-2002), per amore del *comfort* (beni materiali, come automobili, elettrodomestici, dispositivi tecnologici, ma anche servizi di intrattenimento) trascuriamo molti altri ingredienti della "vita buona". Cfr., Scitovsky T., *L'economia senza gioia: la psicologia della soddisfazione umana*, Roma, Città Nuova, 2007.

⁷⁰⁵ Morin E., *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Milano, Cortina, 2015, p. 21.

⁷⁰⁶ *Ivi*, p. 24.

La relazione tra ricchezza e ben-essere, come abbiamo visto, non è così semplice e lineare, il che significa, come sottolineato da Sen, che la ricchezza (ossia i beni materiali e la disponibilità economica) non si traduce in maniera automatica in un aumento del ben-essere e dei livelli di soddisfazione personale. Come già l'analisi di Easterlin aveva ben messo in evidenza, un aumento del reddito, soprattutto per le fasce di reddito più basse, determina un aumento del benessere e del livello di soddisfazione. E questo è facilmente comprensibile. Un aumento del reddito, infatti, consentirebbe a queste persone di rendere *effettivi* alcuni diritti, come il diritto al cibo e alla salute, ad un'istruzione adeguata per i propri figli, ad avere un'abitazione dignitosa etc., che in assenza di un adeguato reddito resterebbero diritti puramente formali.

Come scrive Amartya Sen:

in generale abbiamo ottime ragioni per desiderare un reddito o una ricchezza maggiore; e non perché ricchezza e reddito siano in sé desiderabili, ma perché normalmente sono un ammirevole strumento per essere più liberi di condurre il tipo di vita che, per una ragione o per l'altra, apprezziamo. L'utilità della ricchezza sta nelle cose che ci permette, nelle libertà sostanziali che ci aiuta a conseguire; ma questa correlazione non è né esclusiva (infatti esistono altri fattori, oltre la ricchezza, che influiscono in modo significativo sulla nostra vita) né uniforme (poiché l'effetto della ricchezza sulla vita varia a seconda di questi fattori)⁷⁰⁷.

La correlazione positiva tra aumento del reddito e ben-essere, però, non si estende all'infinito; che se così fosse vorrebbe dire: quanto più aumenta il reddito pro-capite tanto più si è felici e soddisfatti. Oltre una certa soglia, infatti, la funzione tra ricchezza e felicità (soddisfazione/ben-essere) diventa decrescente e, quindi, non solo un aumento del reddito non produce alcun beneficio aggiuntivo in termini di soddisfazione ma, anzi, rischia di mettere in pericolo anche il livello di benessere già raggiunto. Nella relazione tra ricchezza e ben-essere, cioè, esiste un punto critico oltre il quale sarebbe utile, cioè razionale, non andare. Questo significa, come già detto, che le politiche sociali dei vari paesi dovrebbero essere direzionate verso una re-distribuzione della ricchezza e non, come avviene oggi, aumentando i suoi livelli di concentrazione.

La domanda da porsi allora è: perché le persone impiegano così tanto tempo ed energie per aumentare il reddito, se poi questo non è in grado di produrre un aumento del loro livello di ben-essere? Un tale comportamento, infatti, è poco, se non per nulla, razionale dal punto di vista delle singole persone, ma è estremamente "funzionale" alla logica di mercato e agli interessi di quell'oligarchia economico-finanziaria, che detiene non solo il potere economico, ma è in grado, attraverso un meccanismo di tipo ideologico, di imporre visioni del mondo e modelli di comportamento. Per capire le ragioni di un tale comportamento irrazionale e

⁷⁰⁷ Sen A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Mondadori, 2000, p. 20.

controproducente, bisogna fare riferimento quindi, ancora una volta, all'acuta analisi marxiana sul potere dell'ideologia dominante di consacrare una visione distorta e capovolta della realtà ("le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti"). Dello stesso avviso Scitovsky, secondo cui "si supera il punto critico in modo inconsapevole, perché normalmente, a causa di mille condizionamenti sociali e dei limiti cognitivi, non ci comportiamo in modo da fermarci nel vertice della parabola, non ci comportiamo cioè razionalmente"⁷⁰⁸. Ad essere chiamato in causa è il concetto stesso di *felicità* e *benessere* di matrice edonistico-utilitaristica, che sottende il modello sociale neoliberista. Attraverso le multiformi e pervasive armi dell'ideologia (industria culturale, intrattenimento di massa, scuola etc.), infatti, il pensiero neoliberista prospetta come unica e irrinunciabile via verso la felicità quell'aumento del reddito, che si traduce, ovviamente, in una maggiore capacità di consumo. Come già segnalava Fromm, la società attuale è la società dell'*homo consumens*, cioè dell'uomo che si illude di poter compensare il suo vuoto interiore, la sua passività, la sua ansia e solitudine attraverso il consumo spasmodico di oggetti e beni materiali. "*Homo consumens* – scrive Fromm – è l'uomo il cui scopo principale non è primariamente *possedere* cose, ma *consumare* sempre più, e in questo modo compensare al vuoto interiore, alla sua passività, solitudine ed ansietà"⁷⁰⁹. L'epoca/società dei consumatori, infatti, ha indotto una serie di trasformazioni/deformazioni antropologiche, psicologiche ed esistenziali, che hanno inciso profondamente sulla stessa costruzione identitaria e la percezione del sé. Nella società consumistica, infatti, il cartesiano *cogito ergo sum* è stato sostituito, come ci ricorda Bauman, dal *consumo ergo sum*. Il *cogito*, per Cartesio, in quanto attributo della sostanza spirituale non poteva mai essere revocato in dubbio e rappresentava, perciò, la base stessa della certezza esistenziale. In estrema sintesi, la posizione di Cartesio è così riassumibile: se penso esisto e, specularmente, se non penso non esisto. Allo stesso modo, nell'epoca/società mercatistica il *consumo* non può in alcun modo essere revocato in dubbio, poiché la certezza esistenziale e la costruzione dell'identità passano attraverso la capacità di consumare, tale per cui esisto nella misura in cui consumo e se non sono in grado di consumare ad essere messa a rischio è la mia stessa esistenza e/o identità personale.

Da quanto detto, emergono due elementi strettamente intrecciati e che possono gettare nuova luce sull'attuale crisi esistenziale. Da un lato, gli individui avvertono le loro difficoltà e insoddisfazioni, la mancanza di punti di riferimento e i vuoti di senso che caratterizzano la

⁷⁰⁸ Bruni L.- Porta P. L., (a cura di) *Felicità ed economia: quando il benessere è ben vivere*, Milano, Guerini, 2004, p. 26.

⁷⁰⁹ Fromm E. *L'umanesimo socialista*, cit., p. 263.

realtà in cui vivono, dall'altro cercano di uscire da questa palude esistenziale attraverso una strada tracciata da altri (il mercato), che li conduce, inevitabilmente, ad una nuova forma di solitudine e ad una "falsa felicità", a quella neo-alienazione di cui parla Cambi, che scaturisce non dalla privazione, ma dal consumo, dal controllo ideologico del mercato, dalla predominanza dell'avere sull'essere e da quella manipolazione dell'io, che è fonte di nuove sofferenze interiori, nuove nevrosi e ansie. "La neoalienazione – osserva Cambi - si tende tra mercato come regolatore dei mercati di scambio (di oggetti, di ideologie, di identità sociali), e disagio soggettivo (personale e interiore prima e oltre che oggettivo, sociale), cambiando radicalmente i connotati dell'alienazione, ma non il suo ruolo, che resta centrale e prioritario per comprendere la società contemporanea e il suo senso, come pure l'uomo e il suo destino storico"⁷¹⁰. La strategia messa in campo dall'ideologia mercatistica, per rendere più appetibile e seducente la logica consumistica, è stata quella di trasformare il *consumo ergo sum*, già di per sé problematico e alienante, nello slogan, di facile presa, *consumo ergo sum felix*, indicando nel consumo la via privilegiata per raggiungere la felicità. Il potere mistificante dell'ideologia neoliberista ha una tale presa nella nostra società che ormai, come ci ricorda Lattanzi, "la maggior parte della gente vive nell'equivoco di considerare la vita sana e felice come quella vissuta secondo lo stile alienante che il capitalismo ci impone". In linea con l'assunto edonistico-utilitarista, quindi, "oggi per felicità si intende l'opposto della tristezza e del dolore, ovvero il piacere. Si è felici quando si prova piacere, quando cioè ci si diverte senza problemi, preoccupazioni o afflizioni; in particolare l'ideale della felicità viene a coincidere con l'ideale di un consumo illimitato (...) Essa, la felicità⁷¹¹, si identifica con l'atteggiamento consumatore"⁷¹².

Andando, però, ad analizzare il postulato neoliberista, che vuole i consumi come via maestra per raggiungere la felicità, ci si accorge che lo slogan consumistico "*consumo ergo sum felix*" è nel migliore dei casi una promessa mancata, nella peggiore, come ci ricorda Fromm, un fenomeno psicopatologico:

Il carattere di *homo consumens* nelle sue forme più estreme è un ben noto fenomeno psicopatologico. Esso si riscontra in molti casi di persone depresse o ansiose che si rifugiano nel mangiar troppo, nel comprare in quantità eccessiva, o nell'alcolismo per compensare alla depressione o all'ansietà nascoste. L'avidità consumistica (una forma estrema di ciò che Freud chiamava «il carattere orale-ricettivo») sta diventando la forza psichica dominante dell'attuale società industrializzata. L'*homo consumens* vive nell'illusione della felicità, mentre inconsciamente egli soffre della sua noia e della sua passività. Più potere egli ha sulle macchine, più impotente diventa come essere umano; più egli consuma, più diventa schiavo delle necessità costantemente in aumento che il sistema industriale crea e manipola. Egli scambia emozione ed eccitazione per gioia e felicità, e la comodità materiale per

⁷¹⁰ Cambi F., *Libertà da...: l'eredità del marxismo pedagogico*, cit., pp. 93-94.

⁷¹¹ Cfr. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano, Mondadori, 1987.

⁷¹² Lattanzi P., *La società malata. L'umanesimo di E. Fromm tra Marx e Freud*, Edizione Kindle, 2015, posizione 1859.

vitalità; l'avidità soddisfatta diventa il significato della vita, la lotta per raggiungerla una nuova religione. La libertà di consumare diventa l'essenza della libertà umana⁷¹³.

Restando alla promessa mancata, l'illusione di una maggiore felicità, quale effetto automatico di un aumento del reddito disponibile, è determinata da diversi fenomeni, in parte riconducibili alla metafora/teoria del *tapis roulant* indicata da Easterlin (*teoria del treadmill*). Tale teoria paragona l'accrescimento della ricchezza materiale (aumento del reddito disponibile per il consumo) ad una corsa sul *tapis roulant*, per cui anche se si continua a correre si resta sempre nella stessa posizione.

Tale effetto è ascrivibile da un lato all'*hedonic treadmill*⁷¹⁴, ossia al fatto che qualsiasi bene materiale, una volta in nostro possesso, perde l'iniziale fascino che ci aveva spinti a desiderarlo. Questo succede perché "i beni materiali soffrono di un'«utilità marginale decrescente», ovvero tendono a offrire un appagamento minore a mano a mano che il tempo passa"⁷¹⁵; dall'altro, tale effetto è amplificato dalla cosiddetta *satisfaction treadmill*, per cui una volta raggiunto un determinato tenore di vita e aver acquisito un particolare bene, siamo spinti a rilanciare e a desiderarne altri, in una rincorsa continua simile alla corsa sul *tapis roulant*.

Dal momento che ognuno di noi valuta se stesso confrontandosi con gli altri, infatti, il semplice aumento del reddito (e dei consumi) non è in grado di determinare un proporzionale aumento della soddisfazione e del benessere. Anzi, al contrario, più abbiamo e più aumenta (confrontandoci con altri) il nostro desiderio di avere ancora di più e questo, inevitabilmente, ci rende infelici e insoddisfatti. L'insoddisfazione legati ai consumi, però, non ha che a fare solo con fattori/questioni di natura psicologica, ma chiama in causa, in via prioritaria, l'assetto stesso della società di mercato e il suo specifico sistema di funzionamento.

Come scrive Bauman:

La società dei consumi basa le proprie fortune sulla promessa di soddisfare i desideri umani in un modo impossibile e inimmaginabile per qualsiasi altra società precedente. La promessa di gratificazione è però allettante soltanto finché il desiderio non è stato soddisfatto, o meglio finché sussiste il sospetto che il desiderio non sia stato realmente e pienamente soddisfatto (...) È la mancata soddisfazione dei desideri, la convinzione ferma e costante secondo cui ogni atto per soddisfarli lasci ancora molto da desiderare e da migliorare, a far volare l'economia che si rivolge ai consumatori. La società dei consumi riesce a rendere permanente la non-soddisfazione⁷¹⁶.

⁷¹³ Fromm E. *L'umanesimo socialista*, cit., pp. 263-264.

⁷¹⁴ A proposito dell'*hedonic treadmill*, uno studio che ha fatto scuola è la ricerca di Philip Brickman, Dan Coates e Ronnie Janoff-Bulmann. I tre autori misero a confronto un gruppo di persone divenute paralitiche, a seguito di un incidente, con un altro composto da persone diventate improvvisamente ricche grazie ad una vincita alla lotteria. La ricerca mostrò che, a distanza di qualche tempo, entrambi i gruppi avevano assorbito e metabolizzato lo shock iniziale (negativo per il primo gruppo, positivo per il secondo ovviamente) e, dunque, i primi risultarono meno infelici e i secondi meno felici di quanto rilevato in prossimità dell'accaduto. (Brickman P.-Coates D.-Janoff-Bulmann R., *Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative?*, Journal of Personality and Social Psychology, vol. 36, n. 8, 1978, pp. 917-927.

⁷¹⁵ Piazza G., *Wall Street e la legge morale*, cit., p. 166.

⁷¹⁶ Bauman Z., *Vita liquida*, cit., p. 84.

Secondo Bauman, quindi, l'incapacità della società di mercato di soddisfare i desideri dei consumatori non rappresenta in alcun modo un suo malfunzionamento; anzi, è un indice del suo buono stato di salute. L'insoddisfazione, infatti, è "congenita" alla società dei consumi, risponde ad una precisa strategia e rappresenta il frutto del suo stesso *modus operandi*.

Come spiega, infatti, Bauman:

Se si vuole che la ricerca di appagamento continui e che le nuove promesse siano seducenti e allettanti, le promesse fatte devono essere disattese e le aspettative di soddisfazione deluse (...) Se si vuole che la ricerca prosegua, ognuna delle promesse deve essere ingannevole, o quanto meno esagerata. Senza la reiterata frustrazione dei desideri la domanda dei consumatori potrebbe esaurirsi rapidamente e l'economia che si rivolge loro perderebbe forza propulsiva (...) Per tale ragione il consumismo è un'economia basata sull'inganno, sull'esagerazione e sullo spreco; inganno, esagerazione e spreco non sono segnali del malfunzionamento di tale economia, ma garanzie della sua salute, e l'unico regime nel quale la società dei consumi può assicurarsi la propria sopravvivenza⁷¹⁷.

Il pensiero neoliberista, grazie allo strapotere economico-politico e all'armamentario ideologico-propagandistico a sua disposizione, è riuscito ad estendere la logica di mercato all'intera società, colonizzando la vita sociale e personale in ogni suo anfratto, anche quello più intimo e nascosto. Tale passaggio da un'*economia di mercato* ad una *società di mercato* ha indotto quella che Bauman definisce una vera e propria *sindrome consumista*.

Prosegue Bauman:

Tale sindrome, è bene ribadire, implica molto di più che la seduzione delle gioie dell'ingerire e del digerire, delle piacevoli sensazioni del 'divertirsi' o dello 'star bene'. Essa è una vera e propria sindrome, un complesso di atteggiamenti e strategie variegati ma strettamente interconnessi, disposizioni cognitive, giudizi e pregiudizi di valore, assunzioni sia esplicite che tacite sul mondo, e sul modo di stare al mondo, visioni di felicità e modi per perseguirle, preferenze di valore e (richiamando Alfred Schütz) di «rilevanze tematiche»⁷¹⁸.

Sebbene un tale modello sociale, e l'idea di felicità e benessere che lo sostanzia, sia tutt'ora dominante, il paradosso individuato da Easterlin ("paradosso della felicità") ha aperto, però, una piccola crepa all'interno della stessa scienza economica, che ha iniziato interrogarsi su quello scarto tra benessere economico e ben-essere esistenziale e sociale. A partire da un tale fermento teorico-critico, si sono sviluppate, nel corso degli anni, una serie di approcci alternativi al modello edonistico-utilitarista. Tra questi modelli alternativi "le cosiddette *happiness theories* (teorie della felicità) – anche note come *life-satisfaction approach* o *subjective well-being approach* – le quali interpretano il benessere e la felicità in termini di utilità, cercando però di «allargare» la considerazione dei fattori che su di essa influiscono rispetto alle teorie utilitaristiche classiche di matrice benthamita e di impostazione

⁷¹⁷ Bauman Z., *Vita liquida*, cit., p. 86.

⁷¹⁸ Ivi, p. 88.

edonista”⁷¹⁹. Nonostante l’apprezzabile tentativo di allargare il concetto di felicità e benessere oltre l’ambito esclusivamente economico, introducendo per esempio considerazioni di tipo psico-cognitive, il limite principale di queste teorie è che il criterio da loro utilizzato è di tipo *soggettivo*⁷²⁰: ovvero, si limitano a valutare i livelli di benessere e felicità delle persone partendo dall’auto-stima che, le stesse persone intervistate, esprimono rispetto ai loro livelli di benessere e felicità.

Riguardo a queste teorie, potrebbe valere quella precauzione metodologica già indicata da Marx, che invita a non “giudicare un uomo dall’idea che egli ha di se stesso”⁷²¹. Tale giudizio è ampiamente condiviso anche da Amartya Sen, che lo pone alla base della famosa obiezione dello *schiaivo felice*. “Si prenda in considerazione una persona molto svantaggiata che sia povera, sfruttata, di cui si abusi lavorativamente e sia malata – argomenta Sen - ma che le condizioni sociali hanno reso soddisfatta della propria sorte (per mezzo ad esempio della religione, della propaganda politica o dell’atmosfera culturale dominante). Possiamo forse credere che se la cavi bene perché è felice e soddisfatta?”⁷²². Secondo Sen, l’approccio soggettivo alla felicità presenta una duplice problematicità: una di tipo metodologica e l’altra connessa al rischio di una sua possibile strumentalizzazione. In primo luogo, come anticipato, un tale approccio non tiene conto che la percezione delle persone possa essere “deformata” da fattori di tipo ideologico, che inficiano la validità e la legittimità delle stesse conclusioni; inoltre, non prende in considerazione che le valutazioni riguardo alla propria felicità (soprattutto quando consideriamo le persone più deboli, svantaggiate e deprivate) siano soggette a effetti/processi di adattamento, in virtù del fatto che le persone sono in grado di adattarsi anche a situazioni/circostanze estremamente sfavorevoli pur di sopravvivere (ma ciò non toglie che quelle situazioni continuino ad essere deprimenti e sfavorevoli).

“Alle persone viventi in uno stato di privazione senza speranza – osserva Sen - può mancare il coraggio di desiderare ogni radicale cambiamento, e spesso esse tendono ad adattare i loro desideri e le loro aspettative a quel poco che hanno visto essere possibile per loro. Cercano di trarre piacere dalle piccole cose. Il merito pratico del fenomeno di adattamento per le persone in posizioni cronicamente avverse è facile da comprendere: è il solo modo di

⁷¹⁹ Giovanola B., *Sulla capacità di essere felici. Ricchezza, benessere e libertà a partire dal capability approach*, Meridiana, No. 56, MIGRANTI, 2006, pp. 193-194.

⁷²⁰ Il livello di felicità e/o benessere viene misurato attraverso la somministrazione di una serie di questionari, in cui gli intervistati devono esprimere un giudizio (auto-stima) riguardo alla soddisfazione complessiva della propria vita.

⁷²¹ Marx K., *Per la critica dell’economia politica*, cit., p. 5.

⁷²² Citazione tratta da Bruni L., *La differenza fra benessere e felicità individuale: intervista ad Amartya Sen*, 18 febbraio 2013, <http://www.vita.it/article/2013/02/18/la-differenza-fra-benessere-e-felicit%C3%A0-individuale/122725/>

rendere sopportabile una vita di privazioni”⁷²³. In sintesi, gli approcci soggettivi non prestano particolare attenzione a come le “preferenze” si formano e al fatto che esse possono essere “deformate” a causa della logica adattiva, oppure “manipolate” (ideologia, contesto socio-culturale, tradizione).

La seconda obiezione che si può muovere all’approccio soggettivo alla felicità è che, se ci limitassimo a valutare la sola percezione che le persone hanno della propria situazione, tale valutazione potrebbe tradursi in una legittimazione di condizioni di vita simili a quelle dello “schiavo felice”, indicata da Sen. “Se gli effetti di assicurazione e capacità di assorbimento degli shock negativi e l’attenuazione dell’importanza dei beni materiali non sono associati dall’impegno per la giustizia sociale”, osserva Becchetti, una tale visione “deformata” della realtà potrebbe “essere utilizzata strumentalmente dalle classi dominanti per mantenere il proprio potere e il proprio controllo sulla società, aumentando la soddisfazione delle classi subalterne nonostante la loro condizione di disagio e precarietà materiale. In fondo - conclude Becchetti - l’obiezione dello “schiavo felice” di Amartya Sen sviluppa un ragionamento analogo a quello della critica marxiana in quanto, se gli schiavi felici fossero numerosi tanto da contare a livello di risultati aggregati, la felicità dichiarata potrebbe divenire l’oppio dei popoli!”⁷²⁴. Se Sen, come visto, si pone in maniera critica nei confronti delle teorie della felicità di matrice soggettivistica, la sua posizione nei confronti della visione “ingegneristica” dell’economia moderna è di vera e propria opposizione. Ne rigetta, in particolar modo, tre assunti fondanti, come l’individualismo-utilitarista dell’*homo oeconomicus*, la centralità dello scambio di mercato nelle relazioni umane (che vengono ridotte a semplici “transazioni” economiche) e l’equazione tra benessere (inteso come disponibilità di beni materiali) e buona vita (“*well-being*”). La distanza che lo separa dalle teorie soggettivistiche è, dunque, prevalentemente di natura metodologica, mentre quella dall’economia-utilitarista verte su aspetti fondanti/fondativi della vita stessa, sia personale che sociale.

A partire da queste osservazioni critiche e sulla scorta del pensiero aristotelico, Sen elabora una diversa concezione della vita buona (“*well-being*”), nota come *capability approach*, che ridefinisce il concetto stesso di felicità e di ben-essere. Sebbene egli affermi esplicitamente che «la felicità è importante, ma altre cose lo sono di più» (è il titolo di un suo articolo⁷²⁵), questo non significa che egli rigetti *tout court* il concetto di felicità. La sua critica, infatti, come

⁷²³ Sen A., *La felicità è importante, ma altre cose lo sono di più*, in Bruni L.-Porta P. L., (a cura di), *Felicità e libertà*, Milano, Guerini, 2006, pp. 43-44.

⁷²⁴ Becchetti L., *Oltre l’homo oeconomicus: felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Roma, Città Nuova, 2009, pp. 68-69.

⁷²⁵ Sen A., *La felicità è importante, ma altre cose lo sono di più*, in Bruni L.-Porta P. L., *Felicità e libertà*, cit.

osserva Giovanola, “non è rivolta al concetto di felicità o di benessere in quanto tali, ma a una loro interpretazione «ristretta» e limitata, in termini esclusivamente soggettivi e utilitaristi”⁷²⁶. Da un lato, quindi, il *capability approach* ritiene insufficiente una valutazione del benessere, individuale e sociale, basata solo su parametri “soggettivi” e invita a porre l’attenzione anche sugli aspetti “oggettivi”, che incidono sulla qualità della vita; dall’altro, considera l’approccio utilitarista inadatto a restituirci una comprensione adeguata del benessere, sia individuale che sociale. Secondo il *capability approach*, infatti, così come “lo sviluppo di un Paese non può essere ridotto alla crescita del Pil o dei redditi individuali”, la valutazione del grado di sviluppo/realizzazione individuale non può essere fatta solo attraverso parametri di natura economica perché, in tal caso, avremmo una rappresentazione monca, distorta e unilaterale della reale situazione di vita delle persone. L’obiezione principale che Sen muove all’utilitarismo è che esso, “essenzialmente (...) vede le persone come localizzazioni delle loro rispettive utilità, come i luoghi in cui risiedono attività del tipo del desiderare, e provare piacere e dolore”⁷²⁷. Detto altrimenti, secondo Sen l’utilitarismo opera una vera e propria riduzione antropologica, trasformando la persona in semplice *homo oeconomicus*, occultandone, così, tutta la sua ricchezza e complessità: da essere multidimensionale, l’uomo viene ridotto ad una sola dimensione, quella economica⁷²⁸. “L’utilitarismo – nota Giovanola - riduce drasticamente la pluralità di informazioni relative a una persona e, in particolare, attribuisce un ruolo meramente strumentale a valori fondamentali come la libertà (...) la facoltà di agire o *agency* (...) e i diritti umani, che di certo non possono essere apprezzati solo nella misura in cui hanno un impatto sull’utilità individuale”.

A ciò si aggiunge che l’utilitarismo, considerando il “benessere sociale come esclusivamente dipendente dalle utilità individuali”⁷²⁹, valuta le situazioni, e le stesse scelte politico-sociali, considerando semplicemente la somma di tutte le utilità (la cosiddetta “utilità aggregata”). Il che, ovviamente, pone in questione il tema della giustizia sociale e dell’equa distribuzione delle risorse. La posizione utilitarista, a tale proposito, si espone alla stessa critica che Trilussa, con fare canzonatorio, mosse alle medie statistiche. Conosciuta come la “media del pollo”, potremmo riassumerla così: se ci sono due persone, di cui una mangia un pollo e un’altra resta digiuna, per la media statistica hanno mangiato mezzo pollo a testa. La buona vita, per Sen, si valuta da cosa e da quanto una persona effettivamente “fa e può

⁷²⁶ Giovanola B., *Sulla capacità di essere felici. Ricchezza, benessere e libertà a partire dal capability approach*, cit., p. 198.

⁷²⁷ Piazza G., *Wall Street e la legge morale*, cit., pp. 112-113.

⁷²⁸ Cfr. Marcuse H., *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, Milano, Mondolibri, 2004.

⁷²⁹ Sen A., *La felicità è importante, ma altre cose lo sono di più*, in Bruni L-Porta P. L., *Felicità e libertà*, cit., p. 41.

fare” e non, semplicemente, in base a cosa sente e pensa o in virtù di ciò che, in linea puramente teorica, gli è consentito fare. In altre parole, il giudizio sullo sviluppo sociale di una persona, così come di una società, deve essere inteso e valutato dal punto di vista dell’espansione delle libertà sostanziali delle persone.

“Si noti bene – osserva Baldacci - libertà al plurale, e sostanziali. Non si fa riferimento a un’astratta libertà formale, ma a singole e specifiche forme di libertà concretamente realizzate o realizzabili, ossia all’effettiva possibilità di scegliere qualcosa considerato rilevante per la propria vita e realizzarlo veramente”. Il riferimento qui, ancora una volta, è alla riflessione marxiana e alla sua distinzione tra *libertà formale* e *libertà sostanziale*. Per Marx la *libertà formale* (libertà da) è una *libertas minor*, è la libertà borghese, che riconosce a tutti cittadini l’uguale diritto di partecipare alla vita politica e sociale, a prescindere dalle differenze di nascita, di professione, di ceto, di educazione, etc. Per quanto necessaria e imprescindibile, tale concezione della libertà, per Marx, è insufficiente a garantire l’effettivo esercizio di tali diritti. A suo avviso, infatti, non avrebbe alcun senso una società in cui cittadini fossero formalmente liberi e sottoposti a leggi uguali per tutti, ma diversi per condizione sociale e livello di ricchezza.

Una tale situazione, infatti, dietro il paravento dei “diritti uguali per tutti”, non farebbe altro che sancire le diverse possibilità di accesso ai diritti e non consentirebbe a tutti di realizzare pienamente le loro legittime aspirazioni. Nel criticare la parzialità di tale idea di libertà, però, Marx non ne auspica la soppressione, ma il suo superamento in termini dialettico-hegeliani. La libertà formale, osserva Marx, corrisponde all’emancipazione politica ed “è certamente un grande passo in avanti”, ma non rappresenta “la forma ultima dell’emancipazione umana”⁷³⁰. A suo avviso, perciò, la libertà formale è un punto di partenza, ma non può rappresentare il punto d’arrivo dell’emancipazione umana. L’obiettivo, per lui, è la costruzione di una società in cui siano soppresse le diseguaglianze sociali, perché solo in un tale contesto sarà possibile trasformare la *libertà formale* in *libertà sostanziale*, ovvero *libertas maior* (libertà di). Solo una società contraddistinta da un’adeguata giustizia sociale potrà, infatti, garantire delle libertà non solo formali, ma effettive e concrete, concedendo a tutti la possibilità di trasformare, con linguaggio aristotelico, la propria “potenza” in “atto”. Allo stesso modo, per Sen la libertà si identifica con la “capacità di realizzare il tipo di vita che si considera degno di essere vissuto”⁷³¹. Nella visione di Sen, l’idea della libertà sostanziale, intesa come capacità di fare, è strettamente connessa con i concetti di

⁷³⁰ Marx K., *La questione ebraica*, cit.p.168.

⁷³¹ Baldacci M., *Per un’idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, cit., pp. 57-58.

funzionamento (functioning) e capacitazione (capability). Con il concetto di *funzionamento*, si intende “ciò che una persona può desiderare fare o essere”, mentre per *capacitazione*, ci si riferisce all’“insieme dei possibili funzionamenti che una persona è in grado di realizzare effettivamente”. Per meglio comprendere i concetti di *funzionamento* e *capacitazione*, faremo riferimento a un esempio di Sen, richiamato dalla Nussbaum nel suo *Creare capacità*. “Una persona che soffre la fame e una persona che fa digiuno – scrive Nussbaum – hanno lo stesso tipo di funzionamento in relazione alla nutrizione, ma non hanno la stessa capacità, perché la persona che fa digiuno può scegliere di non farlo, mentre la persona che soffre la fame non ha scelta”⁷³². Ecco perché, continua Nussbaum, “le capacità, e non i funzionamenti, sono gli obiettivi politici appropriati, perché soltanto così si garantisce lo spazio per l’esercizio della libertà umana”⁷³³. In tale ottica, lo sviluppo di una persona, così come di una società, corrisponde all’insieme delle *capacitazioni* di cui la persona può disporre e che la società è in grado di garantire e, quanto più ampio è lo spettro di tali *capacitazioni*, tanto più elevato sarà il livello di sviluppo raggiunto. Come osserva Nussbaum, infatti, le capacità “non sono semplicemente delle abilità insite nella persona, ma anche le libertà o opportunità create dalla combinazione di abilità personali ed ambiente politico, sociale ed economico”⁷³⁴. A tale proposito, Nussbaum distingue due tipi di capacità: 1) le «capacità interne», ossia le caratteristiche di una persona (i tratti personali, le capacità intellettuali ed emotive, lo stato di salute, gli insegnamenti interiorizzati, ecc.). Tali capacità, precisa Nussbaum, “devono essere distinte da quanto è innato: esse sono caratteristiche e abilità acquisite o sviluppate, nella maggior parte dei casi, in interazione con l’ambiente sociale, economico, familiare e politico”⁷³⁵; le «capacità combinate», “definite come la somma delle capacità interne e delle condizioni socio-politico-economiche in cui possono essere effettivamente scelti i funzionamenti”⁷³⁶. Una tale distinzione tra «capacità interne» e «capacità combinate» risulta quanto mai decisiva, dal momento che “una società potrebbe benissimo produrre capacità interne ma limitare le opportunità per le persone di funzionare in sintonia con tali loro capacità. Molte società – prosegue Nussbaum – istruiscono i giovani affinché siano in grado di esprimere liberamente opinioni su questioni politiche – come capacità interna, ma poi nella pratica negano loro tale possibilità attraverso la repressione del diritto di espressione”⁷³⁷.

⁷³² Nussbaum M., *Creare capacità*, Bologna, Il Mulino, 2012, p. 32.

⁷³³ *Ivi*, pp. 32-33.

⁷³⁴ *Ivi*, p. 28.

⁷³⁵ *Ivi*, pp. 28-29.

⁷³⁶ *Ivi*, p. 29.

⁷³⁷ *Ivi*, pp. 28-29.

Sebbene il *capability approach* sia riconducibile tanto alla riflessione teorica di Amartya Sen quanto a quella di Martha Nussbaum, esistono tra i due alcune differenze, e non di poco conto, rivendicate da entrambi gli autori. La principale di queste riguarda proprio il tema delle *capacitazioni* (*capabilities*). A differenza di Nussbaum, che individua una lista di dieci capacità centrali che un buon ordinamento politico dovrebbe garantire a tutti i cittadini⁷³⁸, Sen rifiuta l'idea di «"congelare" una lista di capacità valida per tutte le società e per tutti i tempi a venire, irrispettosa di ciò a cui i cittadini hanno ragione di attribuire valore»⁷³⁹. Una tale precauzione metodologica avvicina l'impostazione di Sen all'approccio antidogmatico portato avanti dal criticismo banfiano e dal problematicismo pedagogico. Secondo Sen, infatti, è illegittimo, oltre che irrispettoso, indicare una lista di capacità "definita sulla base della pura teoria senza alcuna discussione sociale generale e senza alcun «ragionamento pubblico»"⁷⁴⁰.

Ciò significa che, per Sen, sulla scia del pensiero marxiano, le capacità sono storicamente e socialmente determinate e, come tali, suscettibili di cambiamenti e trasformazioni; vanno, dunque, continuamente aggiornate e ridiscusse attraverso un uso critico della ragione, che trova il suo luogo di elezione all'interno di un dibattito pubblico, democraticamente orientato. All'interno dell'impostazione di Sen, la ragione critica e il ragionamento pubblico assumono un ruolo centrale e decisivo, tanto più oggi che viviamo "in un mondo in cui coesistono valori e culture profondamente differenti ed è impossibile imporre una lista dogmatica e valida per tutti"⁷⁴¹.

A partire da questi presupposti teorico-metodologici, Sen ridefinisce il concetto stesso di felicità, inteso come "vita buona" (*well-being*). Nella visione di Sen, intrisa di elementi aristotelici e marxiani (del resto lo stesso Marx fa più volte riferimento ad Aristotele), la felicità è legata in maniera indissolubile alle libertà sostanziali, ovvero alle concrete ed effettive possibilità di scegliere e agire.

A differenza del pensiero utilitarista, che considera la felicità come sinonimo di piacere e di ricchezza materiale, Sen considera la felicità come sinonimo di "vita buona", il che non implica in alcun modo il perseguimento dei piaceri ad ogni costo, né tantomeno l'esclusione di qualsiasi sofferenza e/o pena dalla vita delle persone. La visione utilitarista, secondo cui la felicità è una specie di saldo attivo tra piaceri e dolori e/o pene (da cui consegue che una persona è tanto più felice quanto più grande è la differenza tra piaceri e dolori) è alquanto

⁷³⁸ Cfr., Nussbaum M., *Creare capacità*, cit., p. 39 e sgg.

⁷³⁹ Sen A., *Human Rights and Capabilities*, in *Journal of Human Development*, 6, 2, 2005, p. 158.

⁷⁴⁰ Giovanola B., *Sulla capacità di essere felici. Ricchezza, benessere e libertà a partire dal capability approach*, cit., p. 199.

⁷⁴¹ *Ibidem*

problematica perché, come osserva Nussbaum, non tiene conto del fatto che, così come esistono “buone pene” (le sofferenze legate alla battaglia dei diritti o alla lotta di resistenza, per esempio), si danno al pari dei “cattivi piaceri” (la pedofilia, per esempio, ma anche il consumo sfrenato di oggetti, che non tiene conto delle condizioni in cui quell’oggetto è stato prodotto o dell’effetto che può avere sull’ambiente). La sua idea di felicità (vita buona) si richiama, infatti, in maniera esplicita, al concetto aristotelico di *eudaimonia*, che i neoaristotelici anglosassoni traducono con *human flourishing*, ovvero come lo sviluppo di una «ricca pluralità di attività vitali». “Il rapporto tra felicità e piacere nella teoria di Aristotele – osserva Bruni - e poi in quella tomistica, è concepito in modo sostanzialmente diverso dall’edonismo, e poi dall’utilitarismo: in certi casi la felicità, la vita buona, può richiedere, e di fatto richiede, dolore e sacrificio”⁷⁴². Sulla scia di Aristotele, e dello stesso Marx, per Sen la felicità coincide con l’autorealizzazione individuale e sociale delle persone (almeno potenziale) e, dunque, con la possibilità di sviluppare al massimo grado le sue molteplici capacità. Così intesa, la felicità è il fine ultimo a cui, sia le singole persone che la politica dovrebbero tendere. “Il fine della politica - dichiarava esplicitamente Aristotele nella sua *Etica Nicomachea* - è la felicità”⁷⁴³. Sempre nell’*Etica Nicomachea*, lo Stagirita “definisce la felicità (*eudaimonia*) come il fine più alto e ultimo dell’uomo, ovvero quello che non è a sua volta mezzo e punto di partenza per un altro scopo, ma è l’obiettivo supremo e definitivo, una volta raggiunto il quale, non ne rimane uno ulteriore da ricercare”⁷⁴⁴.

Ma che cos’è che rende una vita felice? O, meglio, cosa si rende necessario per definire una vita “vita buona”? Come già indicato, secondo Aristotele la felicità dell’uomo si realizza, pienamente, solo attraverso l’integrazione della sua dimensione *razionale* e *relazionale*. In quanto “*animale razionale*”, infatti, l’uomo, per essere felice, non può prescindere dall’uso della ragione. Ma, al contempo, essendo anche un “*animale politico*” (*zoon politikòn*) e, dunque, proteso a stabilire relazioni sociali, la sua felicità passa e si realizza attraverso lo sviluppo della sua naturale propensione alla relazionalità, ossia attraverso la sua capacità di stabilire “relazioni sociali non strumentali e dotate di reciprocità”⁷⁴⁵. Una tale visione della felicità e della “vita buona”, quindi, ribalta completamente l’imperativo utilitarista, che impone di “agire in modo da trattare l’altro come mezzo in vista dell’utilità e non come fine in sé”⁷⁴⁶, e si muove in direzione kantiana e di quell’istanza etica, che ci sollecita ad agire nei confronti dell’umanità, sia nostra che delle altre persone, “sempre anche al tempo stesso come fine,

⁷⁴² Bruni L., *L’economia la felicità e gli altri. Un’indagine su beni e benessere*, Roma, Città Nuova, 2004, p. 41, nota 6.

⁷⁴³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Milano, Rizzoli, 1986, I, 1095°, p. 87

⁷⁴⁴ Piazza G., *Wall Street e la legge morale*, cit., p. 139-140.

⁷⁴⁵ Bruni L.- Porta P. L., (a cura di) *Felicità ed economia: quando il benessere è ben vivere*, Milano, Guerini, 2004, p. 25.

⁷⁴⁶ Ludovici S. G., *L’utilità del bene. Jeremy Bentham, l’utilitarismo e il consequenzialismo*, cit., p. 114.

e mai come semplice mezzo”⁷⁴⁷.

Al centro della visione aristotelica di felicità (*eudaimonia*), condivisa anche da Sen, si pone quindi il tema della socialità e della relazionalità: una relazionalità che, però, non può essere in alcun modo strumentale, ma deve essere agita in maniera gratuita e sincera. “L’amicizia, l’amore e l’impegno politico (i tre principali “beni relazionali” per Aristotele, come ci ricorda la Nussbaum) – osserva Bruni - hanno perciò un valore intrinseco, sono, giova ripeterlo, *parte della eudaimonia*, e per questo non possono essere strumenti e hanno bisogno di gratuità”⁷⁴⁸. Così intesa, la vita buona deve fare i conti con la fragilità e i rischi a cui, una vita socio-relazionale all’insegna della sincerità e della gratuità, ci espone. Ad essere chiamato in causa, qui, è il concetto di reciprocità. Detto altrimenti, quale garanzia posso avere che la mia disponibilità sia ricambiata? Chi mi garantisce che la mia fiducia nei confronti di qualcuno sia ben riposta?

Come osserva Piazza:

questa benevola apertura all’altro non è una necessità di natura, cui non ci si può sottrarre, ma una *possibilità* affidata alla libertà dell’uomo, che può essere tanto portata all’atto, quanto lasciata inespressa. La realizzazione di sé e degli altri non è un esito assicurato da una legge di natura o da un ordine divino, ma una potenzialità tutta umana, che può essere colta, ma anche trascurata, ostacolata, annullata. Ne deriva che essa non è destinata inevitabilmente al successo, ma è drammaticamente esposta al fallimento⁷⁴⁹.

Se, come visto, alcuni elementi essenziali per condurre una “vita buona” hanno a che fare con gli altri e passano attraverso le relazioni interpersonali (l’amicizia, l’amore, la partecipazione alla vita sociale e civile), dobbiamo mettere nel conto possibili delusioni, insuccessi e/o fallimenti. “Se le cose stanno così – ammonisce, infatti, Nussbaum – allora queste componenti della vita buona sono destinate a non essere per nulla autosufficienti. Esse saranno invece vulnerabili in maniera particolarmente profonda e pericolosa”⁷⁵⁰. In questo senso, i cosiddetti “*beni relazionali*” sono estremamente vulnerabili e sono esposti a quella *fragilità del bene* di cui parla Nussbaum. Dunque, da un lato siamo chiamati a costruire relazioni sociali all’insegna della gratuità e della sincerità (è questa la condizione per essere felici), dall’altro siamo consapevoli che non c’è alcuna garanzia che ci protegga da eventuali delusioni. Ecco perché la felicità (vita buona) è un compito che ognuno deve assumersi in proprio, correndo il rischio che la nostra apertura all’altro possa non essere corrisposta. Da quanto detto si evince che “la ricerca della propria felicità non può essere

⁷⁴⁷ Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2003, pp. 143-145.

⁷⁴⁸ Bruni L., *L’economia la felicità e gli altri. Un’indagine su beni e benessere*, cit., pp. 50-51.

⁷⁴⁹ Piazza G., *Wall Street e la legge morale*, cit., pp. 150-151.

⁷⁵⁰ Nussbaum M., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 625.

condotta in solitudine⁷⁵¹, ma solo all'interno di una relazione votata alla reciproca sincerità e gratuità e immune da qualsiasi strumentalizzazione. La felicità, dunque, passa necessariamente attraverso la capacità di costruire relazioni autentiche e votate alla reciprocità. “Il tradimento dell'individualismo sta tutto qui: – osserva Zamagni - nel far credere che per essere felici basti aumentare l'utilità e dunque il consumo di beni. Eppure mentre si può essere massimizzatori di utilità in solitudine, per essere felici bisogna essere almeno in due”⁷⁵².

Affinché ciò si realizzi, però, è necessario che entrambi i soggetti della relazione si riconoscano, reciprocamente, come fini, secondo l'indicazione kantiana, e facendo in modo che, mentre ci si adopera per la realizzazione e lo sviluppo delle proprie potenzialità, si agisca, al contempo, per favorire anche lo sviluppo e la realizzazione delle potenzialità altrui. “Le parole fondamentali non sono singole, ma coppie di parole – spiega Martin Buber - Una di queste parole fondamentali è la coppia io-tu. L'altra parola fondamentale è la coppia io-esso; dove al posto dell'esso, si possono anche sostituire le parole lui o lei, senza che la parola fondamentale cambi. E così anche l'io dell'uomo è duplice. Perché l'io della parola fondamentale io-tu è diverso da quello della parola fondamentale io-esso”⁷⁵³.

La riflessione di Buber mette in evidenza alcune questioni centrali per la concezione di “vita buona”: in primo luogo, non si può prescindere dalla *relazione*, perché è grazie ad essa che ognuno di noi struttura e definisce se stesso e il proprio mondo, ed è per il suo tramite che è possibile realizzare una vita definibile come *vita buona*. A fare la differenza, però, nella nostra vita e, indirettamente, in quella degli altri, è il “come” noi costruiamo questa relazione. Essa può essere improntata al reciproco riconoscimento (come nel caso io-tu), in cui entrambi i soggetti riconoscono nell'altro un fine in sé, secondo l'indicazione kantiana, e si confrontano come persone, con una loro storia, una loro personalità, pensieri e sentimenti; ma la relazione può assumere anche carattere strumentale (è il caso della coppia io-esso, io-lui, io-lei), in cui l'altro non viene riconosciuto come fine in sé e, come, tale degno di rispetto e attenzione, ma viene degradato a semplice mezzo, a strumento e/o oggetto della propria utilità. Secondo la riflessione di Buber, perciò, a seconda di come noi impostiamo la relazione, se come io-tu (fine) oppure come io-esso (mezzo), definiamo noi stessi in maniera diversa, con il rischio di degradare noi stessi a semplici oggetti o, nel migliore dei casi, a

⁷⁵¹ Piazza G., *Wall Street e la legge morale*, cit., p. 146. Come scrive Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: “È certo assurdo fare dell'uomo felice un solitario: nessuno, infatti, sceglierebbe di possedere tutti i beni a costo di goderne da solo: l'uomo, infatti, è un essere sociale e portato per natura a vivere insieme con gli altri. Questa caratteristica, quindi, appartiene anche all'uomo felice...L'uomo felice dunque ha bisogno di amici” (*Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169b, p. 398).

⁷⁵² Zamagni S., *Economia ed etica. La crisi e la sfida dell'economia civile*, Brescia, La Scuola, 2009, p. 130.

⁷⁵³ Buber M., *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1993, p. 59.

meri utilizzatori: a ogni modo, esponendoci al rischio di *essere meno di quel che siamo* (o potremmo essere). L'altro da sé e la relazione con l'altro, dunque, sono indispensabili per lo sviluppo della mente e la crescita individuale, permettendoci di strutturare la nostra identità. Come emerge anche dalle ricerche di Vygotskij, il contesto socio-culturale e la relazione con l'altro sono elementi indispensabili per poter sviluppare la propria mente (mettendo a frutto le sue potenzialità) e appropriarsi di se stessi. A tal punto decisiva la relazione con l'altro che, secondo Vygotskij, un alunno se opportunamente guidato è in grado di fare con l'altro più di quanto sarebbe riuscito a fare da solo (zona di sviluppo prossimale). Il legame, la relazione con l'altro da sé, quindi, non solo ci permette di essere, ma ci consente di *essere più di quel che siamo*. Il legame che tiene insieme io e l'altro, io e società, certamente non è una relazione priva di tensioni e, a volte, sfocia in situazioni di vera e propria conflittualità. Ma la relazione con l'altro e con la società non è facilmente eludibile, dal momento che serve a sviluppare la mente e la nostra stessa identità, incide profondamente sulla qualità della nostra vita, sul nostro benessere e sulla stessa felicità. Se, come argomentato, la persona, l'io si forma a partire dalla e nella relazione con l'altro, ne consegue che occuparsi e prendersi cura dell'altro non è solo un'azione/comportamento eticamente auspicabile, ma anche e soprattutto un atto decisivo per l'esistenza e la strutturazione dell'io stesso. Tale posizione, a ben guardare, riecheggia la concezione relazionale dell'esistenza umana elaborata da Antonio Banfi, ovvero la convinzione "secondo la quale la persona tanto più ritrova se stessa e la propria originalità quanto più cessa di chiudersi solipsisticamente in sé per inserirsi attivamente nel complesso mondo dell'obiettività spirituale"⁷⁵⁴. Per Banfi, infatti, l'uomo reale non è l'uomo colto nel suo isolamento e nella sua presunta auto-sufficienza, ma è l'uomo sociale, inserito nella concreta trama dei suoi rapporti interpersonali. La persona, scrive Banfi, «non è semplicemente un in sé, qualche cosa di determinato, di concluso in sé, ma è un essere per altri, e attraverso il suo essere per altri è un essere per sé»⁷⁵⁵. Il suo diventare e farsi persona, cioè, passa attraverso l'apertura all'altro da sé e, come osserva Eletti, "l'uomo, quanto più si apre agli altri uomini, tanto più è davvero persona"⁷⁵⁶. Perciò, aggiunge Pieretti, "la responsabilità che la persona è chiamata ad assumersi coincide con il problema che essa stessa è, in quanto «nel rapporto con le altre persone costruisce e riconosce in unità inscindibile sé e il suo mondo»"⁷⁵⁷.

⁷⁵⁴ Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, cit., p. 13.

⁷⁵⁵ Banfi A., *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, Urbino, Argalia, 1967, p. 188.

⁷⁵⁶ Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, cit., p. 78.

⁷⁵⁷ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., p. 65.

Mutuando il linguaggio heideggeriano, perciò, potremmo dire che, nella relazione, “ne va del nostro stesso essere” e della nostra felicità.

Quindi, a seconda di come impostiamo la relazione con l'altro, possiamo correre il rischio di *essere meno di ciò che siamo* (come ammonisce Buber), oppure avere la possibilità di *essere più di quel che siamo* (secondo l'indicazione di Vygotskij).

La concezione della felicità e della vita buona, quale emerge dal *capability approach*, presenta delle profonde assonanze sia con quell'istanza problematicista del “*realizza te stesso realizzando gli altri*”, sia con l'idea della società comunista avanzata da Marx, ovvero di un'associazione in cui “*il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti*”.

In una tale visione di felicità e “buona vita”, lo stesso concetto di ricchezza viene completamente ridefinito. Il benessere, inteso come disponibilità di beni materiali, non è più un fine in sé e non si identifica con la felicità e la “buona vita”, ma diventa un semplice mezzo a sostegno della felicità intesa come ben-essere socio-relazionale. Entro un certo limite, dunque, un aumento di reddito migliora non solo le possibilità di accesso ai beni primari (salute, cibo, abitazione, etc.), ma influisce positivamente anche sul benessere socio-relazionale, perché come ci ricorda Sen, “condizioni estreme di povertà non consentono di instaurare relazioni sociali ed anzi «nella povertà estrema la gratuità è minaccia»”⁷⁵⁸. Tenendo sempre a mente, però, che tale relazione virtuosa, superato un certo limite, si trasforma nel suo esatto opposto. Dedicando, infatti, maggior tempo ed energia all'aumento del proprio reddito e del proprio benessere materiale, si diminuisce il tempo disponibile per coltivare/curare quei “beni relazionali” (rapporti interpersonali e partecipazione alla vita sociale e civile), che contribuiscono, in maniera decisiva, a migliorare la propria qualità di vita. La ricchezza materiale, dunque, è un semplice mezzo che, entro certi limiti, può avere anche effetti positivi, ma in ogni caso la centralità dell'impegno, sia delle singole persone che dell'azione politica, deve risiedere nello sviluppo di quella ricchezza, che potremmo definire “antropologico-esistenziale”. Il *capability approach*, quindi, condivide la visione marxiana della persona (non *homo oeconomicus*, ma integralità di valori umani) e, parimenti, l'idea che l'impegno personale debba essere direzionato verso la dimensione relazionale e socio-politica dell'esistenza. L'*homo oeconomicus*, ossessionato dall'avere e dall'avere sempre di più, infatti, è l'esatto contrario dell'uomo ricco e onnilaterale a cui Marx guardava: un uomo in grado di svilupparsi nella pienezza delle proprie possibilità, impegnato nella realizzazione qualitativa, e non quantitativa, della propria esistenza, un uomo, cioè, il cui obiettivo, come

⁷⁵⁸ Bruni L.- Porta P. L., (a cura di) *Felicità ed economia: quando il benessere è ben vivere*, cit., p. 25.

ci ricorda Fromm, non è “*avere molto*” ma “*essere molto*”⁷⁵⁹. L’uomo ricco, per Marx, è l’uomo “che ha bisogno di una totalità di manifestazioni di vita umane (...)”, per il quale “la più grande delle ricchezze” è “l’altro uomo”⁷⁶⁰ e che si appropria del suo essere “non soltanto nel senso del godimento immediato, unilaterale, non solo nel senso del possesso, nel senso dell’avere qualche cosa”, ma che “si appropria del suo essere onnilaterale in maniera onnilaterale, e quindi come uomo totale”⁷⁶¹. La stessa trasformazione delle basi/condizioni economiche del sistema capitalista e la costruzione del comunismo sono il presupposto, indispensabile ma comunque solo il presupposto, di una radicale trasformazione dell’intera esistenza umana, che dischiuda a tutti, e ad ognuno, la possibilità di essere/diventare felici.

⁷⁵⁹ Cfr. Fromm E., *L’umanesimo socialista*, Milano, Rizzoli, 1975.

⁷⁶⁰ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 118.

⁷⁶¹ *Ivi*, p. 111.

Quale ruolo per la Pedagogia?

Troppo spesso si è data una rappresentazione del pensiero marxiano come di un congegno teorico di natura esclusivamente economica, all'interno del quale, gli aspetti educativi, politici, etici e religiosi venivano declassati a semplici strumenti ideologici. Da questa lettura ne discendeva che essi, e *in primis* l'educazione quale strumento ideologico per eccellenza, non avessero altro compito se non quello di sancire, sul piano sovra-strutturale, i rapporti di forza presenti in ambito economico e ratificare l'ordine esistente. Semplici epifenomeni che non avevano nessuna possibilità di agire retro-attivamente sulla realtà economica per poterla cambiare. Dalle riflessioni marxiane, però, si evince l'esatto contrario. Come scritto nell'*Ideologia tedesca*, opera in cui viene esposta per la prima volta la concezione materialistica della storia:

La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata alla attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. (...) Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese⁷⁶².

Tale passaggio è stato considerato, da molti interpreti, come l'espressione del carattere deterministico della loro concezione dello sviluppo storico. In realtà, Marx ed Engels volevano porre in evidenza il fatto che il reale processo storico non può intendersi e spiegarsi se non partendo dalla produzione materiale della vita stessa. Il che non vuol dire che le dimensioni sovrastrutturali siano un puro e semplice riflesso della dimensione economica e da essa deterministicamente prodotte, ma che esiste, tra il momento della produzione materiale e quello della produzione delle "necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita", un rapporto di condizionalità.

Come ha scritto, in proposito, Musto:

Per Marx, dunque, l'arte e, più in generale, la produzione intellettuale degli uomini vanno indagate in relazione alle condizioni materiali, ma senza mai instaurare una rigida corrispondenza tra i due momenti (...) Anche la nota tesi della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* - il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo sociale, politico e spirituale della vita in generale - non va interpretata, dunque, in chiave deterministica e deve essere tenuta ben distinta dalla scontata e angusta lettura operata dal marxismo-leninismo, per la quale le manifestazioni sovrastrutturali della società non sono che un mero riflesso dell'esistenza materiale degli uomini⁷⁶³.

Nel dire che la produzione delle idee, delle rappresentazioni e della coscienza sono "*direttamente intrecciate*" all'attività materiale e che da essa "*sono condizionate*", i due non stabiliscono nessun principio di derivazione necessaria.

Una conferma di tale interpretazione ci viene direttamente da Engels:

⁷⁶² Marx K., *L'Ideologia tedesca*, cit., p. 12.

⁷⁶³ Musto M., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit., pp. 146-147.

Secondo la concezione materialistica della storia il fattore che *in ultima istanza* è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Di più non fu mai affermato né da Marx né da me. Se ora qualcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe *l'unico* fattore determinante, egli trasforma quella proposizione in una frase vuota, astratta, assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura (...) esercitano pure la loro influenza sul corso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano la *forma* in modo preponderante. Vi è azione e reazione reciproca di tutti questi fattori⁷⁶⁴.

Se il campo dell'economia e della produzione materiale non può essere inteso quale unico fattore determinante, ma determinante solo in ultima istanza, è altresì vero che si pone come osservatorio privilegiato attraverso cui cogliere la dinamica complessa che caratterizza le società in un determinato momento storico.

In sintesi, per Marx ed Engels il rapporto tra struttura e sovrastrutture, tra mondo oggettivo e quello soggettivo, non è di natura meccanica e unidirezionale, cioè dalla struttura alla sovrastruttura, ma di natura dialettica, dinamica e bi-direzionale, all'interno di una relazione complessa e articolata, che richiede di essere analizzata e ri-analizzata costantemente. In tale ottica, peraltro, va intesa l'affermazione secondo cui "le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze"⁷⁶⁵. Una volta riconosciuta e stabilita la relativa autonomia degli elementi sovra-strutturali da quelli strutturali, resta da chiedersi quali margini abbia la pedagogia per proporre/delineare modelli di sviluppo alternativi a quelli che regolano il sistema capitalistico, ossia quale ruolo può svolgere l'educazione all'interno dell'attuale sistema per rivoluzionario in un'ottica di emancipazione.

Dall'analisi del pensiero marxiano si evince che la pedagogia, da un lato, svolge una funzione di natura ideologica, nel senso cioè che, all'interno del processo educativo, stimola e gestisce processi di adattamento/indottrinamento e di integrazione dell'individuo all'interno del contesto sociale, economico e politico in cui si trova a vivere. Ovvero, come scrive Angelo Broccoli, "l'atteggiamento educativo si risolve nella trasmissione dell'inautentico, cioè della falsa conoscenza e quindi dell'ideologia"⁷⁶⁶.

L'educazione, in maniera consapevole o inconsapevole, tende cioè a trasmettere valori e idee storicamente determinate, legate quindi ad un particolare sistema socio-economico, spacciandole per valori universali e utili non all'interesse di una parte della società, ma della società intera. I valori della competizione, dell'individualismo e della flessibilità/precarietà sono solo alcuni esempi della distorsione operata dal pensiero ideologico di matrice neoliberista. Presentati come valori validi per tutti gli individui, sono in realtà strumenti funzionali alla logica del potere e alla valorizzazione del capitale.

⁷⁶⁴ Marx K.-Engels F., *La concezione materialistica della storia*, a cura di Merker N., Roma, Editori Riuniti, 1998, p. 43.

⁷⁶⁵ Marx K., *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 30-31.

⁷⁶⁶ Broccoli A. *Ideologia e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 180.

Dall'altro lato, però, la pedagogia ha la possibilità di sottrarsi al “destino” di essere semplice apparato ideologico di Stato, per dirla con Althusser, e di proporsi quale strumento di crescita e di cambiamento, capace di rendere attivo, critico e partecipe l'educando, in un'ottica emancipatrice di trasformazione personale e, allo stesso tempo, del contesto sociale in cui si trova a vivere e ad operare.

Seppur in un'ottica non marxiana, sono le stesse conclusioni a cui giunge Piero Bertolini, secondo cui l'educazione non può essere ridotta a “semplice strumento con cui estendere e rafforzare il potere esistente”⁷⁶⁷, ma è istanza di cambiamento e trasformazione, fonte di una “inesauribile forza di rottura, se si preferisce, una permanente carica rivoluzionaria” che mira continuamente a trascendere il presente attraverso “un preciso impegno (appunto pedagogico politico) che si deve tradurre in impegni operativi concreti”⁷⁶⁸.

Fatte queste premesse, per delineare il *telos* dell'attuale impegno pedagogico, è necessario definire il contesto socio-culturale all'interno del quale l'azione pedagogica si colloca.

Richiamandoci a Gregory Bateson, il potere neoliberale ha imposto una cornice all'interno della quale muoversi e agire. Al pari dell'ideologia, la cornice opera normativamente, determinando cosa si può e cosa non si può fare al suo interno: ossia, definisce il campo interpretativo, così come l'orizzonte delle possibilità. La cornice, però, è qualcosa che l'ideologia neoliberale tende a nascondere, a camuffare, in modo tale che tutto avvenga, in apparenza, secondo necessità, quasi come un'evoluzione naturale o un destino a cui non è dato sottrarsi. Non rendersi conto dell'esistenza di una cornice (che svolge, in tal caso, una funzione ideologica e conservatrice) significa accettare supinamente/fatalisticamente tutto ciò che, all'interno di essa, accade. La potenza “manipolatoria” dell'ideologia neoliberista si realizza attraverso quella che Rahel Jaeggi definisce la *costruzione dell'ovvietà*, “meccanismi cioè che generano l'impressione di una ineludibilità dei rapporti sociali, come del rapporto con se stessi”⁷⁶⁹, ovvero la convinzione che ciò che è non può essere altrimenti, non può essere messo in discussione né, tantomeno, è suscettibile di trasformazione. Con le parole di Günther Anders, l'ideologia neoliberista realizza un “uguagliamento pragmatico” tra modello induttore e realtà. E lo fa attraverso l'imposizione di schemi fissi e ripetitivi che plasmano, dall'alto, i gusti e le idee delle persone, e attraverso cui le persone imparano specifici modelli di comportamento. Questi schemi fissi, aggiunge Anders, sono delle “forme a priori determinanti”, che stabiliscono, normativamente, cosa fare e come farlo, con quali

⁷⁶⁷ Bertolini P., *Educazione e politica*, Cortina, Milano, 2003, p. 8.

⁷⁶⁸ Bertolini P., *L'esistere pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze, 1988, pp. 198-200. Cfr. Bertolini P. *Educazione e politica*, Milano, Cortina, 2003.

⁷⁶⁹ Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016, p. 64.

occhi guardare al mondo e quali pensieri pensare: delle vere e proprie matrici, continua Anders, “non soltanto del modo di vedere, non soltanto dell’intelletto, non soltanto del sentimento, ma anche del modo di comportarsi e di operare”⁷⁷⁰. Attraverso l’“uguagliamento pragmatico” viene annullato qualsiasi scarto tra la realtà e la sua rappresentazione, così che “non possa nemmeno sorgere il sospetto che il mondo non coincida con il modello induttore, non sia identico a lui”⁷⁷¹.

Come osserva Jaeggi, infatti, chi “è sotto l’influsso di una ideologia non è soltanto soggetto a una condizione falsa, ma è anche preso «nella morsa» di una falsa interpretazione di questa stessa condizione”. Le ideologie, cioè, “costituiscono il nostro riferimento al mondo e, con ciò, l’orizzonte interpretativo nel quale comprendiamo noi stessi e i rapporti sociali, nonché le forme e i modi in cui ci muoviamo al loro interno”. Esse “sono il mezzo attraverso cui i rapporti di dominio «penetrano nelle teste delle masse, divenendo così “violenza materiale”» (così Stuart Hall⁷⁷²)”⁷⁷³. Detto in altri termini, chi vive all’ombra di un’ideologia non solo vive all’interno di una falsa visione della realtà (una realtà capovolta, per dirla con Marx), ma, al contempo, è anche convinto di essere nel giusto e che la sua visione del mondo (o, meglio, quella veicolata dall’ideologia) sia anche quella corretta. L’ideologia, perciò, come ci ricorda Marcuse, è «una falsa coscienza immune dalla propria falsità»⁷⁷⁴.

In una tale situazione, quindi, il primo compito di una pedagogia critica, propedeutico a qualsiasi altra pratica educativa che voglia dirsi liberante e trasformativa, è mettere in campo una sistematica strategia del “sospetto”, revocando in dubbio tutto ciò che viene spacciato per ovvio e naturale. La messa in opera di tale impegno, però, non può essere data per scontata e, soprattutto, non può sottacere “la fatica dell’esercizio del sospetto rispetto a qualsiasi struttura normativa dell’esperienza”, soprattutto se, come nel caso del sistema neoliberista, tali strutture “vengono avvertite come espressioni naturali ed immediate della propria cultura”⁷⁷⁵. Ciò detto, un educatore criticamente ed eticamente orientato è chiamato a rendersi e a rendere consapevoli i propri allievi che i processi educativi non avvengono nel vuoto cosmico, ossia in un contesto di separatezza immune da qualsiasi tipo di condizionamento, ma all’interno di una cornice economico-politico-culturale che ci condiziona ma, per fortuna, non ci determina in maniera meccanica e necessitante. Come

⁷⁷⁰ Anders G., *L'uomo è antiquato*, cit., p. 186-187.

⁷⁷¹ Ivi, p. 183.

⁷⁷² Cfr. Hall S.-Haug W.F.-Pietilä V., *Projekt Ideologietheorie* (a cura di), *Die Camera obscura der Ideologie. Philosophie-Ökonomie-Wissenschaft. Drei Bereichsstudien*, Berlin, Argument, 1984, p. 99.

⁷⁷³ Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, cit., pp. 62-63.

⁷⁷⁴ Marcuse H., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1999, p. 26.

⁷⁷⁵ Madrussan E., *Educarsi al pensiero critico con la letteratura. L'esemplarità pedagogica de Le parole di Jean-Paul Sartre*, in *Ricerche di Pedagogia e Didattica*, Unibo, 12, 3, 2017, p. 136.

osserva Conte, la pratica pedagogica “è nulla più che tecnica del conformismo se omette il primo passaggio fondamentale consistente nell’accompagnare il soggetto educando a riconoscere il modello induttore, a guardare negli occhi le forme a priori determinanti, a individuarne – comprendendolo in profondità – il suo funzionamento”⁷⁷⁶. Rendersi conto dell’esistenza di una cornice (di un modello induttore) e della pressione conformante che esercita sulle persone, dunque, è il primo passo per immaginare un possibile percorso di liberazione/emancipazione da essa, il presupposto indispensabile per poter mettere in campo una reale prassi trasformatrice. Un’operazione, invero, difficile da realizzare, perché, osserva Gramsci, “distruggere è molto difficile, tanto difficile appunto quanto creare. Poiché non si tratta di distruggere cose materiali, si tratta di distruggere «rapporti» invisibili, impalpabili, anche se si nascondono nelle cose materiali”⁷⁷⁷.

Ciò non di meno, per quanto difficile e complicata da realizzare, tale operazione non solo è possibile, ma, di più, come ci ricorda Bateson, una volta cambiata la cornice è possibile realizzare cose che prima non era dato compiere.

Per riuscire, però, a svincolarsi dall’ideologia dominante e farsi promotrice di critica e cambiamento, di nuove prassi e nuove conoscenze, la pedagogia deve essere in grado di svelare i sottili meccanismi di dominio attraverso cui l’ideologia opera e, al contempo, rendersi consapevole della sua strutturale e costitutiva ambiguità. Di cosa si tratta? La pedagogia, in quanto si assume il compito e la responsabilità di “formare” le persone non è mai neutrale e può configurarsi, alternativamente, come strumento di potere o del potere, oppure come strumento di liberazione ed emancipazione. Vediamo come. La pedagogia diventa *strumento di potere* quando, in maniera dogmatica, definisce a priori quali siano i modelli di uomo e di società da perseguire e, coerentemente, concepisce l’educazione come semplice adeguamento ai modelli pre-costituiti (cioè a-priori) di uomo e di società, senza tenere in alcun conto il contesto storico-sociale in cui i processi educativi avvengono. Il limite di una tale impostazione è che riduce la concreta esperienza educativa, che è sempre determinata dal punto di vista storico-sociale, ad una semplice emanazione/traduzione dell’idea educativa presupposta, cioè definita a priori. Una tale ipotesi, come visto, è rigettata in maniera netta e radicale sia da Banfi che da Bertin, perché svuoterebbe di senso la ricchezza e la complessità della concreta esperienza educativa, trasformandola in semplice processo di conformazione sociale. La pedagogia si configura, invece, come *strumento del potere* quando, pur prestando attenzione al contesto storico-sociale in cui essa agisce, si

⁷⁷⁶ Conte M., *La forma impossibile*, cit., p. 59.

⁷⁷⁷ Gramsci A., *Quaderni del carcere*, cit., p. 708.

limita a conformare la persona al modello sociale dominante. Questo avviene nel momento in cui la pedagogia recide il suo legame virtuoso e fecondante con la filosofia dell'educazione. Come ci ricordano Banfi e Bertin, il compito della pedagogia pratico-normativa è indicare quali siano i *mezzi* adatti per raggiungere determinati *fini*, ma che è compito della filosofia dell'educazione riflettere sui fini dell'educazione e prospettare alla pedagogia possibili orizzonti di senso. Una volta, però, che la pedagogia si sottrae al confronto con la riflessione filosofica, viene meno la capacità "di chiarire, all'interno di una determinata scelta educativa costituitasi in dottrina o orientamento pedagogico, il significato dei suoi presupposti etico-culturali, e cioè la finalità o il sistema di finalità (la formazione del *civis* o dell'*homo religiosus*, dell'individualista o dell'uomo sociale)"⁷⁷⁸.

Così facendo, la pedagogia rinuncia ad ogni spazio di autonomia, riducendosi a semplice strumento di legittimazione dei modelli socio-culturali dominanti e limitandosi a svolgere una funzione puramente adattiva, che mal si concilia con il senso profondo e distintivo dell'*impegno* educativo: una pedagogia declassata a mera tecnica pedagogica, intenta a perseguire *fini* ed obiettivi di natura extra-pedagogica, ponendosi al servizio del dominatore di turno. Una situazione, questa, che storicamente si è verificata più volte e che, purtroppo, è ancora attuale. Se in passato, la pedagogia/educazione era piegata e funzionale al potere religioso, nel corso del Novecento ha prestato i suoi servigi alle nefaste ideologie politiche (fascismo, nazismo), dando vita a dei veri e propri processi di indottrinamento. Per finire, oggi, con la pedagogia che si è ridotta a semplice ancella di quel potere economico-finanziario, che tutto a sé piega, tutto a sé riconduce.

Come suggerisce Mantegazza, da un lato è necessario che la pedagogia abdichi alla sua presunta neutralità, riconoscendo "la strutturale utilità delle scienze umane ai vari progetti di dominio e di espropriazione dell'individuo" e, dall'altro

occorre (...) provvedere la filosofia dell'educazione degli strumenti culturali per indagare le declinazioni specificatamente educative del potere; per scorgerlo all'opera nelle pratiche di educazione tese alla formazione della personalità autoritaria; per braccarlo proprio nella parte più interna delle pratiche di formazione, ossia nei loro aspetti latenti, invisibili, nascosti; per coglierlo nella sua connessione con l'osservazione e il prelievo del sapere che esso sistematicamente compie sui soggetti; per problematizzare infine la possibilità di mettere in atto, a partire dai dispositivi specifici di tale potere, situazioni di contropotere, di opposizione, di resistenza, di antagonismo⁷⁷⁹.

La pedagogia, quindi, deve operare una critica profonda dell'attuale sistema sociale, all'interno del quale essa stessa si colloca e, al contempo, attraverso una serrata auto-critica, tagliare/recidere i fili che la legano a quel sistema di potere, che tende a ridurla a

⁷⁷⁸ Bertin, *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, cit., pp. 161-162.

⁷⁷⁹ Mantegazza R., *Filosofia dell'educazione*, Milano, Mondadori, 1998, p. 172.

semplice strumento di legittimazione dello *status quo*. Come ci ricorda Elena Madrussan, sulle orme della riflessione di Antonio Erbetta, la pedagogia critica, perciò, non può muoversi se non all'interno di un orizzonte de-costruttivo, ponendo al centro del suo impegno un'istanza critica a tal punto radicale da chiamare in causa lo stesso sapere pedagogico e la sua funzione sociale e culturale, aprendo, così, "la possibilità di pensare e di realizzare un'educazione capace di farsi radicale critica di se stessa"⁷⁸⁰. La pedagogia, cioè, è chiamata a mettere in campo uno sforzo costante di auto-comprensione, di de-costruzione di quei pregiudizi pedagogico-educativi, che consegnano il sapere e il fare pedagogico a una deriva tecnico-funzionalistica e oscurano, di fatto, quel *telos* antropologico che è la cifra distintiva dell'impegno educativo. Una pedagogia che voglia essere realmente critica, allora, deve tenere fermi, senza tentennamenti e/o ripensamenti di sorta, i suoi due assi portanti (costituitivi e, insieme, regolativi): da un lato, quell'istanza de-costruttiva e auto-critica, tesa a smascherare, con raffinata e costante acribia, i sottili e pervasivi meccanismi di "dominio" dell'attuale modello sociale, così come le distorsioni, i ribaltamenti e i pregiudizi in cui la stessa ragione pedagogica può incappare; dall'altro quella tensione prospettico-progettuale, diretta "a ipotizzare la creazione di dimensioni esistenziali che rendano più interessante l'immagine dell'uomo, oggi disgregata e distorta, ricuperandola, in prospettiva di un mondo possibile, quale obiettivo primario del cosiddetto progresso sociale come simbolo di una nuova società e di una nuova civiltà"⁷⁸¹. Una doppia operazione, questa, da realizzarsi dinamicamente (in termini, cioè, dialettico-integrativi) e in direzione trascendentale (ovvero, in un travaglio infinito), con l'obiettivo di scardinare la tirannia del già-dato e dell'ovvio, restituendo piena legittimità alla dimensione problematica dell'esistenza e alla sua spinta/tensione utopica. In termini prospettici, allora, il de-costruire è già un ri-costruire, perché ripristina e riattiva spazi di agibilità ad una progettualità, antropologico-esistenziale e sociale insieme, che si muove in direzione del possibile e del non-ancora.

La pedagogia, altrimenti detto, è chiamata a ripensare il suo statuto epistemologico, così come il suo impianto metodologico, e, al contempo, a riappropriarsi della sua dimensione etico-assiologica. Ovvero: della responsabilità di definire ciò che è degno di essere perseguito e ciò che non lo è, fuoriuscendo dalla sua limitante funzione sociale, a cui è stata costretta o a cui essa stessa si è costretta, di vuoto tecnicismo didattico. Abdicare a tale compito, non significa, come vuole la retorica neoliberista della "neutralità etica", creare spazi di libertà all'interno dei quali l'individuo può determinarsi autonomamente e senza

⁷⁸⁰ Madrussan E., *Educarsi al pensiero critico con la letteratura. L'esemplarità pedagogica de Le parole di Jean-Paul Sartre*, in *Ricerche di Pedagogia e Didattica*, Unibo, 12, 3, 2017, p. 136.

⁷⁸¹ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l'esistenza*, cit., p. 41.

l'intrusione di modelli sociali ed esistenziali pre-determinati, ma significa, semplicemente, che quel compito, quegli spazi saranno occupati e definiti da altri.

Come osserva in proposito Mino Conte:

Chi ha cura di qualcun altro come di se stesso decide, prende decisioni, se ne assume la responsabilità morale oltre che, naturalmente, giuridica (...) Se decidere, prendere una parte, una via, è vivere, allora educare vuol dire «essere partigiani»⁷⁸². Difficile pensare a un'educazione indecisa, indifferente, che sta alla finestra, che lascia fare, che non interviene. Altri interverranno, altri saranno per strada e informalmente e giocosamente intraderanno lungo la via che meglio consente, ad esempio, l'apprendistato del consumo, delle sublimazioni repressive, della morale corrente e dominante vista come ovvia e naturale (qualunque essa sia), della ragionevolezza autocensoria, in altri termini, del conformismo autovalidante immune ad ogni autocritica; altri provvederanno a iniziare al cosiddetto libero mercato e al suo unico e invalicabile orizzonte paradigmatico di disciplinamento (...) La questione morale (e politica) è dunque un compito intellettuale e personale fondamentale per chi intenda compromettersi con l'educazione⁷⁸³.

Una "pedagogia critica", quindi, non può esimersi dal prendere parte e dall'essere partigiana, dal compiere delle scelte, assumendosi la responsabilità che quelle scelte comportano. "L'indifferenza – scrive, infatti, Gramsci – è abulia, è vigliaccheria, non è vita. Perciò odio gli indifferenti". Ma, per Gramsci, l'indifferenza non è il semplice sottrarsi alle scelte, è essa stessa una scelta, la scelta di essere complici (più o meno consapevoli) di ciò che succede. "L'indifferenza – chiosa Gramsci – è il peso morto della storia. Opera passivamente, ma opera. È la fatalità"⁷⁸⁴. Ecco perché il sottrarsi al compito di definire quali siano i *fini* e le *priorità* dell'impegno educativo non può essere, per una pedagogia critica, un'opzione legittima.

Una pedagogia che voglia dirsi critica, in sintesi, deve recuperare il suo spazio di autonomia, ribellandosi a quella deriva tecnicistica, di matrice neo-liberista, che la vuole impegnata a occuparsi degli strumenti, tralasciando la riflessione sui fini che, oggi, sono appannaggio del potere economico-finanziario. Solo così la pedagogia può porsi come autentico motore di cambiamento e non vedersi costretta allo "sminuente e avvilito" ruolo di cinghia di trasmissione della ideologia del tempo in cui si trova ad operare.

Ma quali sono i margini per la pedagogia di porsi come azione critico-risolutiva e ricostruttiva? Quale contributo, cioè, può dare alle questioni sociali emergenti e alla crisi/decadenza della stessa *Bildung*? La crisi della *Bildung*, ormai, è un fatto evidente anche a chi, finora, ha fatto finta di non accorgersene.

Come indicato da Adorno, i segni di tale crisi

non si esauriscono nelle carenze del sistema educativo e dei metodi educativi che sono state ormai criticate da generazioni. Le riforme pedagogiche isolate da sole non servono, anche se sono inevitabili. Talvolta possono persino rafforzare la crisi (...) e si disinteressano ingenuamente del potere che la

⁷⁸² Gramsci A., *Odio gli indifferenti*, Milano, Chiarelettere, 2018, p. 3. Lo scritto di Gramsci è datato 11 febbraio 1917.

⁷⁸³ Conte M., *La forma impossibile*, cit., p. 21.

⁷⁸⁴ Gramsci A., *Odio gli indifferenti*, cit., p. 3.

realtà extrapedagogica ha su di loro. Altrettanto poco bastano le riflessioni e ricerche isolate sui fattori che influenzano e ostacolano la Bildung, sulla sua funzione presente, sugli innumerevoli aspetti del suo rapporto con la società, a rendere conto della forza e imponenza del fenomeno che si sta verificando⁷⁸⁵.

La riflessione di Adorno apre a due questioni strettamente intrecciate e interconnesse tra di loro. *In primo luogo*, così come l'educazione/formazione avviene all'interno di un dato contesto storico-sociale, la sua crisi deve essere letta ed interpretata alla luce di quel dato contesto e non farne una questione esclusivamente pedagogica. *In secondo luogo*, se la crisi della Bildung non è riducibile al solo ambito pedagogico, la fuoriuscita da essa (dalla crisi) non passa per un impegno ed un'azione esclusivamente pedagogico, ma chiama in causa la società nel suo complesso.

Come osserva Conte, perciò:

È ingenuo accanirsi su singole e specifiche parti isolate della questione, su brandelli empirici contingenti, sui «momenti parziali immanenti al sistema che sono di volta in volta operanti all'interno del tutto sociale» come fossero qualcosa di dato a priori, indiscutibile e naturale. Esiste, prima dell'oggetto specifico dell'indagine, ossia la crisi dell'educazione, dei sistemi formativi, «un orizzonte di connessioni che bisognerebbe prima spiegare». È ingenuo, semplicistico, e privo di conseguenze trasformative reali, l'insistere sul miglioramento di un complesso di tecniche educative particolari, oppure, ad esempio, su questioni che riguardano il calcolo del presunto livello ottimale di apprendimento ponderando la variabile numerosità delle classi o dei gruppi. Lo sguardo deve, prima di ogni altra cosa, provare ad abbracciare la totalità delle connessioni sociali determinanti⁷⁸⁶.

La questione, allora, è che la Pedagogia è chiamata a rimettere in questione la realtà in tutta la sua complessità e problematicità, compreso il suo rapporto con la società. Come indicato già da Marx, il rapporto tra scuola/pedagogia e società è una relazione di tipo dinamico-dialettica, basata cioè su un continuo rimando (dalla società alla scuola/pedagogia e viceversa) e, dunque, su un reciproco condizionamento. Quindi, se da un lato sarebbe da sprovveduti “confidare troppo sulle possibilità rivoluzionarie di un sistema scolastico nei confronti della società di cui è prodotto e parte”, dall'altro è da “escludere ogni rinvio pessimistico e rinunciatario a intervenire in questo settore soltanto a rivoluzione avvenuta, quando già le strutture sociali siano mutate”⁷⁸⁷. Dello stesso avviso Angelo Broccoli, secondo cui la scuola/educazione può fare tanto o poco a seconda del compito che le viene assegnato e dell'impegno che le viene richiesto. “Se ad essa si affida il compito di rigenerare l'umanità – osserva Broccoli - allora essa indubbiamente può fare veramente poco. Se invece si pensa che, in accordo con processi di trasformazione più ampi e più vasti, anche all'educazione si può affidare il miglioramento dell'uomo, allora essa può fare molto. Perché quel poco che essa può fare, può farlo veramente”⁷⁸⁸. La riflessione di Broccoli, quindi, in

⁷⁸⁵ Adorno T. W., *Teoria della Halbbildung*, Genova, Il Melangolo, 2010, pp. 7-8.

⁷⁸⁶ Conte M., *La forma impossibile*, cit., p. 40.

⁷⁸⁷ Manacorda M. A., *Marx e l'educazione*, cit., p. 254.

⁷⁸⁸ Broccoli A., *Marxismo e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1978, p. 105.

linea con gli autori succitati, suggerisce che la pedagogia deve calarsi nei concreti fenomeni storico-sociali, non può essere indifferente a quanto succede nella realtà, ma allo stesso tempo non può neanche limitarsi a pensare che i problemi e le questioni che riguardano la vita delle persone siano di natura esclusivamente educativa e, quindi, come tali risolvibili all'interno della dimensione pedagogica. La pedagogia non può avere l'ardire di risolvere tutte le contraddizioni e le problematicità che caratterizzano la vita sociale, ma deve, più modestamente, riconoscere la parte e la funzione che le compete, cercando di svolgerla nel miglior modo possibile.

La questione, quindi, non è se la pedagogia può fare tanto o poco, ma se quel tanto o poco che può fare lo fa, o meno, nel modo corretto. Come abbiamo visto, la pedagogia può essere strumento di potere e del potere ma, al tempo stesso, può essere un importante veicolo di liberazione ed emancipazione delle persone. Detto in altro modo, può essere/porsi al servizio di un pensiero e di una ragione dogmatica e veicolare un modello sociale opprimente e conservatore, oppure può rilanciare le istanze di una ragione critica ed antidogmatica e promuovere la costruzione di una società migliore: una società democratica più giusta, inclusiva e pienamente partecipata o, come direbbe Banfi, una società dell'uomo e per l'uomo.

Paradigmi e principi educativi. La formazione di chi?

In che situazione si trova oggi la pedagogia? Quale ruolo svolge all'interno dell'attuale dinamica individuo-società? Qual è il "principio educativo" che innerva e direziona le sue pratiche didattico-educative e quale il suo paradigma di riferimento?

La questione di fondo, che sottende tali interrogativi, è se la pedagogia, oggi, si limiti ad essere un semplice strumento di potere e del potere, il cui compito è quello di legittimare il modello sociale dominante e, coerentemente, conformare l'educando ai valori e ai compiti pre-definiti da tale modello sociale; oppure, se sia in grado di farsi carico della sua responsabilità educativa, tesa a formare nell'individuo quelle attitudini critico-trasformative in grado di renderlo protagonista attivo della sua vita, personale e sociale.

Come abbiamo avuto modo di vedere, il dinamismo ideologico del sistema neoliberista, con la sua voracità onnivora, spinge per l'estensione totalizzante della logica di mercato. Sono sempre di più gli ambiti in cui tale logica mercatistica ha imposto, ormai, le sue norme e i suoi valori, non ultimo proprio il campo dell'educazione/formazione. In tale ambito, infatti, si è affermato senza eccessive resistenze quel "*paradigma del capitale umano*", nella sua declinazione neoliberista, che "tematizza in senso funzionalista il rapporto tra scuola e sistema socio-economico. In quest'ottica, la scuola è vista come un pezzo di tale sistema, e la sua funzione è perciò quella di preparare i lavoratori da impiegare nei processi produttivi, così da assicurare l'efficienza di questi ultimi". Il suo compito, quindi, è formare un individuo perfettamente conforme alla razionalità capitalistica e alle esigenze del mercato: un lavoratore efficace ed efficiente e, soprattutto, con una mentalità aziendalistico-imprenditoriale, incarnata dal mito neoliberista dell'individuo "imprenditore di se stesso". All'interno di tale paradigma, le stesse politiche educative e della formazione si giustificano attraverso la logica mercatistica dei costi-benefici. La motivazione di fondo, che legittima gli investimenti fatti nel campo della formazione, infatti, risiede nella loro capacità di produrre effetti positivi sulla produttività del sistema, ovvero "sul tasso di ritorno sociale degli investimenti nell'istruzione" e "i benefici su scala aggregata che si ottengono da questa spesa"⁷⁸⁹.

La logica conseguenza di una tale impostazione è che sono legittimi e auspicabili solo gli investimenti in grado di determinare un incremento della produttività, mentre sono da scartare tutti quegli investimenti che non hanno un chiaro ed evidente ritorno economico. All'interno di un tale paradigma, quindi, la formazione si identifica *tout court* con la formazione del produttore, escludendo ambiti della formazione, come quella del cittadino, o

⁷⁸⁹ Baldacci M., *Per un'idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, cit., p. 49

quella sociale e/o artistica, per esempio, che non hanno un'immediata traducibilità in termini economici.

“Il limite di quest'impostazione – osserva Baldacci - è evidente”, perché “rimanendo entro i quadri dell'analisi economica costi-benefici spesso non si colgono i benefici non economici dell'istruzione – benefici sociali inerenti l'innalzamento del grado di civiltà e di democrazia del Paese – come pure i costi non economici di scarsi livelli di istruzione – costi sociali concernenti il minore sviluppo umano del Paese e la sua inferiore coesione sociale”⁷⁹⁰.

La domanda da porsi allora è: cosa deve privilegiare l'intervento educativo-formativo, ovvero cosa si chiede agli educandi di acquisire? Detto diversamente, il paradigma dello sviluppo umano guarda ad una *scuola della conoscenza* o ad una *scuola delle competenze*?

Ovviamente, all'interno di questo quadro di riferimento, la scuola non deve stimolare negli educandi lo sviluppo di *attitudini e capacità critiche*, quanto formare, in loro, *attitudini performative*. Di conseguenza, sono da privilegiare le discipline tecnico-scientifiche, a discapito di quelle umanistiche. La conoscenza per amore della conoscenza, in tale ottica, è un lusso che la società della crescita ipertrofica non può permettersi, anzi, come osserva Conte, “è divenuta quasi sospetta, quasi un sabotaggio contro la causa dell'apparato globale e del suo funzionamento. Al pensiero non resta che apprendere a diventare uno strumento efficiente per risolvere i problemi pratici”⁷⁹¹. Così facendo, però, il pensiero viene a dipendere completamente dalla prassi. Anzi, la relazione dialettica tra teoria e prassi non viene semplicemente risolta a vantaggio della prassi; la teoria viene letteralmente espulsa e, con essa, anche la relazione che le tiene virtuosamente insieme. La prassi assorbe il pensiero (teoria) fino ad annullarlo e l'individuo diviene un individuo *à la* Eichmann, “ciecamente pragmatizzato”, un mero esecutore, magari estremamente efficace nell'eseguire le procedure apprese, ma incapace di cogliere il senso profondo delle azioni compiute. Spezzato il nesso tra teoria e prassi (“un nesso dinamico tra distinti”), però, la prassi diventa “cieca”, riducendosi a semplice procedura consuetudinaria e automatizzata, e la pedagogia/educazione/formazione si avvia verso una pericolosa deriva di tipo empirista⁷⁹².

All'interno di questo orizzonte educativo, ovviamente, anche i sistemi di valutazione/verifica sono incentrati su procedure di tipo quantitativo. “La cultura imperniata sulla crescita economica – nota Nussbaum - ha una propensione per i test standardizzati e non tollera

⁷⁹⁰ Baldacci M., *Per un'idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, cit., p. 53.

⁷⁹¹ Conte M., *La forma impossibile*, cit., p. 79.

⁷⁹² Cfr. Baldacci M., *La prassi educativa*, in Baldacci M.-Colicchi E., (a cura di) *Teoria e prassi in pedagogia*, Roma, Carocci, 2016, pp. 45-56.

pedagogia e contenuti che non siano rapidamente valutabili in quel modo”⁷⁹³. Ormai, non c’è aspetto della formazione che non sia sottoposto alla verifica quantitativa, a quella cruda legge dei numeri e delle percentuali che, a detta dei suoi sostenitori, è la sola in grado di garantire una valutazione oggettiva e promuovere un effettivo approccio “meritocratico”. Al di là del tema dell’oggettività della valutazione (è realmente possibile una valutazione oggettiva?), un tale modello di verifica “minimizza il peso del contesto sociale sui risultati scolastici, il quale non agisce solo come variabile di *input* (le caratteristiche iniziali degli studenti), ma anche come variabile di processo (gli studenti continuano a essere esposti alle influenze sociali durante l’iter formativo)”. Inoltre, non tiene in debito conto “i problemi epistemologici e metodologici legati alla misurazione degli apprendimenti scolastici (alcuni dei quali, spesso di tenore rilevante, non sono misurabili nel senso stretto del termine)”⁷⁹⁴. La *quaestio*, quindi, riguarda qui non solo la capacità dei sistemi quantitativi di valutazione di restituire un’immagine adeguata dei processi di apprendimento (ossia il *come* della valutazione), ma ha a che fare con l’oggetto stesso della valutazione (ossia il *cosa*). Detto altrimenti, i modelli quantitativi di verifica che cosa consentono di valutare? Non la capacità critica, ovviamente, né quella di argomentare e sostenere le proprie tesi. Come ci ricorda Conte, richiamando la riflessione di Adorno⁷⁹⁵, in un tale modello educativo “al pensiero non resta che apprendere a diventare uno strumento efficiente per risolvere i problemi pratici dati. Deve dunque consistere in una performance efficace-efficiente, ben esercitata e allenata. Ogni occasione per il suo esercizio è un test della sua prontezza, destrezza, rapidità nel raggiungere il risultato atteso. In fondo cos’altro è un esame a crocetta? Non è una verifica della conoscenza né della capacità di pensiero, essendo null’altro che un esercizio performativo, un quiz a punti, al massimo la verifica del possesso di alcune informazioni. C’è una batteria di “*item*”, un tempo prestabilito entro il quale consegnare la prova. Pronti, via”⁷⁹⁶.

In sintesi, tali sistemi di valutazione non valutano la qualità degli apprendimenti, ma si limitano a misurarne la quantità. Risulta chiaro, quindi, che il riferimento qui non è certo la “testa ben fatta” a cui si riferiva Montaigne (o, per dirla con Morin, il pensiero complesso), ma la “testa piena” e il pensiero inventariale. L’idea di conoscenza e di pensiero, che sottende a un tale modello educativo, non è quello indicato da Banfi e da Morin di un

⁷⁹³ Nussbaum M., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., p. 66.

⁷⁹⁴ Baldacci M., *Per un’idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, cit., p. 55-56.

⁷⁹⁵ Il pensiero, scrive Adorno, “non ha più il coraggio di comprendere un oggetto per amore dell’oggetto stesso (...) esso tende a condursi come se dovesse provare continuamente la propria efficienza (...) il pensiero diventa un allenamento all’esecuzione di ogni sorta di esercizi. Considera i suoi oggetti (...) come un test permanente del proprio essere-in-forma”: (Adorno T. W., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1947, pp. 235-236, aforisma n. 126).

⁷⁹⁶ Conte M., *La forma impossibile*, cit., p. 79.

principio organizzatore, capace di collegare/integrare le singole informazioni e di conferire loro un senso più ampio, che trascenda la loro parzialità. La conoscenza quindi, come denunciato a suo tempo da Adorno, viene ridotta a semplice “inventario del noto” e “ogni pensiero diventa un quiz dell’informazione o dell’attitudine”⁷⁹⁷.

Come avvertiva già Montaigne, però, nei suoi meravigliosi *Saggi*:

È segno d'imbarazzo di stomaco e d'indigestione rigettare il cibo come lo si è inghiottito. Lo stomaco non ha compiuto la sua opera se non ha fatto cambiare aspetto e forma a quello che gli si era dato da digerire (...) Le api saccheggiano i fiori qua e là, ma poi ne fanno il miele, che è tutto loro; non è più timo né maggiorana: così i passi presi da altri, egli li trasformerà e li fonderà per farne un'opera tutta sua, ossia il suo giudizio. La sua istruzione, il suo lavoro e il suo studio non mirano che a formarlo⁷⁹⁸.

Secondo Montaigne, quindi, l’educazione non dovrebbe “riempire la memoria”, ma stimolare il “metabolismo cognitivo”, lo sviluppo del pensiero critico, la *messa in forma* delle persone e la valutazione del suo percorso formativo dovrebbe essere basata sulla qualità del miele prodotto e non sulla quantità di polline raccolto.

Ecco cosa scriveva il filosofo francese, a proposito del corretto modo di valutare gli apprendimenti:

Non gli chieda conto soltanto delle parole della sua lezione – aggiungeva il filosofo francese - ma del senso e della sostanza, e giudichi del profitto che ne avrà tratto non dalle prove della sua memoria, ma da quelle della sua vita. Ciò che avrà imparato, glielo faccia esporre in cento guise e adattare ad altrettanti soggetti diversi, per vedere se l’ha anche afferrato e fatto veramente suo⁷⁹⁹.

Diversamente da quanto suggerito da Montaigne, ormai quasi cinquecento anni fa, il modello del capitale umano, però, preferisce la quantità alla qualità, le competenze alle conoscenze, la “ragione strumentale” alla “ragione critica”, il pensiero inventariale al pensiero creativo.

Da quanto detto finora, emergono quelli che sono i limiti principali di questo paradigma. In primo luogo, la persona non viene considerata, kantianamente, come un fine in sé, ma viene ridotta a semplice strumento delle esigenze della produzione. La sua formazione, di conseguenza, non è centrata sullo sviluppo di tutte le sue potenzialità (il marxiano “uomo onnilaterale”), ma privilegia quegli aspetti e quelle attitudini funzionali alla produttività economica. Vengono privilegiate, dunque, le competenze piuttosto che le conoscenze, e le discipline tecnico-scientifiche rispetto a quelle umanistiche⁸⁰⁰. “All’interno di questo quadro – ricorda Baldacci - la scuola viene vista in un’ottica funzionalista rispetto al sistema economico, di cui diviene un’articolazione. In tale modo, prevale una concezione eteronoma

⁷⁹⁷ Adorno T. W., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., pp. 235-236 (aforisma n. 126).

⁷⁹⁸ Montaigne M., *Saggi*, Adelphi, Milano, 2007, p. 198.

⁷⁹⁹ *Ivi*, p. 197.

⁸⁰⁰ Tale paradigma si espone a quelle stesse critiche che Marx rivolse all’economia borghese oltre un secolo e mezzo fa, ovvero: 1) rendere la persona funzionale all’economia e non, al contrario, mettere l’economia al servizio delle persone; 2) separare la formazione pratico-professionale da quella intellettuale; 3) favorire, perciò, un’educazione monca, parziale e unilaterale (specialistica) e, di conseguenza, inibire le potenzialità di sviluppo delle persone.

della formazione scolastica: essa si deve subordinare alle esigenze della produzione economica. Tende così a prevalere in maniera unilaterale la formazione del produttore (su quella del cittadino), e l'uomo viene ridotto a strumento economico, piuttosto di essere valorizzato come fine in sé e scopo della stessa economia"⁸⁰¹. Tale paradigma, quindi, propone una visione della scuola come semplice "agenzia ideologica": una visione, questa, conclude Baldacci, "che mal si concilia con i suoi compiti di formazione dei cittadini democratici"⁸⁰².

Compito della scuola/pedagogia, infatti, è guardare alla formazione della persona nella sua integralità e nei suoi concreti funzionamenti sociali: produttore, certo, consumatore, anche, ma soprattutto cittadino. Un impegno educativo così inteso può trovare, senza dubbio, una giusta collocazione all'interno di quel "*paradigma dello sviluppo umano*" o, diversamente detto, *capability approach*, elaborato da Amartya Sen e Martha Nussbaum. "Entro tale cornice – osserva Baldacci - cade completamente l'idea di una subordinazione funzionale del sistema d'istruzione all'economia, e si prospetta piuttosto una convergenza tra l'esigenza formativa intrinseca alla scuola e il senso della società umana". Secondo tale approccio, infatti, i sistemi educativi e le scelte politiche dei diversi Paesi dovrebbero avere come orizzonte di riferimento non solo la produzione della ricchezza materiale (peraltro utile, soprattutto se equamente distribuita), ma soprattutto la promozione dello sviluppo umano in tutte le sue potenzialità ("*human flourishing*") e l'espansione delle libertà sostanziali. L'orizzonte di riferimento, dunque, è la società democratica, il cui destino è legato allo sviluppo delle capacità intellettuali e del pensiero critico dei suoi cittadini, ossia alla loro capacità di partecipare in maniera attiva, responsabile e consapevole alla vita politica e sociale. "Senza il concorso di cittadini educati in maniera appropriata – ammonisce Nussbaum - nessuna democrazia può rimanere stabile (...) le capacità intellettuali e pensiero critico sono fondamentali per mantenere vive e ben salde le democrazie"⁸⁰³.

La Nussbaum, quindi, lega le sorti e il buon funzionamento dei sistemi democratici, al lavoro che le istituzioni educative e di istruzione sono chiamate a svolgere. I rischi a cui le democrazie occidentali sono oggi esposte, secondo la filosofa americana, hanno a che fare proprio con la profonda crisi che tali istituzioni stanno attraversando. Esse, ormai, sembrano assecondare quella tendenza economicistico-performativa, che privilegia la formazione e lo sviluppo di quelle capacità funzionali alla produzione e riproduzione economica, a tutto

⁸⁰¹ Baldacci M., *Per un'idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, cit., p. 65.

⁸⁰² *Ivi*, p. 57.

⁸⁰³ Nussbaum M., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., p. 28.

discapito di quei “saperi che sono indispensabili a mantenere viva la democrazia”⁸⁰⁴. Il pericolo che si profila all’orizzonte, qualora si protraesse tale tendenza, è che “i paesi di tutto il mondo ben presto produrranno generazioni di docili macchine anziché cittadini a pieno titolo, in grado di pensare da sé, criticare la tradizione e comprendere il significato delle sofferenze e delle esigenze delle altre persone. Il futuro delle democrazie di tutto il mondo – avverte Nussbaum - è appeso a un filo”⁸⁰⁵.

I sistemi educativi, quindi, non devono guardare solo ed esclusivamente alla formazione del produttore, come purtroppo avviene ora, ma sono chiamati a prendersi cura della formazione della persona nella sua integralità, con riguardo particolare a quella che è la formazione del cittadino.

“Non c’è nulla da obiettare su una buona istruzione tecnico-scientifica – osserva Nussbaum – e non sarò certo io a suggerire alle nazioni di fermare la ricerca a questo riguardo (...) Io non nego affatto che la scienza e le scienze sociali, soprattutto l’economia, siano altrettanto essenziali per la formazione dei cittadini. Ma queste materie non hanno mai corso alcun rischio: rivolgo, quindi, la mia attenzione a quelle che ritengo seriamente in pericolo”⁸⁰⁶.

La studiosa americana, quindi, pur riconoscendo l’importanza di un’educazione tecnico-scientifica, denuncia i rischi a cui espone l’espulsione sistematica del sapere umanistico dai percorsi formativi. Discipline come la filosofia, la storia, la storia dell’arte, ma anche il latino e il greco, vengono sempre più spesso considerate discipline di second’ordine, una specie di passatempo per menti oziose, uno svago intellettuale che rischia, però, di distogliere l’attenzione da quello che sarebbe l’obiettivo centrale delle istituzioni educativo-formative: formare un lavoratore efficace ed efficiente, in grado di dare il suo contributo alla crescita e allo sviluppo economico della società.

“Un sistema scolastico nel mondo di oggi – puntualizza De Mauro - non può badare soltanto a far crescere il prodotto interno lordo, posto che ci riesca. Non può concentrarsi solo su quelle materie che paiono in più diretto rapporto con la crescita economica. Un sistema scolastico oggi più di ieri deve educare persone capaci di vivere la vita di società democratiche (...) Una buona scuola deve educare in questo modo al mondo”⁸⁰⁷.

Il principio educativo⁸⁰⁸ che anima il paradigma dello sviluppo umano, quindi, si oppone alla

⁸⁰⁴ Nussbaum M., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., p. 21.

⁸⁰⁵ *Ivi*, pp. 21-22.

⁸⁰⁶ *Ivi*, p. 26.

⁸⁰⁷ De Mauro T., *Introduzione a Nussbaum M., Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., pp. 10-11.

⁸⁰⁸ “La formazione non riguarda soltanto la cittadinanza. Essa prepara le persone al lavoro e, cosa molto importante, a una vita dignitosa, degna di essere vissuta (...) Non siamo costretti a scegliere fra una forma di educazione che promuove il profitto e una forma di educazione che alimenta la buona cittadinanza”. (Nussbaum M., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, cit., pp. 28-29).

separazione tra formazione umanistica (formazione del cittadino) e formazione tecnico scientifica (formazione del produttore): lo stesso principio, a ben guardare, che sostanzia la pedagogia/educazione marxiana e la sua visione dell'uomo onnilaterale, ovvero dell'uomo dotato di capacità teoriche e pratiche insieme. Nonostante, infatti, si tenda a rivolgere l'accusa "alla pedagogia marxista, di aver di mira soltanto la tecnica, di auspicare una scuola volta soltanto alla formazione pratica, di non saper pensare che in termini di *homo oeconomicus*", la sua visione dell'uomo onnilaterale guarda ad un'integrazione tra la formazione intellettuale e formazione tecnologica. L'accusa che gli viene rivolta, quindi, come osserva Manacorda, "non è altro che ciò che Marx individua e critica come un limite della società capitalistica. Non è il marxismo, ma è il capitalismo, è la produzione capitalistica che – come Marx denuncia – limita per i lavoratori l'istruzione alla pratica"⁸⁰⁹.

Una società realmente democratica, quindi, non si può limitare a favorire la sola formazione del produttore/lavoratore, ma è chiamata a promuovere la formazione, ben più complessa, del cittadino. Una responsabilità, questa, a cui non è dato sottrarsi, se non mettendo a rischio la sostanza stessa della vita democratica. Solo attraverso l'impegno critico e responsabile dei suoi cittadini, infatti, la democrazia potrà porsi come modello politico-sociale realmente inclusivo ed emancipatore e non vedersi ridotta a "liturgia puramente formale, dominata dal potere economico"⁸¹⁰.

Per la formazione di un cittadino realmente critico, responsabile e competente, però, non è sufficiente rafforzare la formazione umanistica, considerandola come contrappeso a quella scientifico-tecnologica, ma è necessario promuovere, secondo l'indicazione marxiana, l'integrazione tra queste due dimensioni formative. Non è possibile, cioè, come segnalato da Gramsci, "separare l'homo faber dall'homo sapiens"⁸¹¹. Nelle moderne società occidentali, infatti, l'uomo è produttore e cittadino allo stesso tempo e la sfida educativa e politica è fare in modo che il produttore/lavoratore sia non solo tecnicamente competente, ma anche dotato di senso critico e, al contempo, promuovere nel cittadino non solo le capacità critiche, ma anche quelle competenze tecnico-scientifiche, che gli consentiranno di operare delle scelte consapevoli e informate.

Su quest'ultimo punto, osserva Baldacci:

Se la cultura umanistica è senz'altro essenziale in una istruzione per la democrazia, le competenze scientifico-tecnologiche non sono riducibili a una dimensione meramente economicista, il loro valore per una cultura democratica e per un'istruzione pensata per la democrazia è ampio e profondo (...) In primo luogo, il possesso di conoscenze scientifiche e tecnologiche è necessario per la comprensione di molti problemi sociali con cui si confrontano le decisioni politiche. Problemi come quelli ambientali, per

⁸⁰⁹ Manacorda M. A., *Marx e l'educazione*, cit., p. 245.

⁸¹⁰ Barberis G.-Revelli M., *Sulla fine della politica: tracce di un altro mondo possibile*, cit., p. 57.

⁸¹¹ Gramsci A., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1550.

esempio, chiamano in causa non solo una generica sensibilità ecologica, ma anche certi saperi scientifici essenziali per capire sia tali problemi sia le soluzioni prospettate dagli esperti. La complessità di tali problemi, infatti, sta generando il rischio di una deriva tecnocratica, che vede le decisioni politiche delegate a una casta di esperti e di tecnici. Ma secondo uno dei postulati fondamentali della democrazia, i cittadini sono gli unici soggetti in grado di scegliere ciò che è meglio per il loro bene. Un conto è che l'analisi dei problemi e l'individuazione delle possibili soluzioni avvenga con il necessario concorso di esperti, un altro è che la decisione sia delegata a essi, espropriandone i legittimi titolari: i cittadini. Tuttavia, a questo diritto di esercitare la cittadinanza deve fare da corrispettivo la capacità di convertire tale diritto in effettivo funzionamento. L'istruzione appare, perciò, fondamentale per abilitare al ruolo di cittadino. La democrazia matura è chiamata a essere una *democrazia cognitiva*, e un'istruzione in grado di dare le conoscenze e le competenze scientifiche e tecnologiche essenziali ne costituisce un aspetto fondamentale⁸¹².

Secondo Baldacci, quindi, la visione della Nussbaum presenta luci ed ombre, punti di forza, ma anche alcuni punti di debolezza. La formazione umanistica, favorendo lo sviluppo delle capacità critiche è, certamente, un presupposto indispensabile e ineludibile per il buon funzionamento dei sistemi democratici. Ma da sola non basta. Essa è una condizione necessaria, ma non sufficiente a garantire una partecipazione effettivamente autonoma e competente alla vita democratica. Per realizzare tale obiettivo, perciò, è necessario integrare la formazione umanistica con le “conoscenze e competenze scientifiche, in assenza delle quali l’atteggiamento critico sarebbe destinato a girare a vuoto”⁸¹³.

In tale ottica, quindi, la formazione umanistica è essenziale non solo per lo sviluppo di una cittadinanza attiva e democratica, ma anche per garantire al lavoratore una partecipazione ai processi produttivi che non sia solo quella di mero esecutore. “La cultura umanistica – concepita secondo questo profilo critico – ha un valore indiretto anche per la formazione del produttore – osserva Baldacci -, poiché permette di coltivare la creatività e la freschezza dello spirito, e quindi di prevenire una troppo rapida e marcata cristallizzazione degli abiti mentali, che renderebbe meno flessibile l’uso delle competenze”⁸¹⁴. Allo stesso modo, la formazione tecnico-scientifica non può essere intesa in termini di pura e semplice “funzionalità” rispetto all’aumento della produttività economica, ma quale elemento decisivo per il buon funzionamento degli stessi sistemi democratici. A patto, ovviamente, che essa non sia sganciata da quell’orizzonte critico, che solo un’adeguata formazione umanistica può garantire.

Il richiamo ad un’integrazione tra formazione umanistico-intellettuale e tecnico-scientifica, quale via per la costruzione di una società realmente democratica e inclusiva, non può non rimandare alle riflessioni politico-filosofiche di uno dei giganti del pensiero italiano del Novecento. Il riferimento qui, ovviamente, è ad Antonio Gramsci, il quale assegnava alla

⁸¹² Baldacci M., *Per un’idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, cit., p. 67.

⁸¹³ *Ivi*, cit., p. 102.

⁸¹⁴ *Ivi*, cit., p. 69.

scuola il compito prioritario di promuovere l'*ethos* democratico e la partecipazione, esperta e consapevole, delle persone alla vita sociale e politica. "Ma la tendenza democratica – ammoniva Gramsci - non può solo significare che un operaio manovale diventa qualificato, ma che ogni «cittadino» può diventare «governante» e che la società lo pone, sia pure «astrattamente» nelle condizioni generali di poterlo diventare"⁸¹⁵.

Questo vuol dire che, sebbene non tutti siano destinati a diventare necessariamente governanti, ognuno deve essere messo nella condizione di poter partecipare attivamente, e in maniera consapevole, alla vita democratica del proprio paese. Detto altrimenti, ognuno deve possedere quegli strumenti critici che gli consentano, da un lato di partecipare alla vita sociale e politica senza essere sistematicamente "manipolato" e, dall'altro, di valutare, in maniera esperta e competente, le scelte e le politiche messe in atto dalla classe governante. Il compito prioritario della scuola, perciò, è formare una "persona capace di pensare, di studiare, di dirigere o di controllare chi dirige"⁸¹⁶.

Parlare di democrazia è un compito arduo e complicato perché, come scrive Zagrebelsky, la democrazia "è parola mimetica e promiscua", che cambia nel tempo e nello spazio. A rigore, perciò, più che parlare di democrazia sarebbe opportuno parlare di democrazie o sistemi democratici. In ogni caso, continua Zagrebelsky "in qualunque definizione di democrazia appropriata al concetto, tuttavia, ai cittadini è comunque attribuita una *funzione attiva* nelle decisioni che li riguardano. In tutte le altre forme di governo *si è attivati*; in democrazia ci si deve *poter attivare*. Le forme e i limiti di questa attivazione possono essere diversi, ma questa è la condizione senza la quale di democrazia è improprio parlare"⁸¹⁷. Al di là delle differenze, perciò, le varie forme di democrazia rimandano tutte alla *partecipazione* e alla *capacità di attivarsi* dei cittadini in merito alle questioni/decisioni che li riguardano in quanto membri di una comunità politica.

Il limite, non dichiarato, delle attuali democrazie liberali di tipo rappresentativo, però, riguarda proprio la capacità dei cittadini di attivarsi e partecipare, in maniera esperta, autonoma e responsabile, alle decisioni politiche. Due sono qui le questioni in gioco. *In primo luogo*, si ritiene che i cittadini siano gli unici soggetti in grado di scegliere ciò che è meglio per il loro bene e, dunque, che siano capaci di valutare/giudicare l'operato della classe dirigente e la validità delle loro scelte politiche; *in secondo luogo*, si presuppone che tutti i cittadini, attraverso il voto, esercitino lo stesso potere e partecipino equamente alla

⁸¹⁵ Gramsci A., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1547.

⁸¹⁶ *Ibidem*.

⁸¹⁷ Zagrebelsky G., *Contro la dittatura del presente*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 20.

sovranità popolare. Come vedremo, le due questioni sono strettamente interconnesse, tematizzando il rapporto tra governanti e governati, ovvero tra classe politica e cittadini. Partiamo dalla seconda questione. Uno dei fondamenti dei sistemi democratici è che ogni testa vale un voto e, quindi, di conseguenza tutti partecipino con uguale peso alle decisioni politiche.

Come osservato da Gramsci, però:

non è vero, in alcun modo, che il numero sia «legge suprema», né che il peso dell'opinione di ogni elettore sia «esattamente» uguale. I numeri, anche in questo caso, sono un semplice valore strumentale, che danno una misura e un rapporto e niente di più. E che cosa poi si misura? Si misura proprio l'efficacia e la capacità di espansione e di persuasione delle opinioni di pochi, delle minoranze attive, delle *élites*, delle avanguardie ecc. ecc. Cioè la loro razionalità o storicità o funzionalità concreta. Ciò vuol dire che non è vero che il peso delle opinioni dei singoli sia «esattamente» uguale. Le idee e le opinioni non «nascono» spontaneamente nel cervello di ogni singolo: hanno avuto un centro di formazione, di irradiazione, di diffusione, di persuasione, un gruppo di uomini o anche una singola individualità che le ha elaborate e presentate nella forma politica d'attualità. La numerazione dei «voti» è la manifestazione terminale di un lungo processo in cui l'influsso massimo appartiene proprio a quelli che «dedicano allo Stato e alla Nazione le loro migliori forze» (quando lo sono)⁸¹⁸.

Gramsci pone in questione l'effettiva partecipazione dei singoli cittadini alla sovranità popolare, una sovranità che può essere solo formale, manipolata dall'*élites* e dai gruppi di poteri attraverso la logica del consenso. Il consenso, infatti, può trasformarsi in manipolazione quando il singolo cittadino non ha gli strumenti per poter esercitare il proprio diritto di voto in maniera autonoma e consapevole.

Dunque, sebbene spetti ai cittadini la responsabilità delle scelte, è altresì vero che non sempre e non necessariamente i cittadini sono in grado di scegliere cosa sia meglio per loro e, di conseguenza, giudicare in maniera autonoma e competente la bontà delle scelte dei loro rappresentanti politici. In tal senso, la capacità critico-decisionale dei cittadini, più che una constatazione di fatto (tutta da verificare/dimostrare) deve essere posta come obiettivo politico-formativo. Solo i cittadini formati come dirigenti (specialisti+politici) potranno scegliere il meglio per loro e non essere fagocitati, nella scelta, da persone (*opinion leaders*) e motivazioni esterne ai loro effettivi bisogni e/o valori di riferimento. Allo stesso modo, solo i cittadini così intesi saranno in grado di esercitare un effettivo controllo democratico sulle azioni e le scelte politiche realizzate dalla classe di governo.

“Come aveva visto Gramsci – osserva Baldacci – affinché la democrazia possa realmente svilupparsi, occorre formare tutti i cittadini come potenziali dirigenti, in modo che tutti abbiano effettivamente la capacità di controllare chi governa e giudicare le sue scelte”⁸¹⁹.

Ma cosa significa, concretamente, formare i cittadini come potenziali dirigenti? Nella visione

⁸¹⁸ Gramsci A., *Quaderni del carcere*, cit., p. 1624-1625.

⁸¹⁹ Baldacci M., *Per un'idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, cit., p. 96.

marxiana di Gramsci, la formazione del cittadino come dirigente, presuppone il superamento della separazione tra formazione tecnico-scientifico (la formazione del lavoratore specializzato) e quella umanistico-intellettuale (la formazione politica). Il cittadino-dirigente, perciò, è colui che è in possesso di entrambe le competenze, ovvero che è in grado di integrare la formazione tecnico-scientifica con quella umanistico-intellettuale.

Come indicato da Gramsci, se la formazione si limitasse al solo ambito scientifico-tecnologico, si riuscirebbe tutt'al più a qualificare il lavoro manuale e/o formare dei tecnici specializzati, ma in nessun modo si promuoverebbe lo sviluppo di quelle capacità/competenze direttive e decisionali proprie di un dirigente. Secondo Gramsci, infatti, "il dirigente non è solo uno specialista, ma anche un "politico", e non si può coltivare la competenza politica se non attraverso i saperi umanistici (storici, filosofici, linguistici ecc.), idonei a dare la capacità di visioni d'insieme"⁸²⁰.

Non solo la formazione del produttore, quindi, ma anche e soprattutto quella del cittadino. C'è un'ultima questione, però, che merita di essere affrontata. Come già indicato, compito di una pedagogia critica è occuparsi dei concreti funzionamenti sociali delle persone: quelli già citati di produttore e di cittadino quindi, ma anche quello di consumatore. Fino a qualche tempo fa, la questione dei consumi era categoricamente esclusa dall'ambito pedagogico, nella convinzione che, trattandosi di scelte individuali, la competenza e la responsabilità fosse in capo alle famiglie. Nonostante i tentativi di tenere fuori dalle aule scolastiche tale spinoso tema, il mondo del consumo e delle pratiche pubblicitarie ha fatto breccia nel "fortino" scolastico e ne sta condizionando le stesse pratiche educative. Soprattutto nelle scuole americane (anche quelle pubbliche), le aziende sono ormai in grado di condizionare le prassi didattico-educative e di imporre, attraverso la fornitura di "kit per l'apprendimento" abilmente manipolati (i cosiddetti "materiali didattici sponsorizzati"), una visione distorta della realtà. Sebbene la situazione delle scuole italiane ed europee non coincida con quella degli Stati Uniti, è pur vero che il paese della "Grande mela" anticipa temi e tendenze destinate ad imporsi in ambito internazionale. In ogni caso, una pedagogia critica non può non occuparsi di tali questioni, adducendo la motivazione che tale fenomeno non riguardi ancora le scuole del proprio paese. Anzi, proprio perché tale situazione non si è ancora imposta nelle scuole italiane/europee, una riflessione sul tema è quanto mai urgente, sia per prevenire l'affermarsi di tali fenomeni anche nelle nostre scuole, sia per promuovere forme di educazione critica al consumo, capaci di creare gli anticorpi necessari a fronteggiare il dilagante consumismo. Anche l'educazione critica al consumo, quindi, può

⁸²⁰ *Ivi*, pp. 69-70.

essere letta come uno strumento in grado di favorire la partecipazione critica e responsabile alla vita democratica. Per affrontare tale questione e coglierne la portata pedagogica, perciò, sarà di estrema utilità il resoconto, che il filosofo americano Michael J. Sandel fa della situazione delle scuole americane.

Scrive Sandel:

Nel 1989 (...) Chris Whittle, un imprenditore (...) offrì gratuitamente alle scuole i televisori, gli accessori video e un collegamento al satellite in cambio di un accordo per trasmettere il programma (Channel One) ogni giorno e farlo vedere agli studenti, inclusi i due minuti di pubblicità al suo interno (...) Dal momento che raggiungeva più del 40 per cento degli adolescenti della nazione, fu in grado di far pagare a inserzionisti come Pepsi, Snickers, Clearasil, Gatorade, Reebok, Taco Bell e l'esercito americano tariffe vantaggiose, circa 200.000 dollari per uno spot da trenta secondi (...) Un dirigente di Channel One spiegò il suo successo finanziario a un convegno del 1994 sul marketing rivolto ai giovani: "La caratteristica principale che fa vendere gli spazi agli inserzionisti (è che) costringiamo i ragazzi a guardare due minuti di pubblicità. L'inserzionista ha a disposizione un gruppo di ragazzi che non possono andare in bagno, non possono cambiare canale, non sentono gridare in sottofondo la propria madre, non possono giocare a Nintendo, non possono tener su le cuffie (...) Da quando ha raggiunto il picco nei primi anni novanta, Channel One ha perso circa il terzo delle scuole e dei maggiori inserzionisti. Tuttavia, è riuscito a sconfiggere il tabù della pubblicità nelle scuole (...) Oggi le scuole pubbliche – continua Sandel – sono inondate da pubblicità, sponsorizzazioni di società *product placement*, persino diritti di denominazione (...) Le aziende hanno sommerso gli insegnanti di video, manifesti e "kit per l'apprendimento" gratuiti realizzati per far brillare l'immagine aziendale e imprimere i nomi dei marchi nelle menti dei bambini. Li hanno chiamati "materiali didattici sponsorizzati". Gli studenti potevano apprendere l'alimentazione dai materiali curricolari forniti da Hershey's Chocolate o da McDonald's, o studiare gli effetti di una fuoriuscita di petrolio in Alaska da un video girato da Exxon. Procter & Gamble offrì un corso sull'ambiente che spiegava perché i pannolini usa e getta fanno bene al pianeta. Nel 2009, Scholastic, la più grande casa editrice al mondo di libri per ragazzi, distribuì materiali curricolari gratuiti sull'industria energetica a 66.000 insegnanti di quarta elementare. Il materiale, chiamato gli "Stati Uniti dell'Energia", fu finanziato dall'American Coal Foundation. Il programma di lezioni sponsorizzate dall'industria illustrava i vantaggi del carbone ma non faceva menzione degli incidenti nelle miniere, dei rifiuti tossici, dei gas a effetto serra o di altri effetti sull'ambiente (...) L'impennata della pubblicità nelle scuole riflette l'aumento del potere d'acquisto dei ragazzi e della loro influenza crescente sulla spesa familiare. Nel 1983, le aziende degli Stati Uniti spendevano 100 milioni di dollari in pubblicità rivolte ai più giovani. Nel 2005, hanno speso 16,8 miliardi di dollari. Siccome i ragazzi passano la maggior parte della giornata a scuola, i venditori lavorano in modo aggressivo per raggiungerli. Nel frattempo, gli inadeguati fondi stanziati per l'istruzione hanno reso le scuole pubbliche troppo disponibili ad accoglierli. Nel 2001, una scuola elementare del New Jersey divenne la prima scuola pubblica nazionale a vendere i diritti di denominazione a uno sponsor commerciale. In cambio di una donazione di 100.000 dollari da parte di un supermarket locale, rinominò la palestra "ShopRite of Brooklawn Center". Seguirono altri accordi sui diritti di denominazione (...) Molti distretti scolastici hanno scelto la pubblicità diretta, in ogni spazio possibile. Nel 2011, un distretto scolastico del Colorado ha venduto gli spazi pubblicitari sulle pagelle. Pochi anni prima, una scuola elementare della Florida aveva distribuito le pagelle con una copertina che riportava una promozione di McDonald's (...) La campagna pubblicitaria in realtà faceva parte di un piano di "incentivo di pagella" che offriva ai bambini con tutte A o B sulla pagella, o con meno di tre assenze, un Happy Meal da McDonald's⁸²¹.

Questi sono solo alcuni degli esempi riportati da Sandel nel suo libro *Quello che i soldi non possono comprare*, comunque sufficienti a farci capire come la questione del consumo sia ormai entrata, in maniera dirompente, nelle aule scolastiche e non sia più eludibile una riflessione critico-pedagogica al riguardo.

⁸²¹ Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, cit., pp. 196-197-198-199.

Il resoconto e le considerazioni critiche di Sandel, infatti, sollevano questioni che, come educatori e come cittadini, non possiamo non affrontare. Cosa c'è di educativo in tali pratiche commerciali? Perché scuole e insegnanti hanno accettato? Certamente, la carenza di fondi delle scuole pubbliche e le lusinghe altamente persuasive delle aziende hanno svolto un ruolo importante. A questo livello d'analisi, perciò, emerge in tutta la sua nitidezza la responsabilità della politica (che ha tagliato e continua a tagliare risorse all'istruzione pubblica), nonché la sua complicità e subalternità, più o meno consapevole, al potere economico. Ma c'è qualcosa che, come suggerito da Sandel, agisce e ha agito più in profondità e che va oltre le responsabilità della classe politica. I materiali e le risorse che le aziende mettono a disposizione delle scuole sono solo uno specchietto per le allodole, un cavallo di troia per scardinare la resistenza di scuole e insegnanti. L'obiettivo delle aziende, non sempre dichiarato ma palese, non è solo quello "immediato" di allargare il territorio del loro business, ma soprattutto quello "a lunga gittata" di veicolare un modello sociale e culturale improntato alla logica del profitto e del consumo sfrenato. Ed è qui che, al di là delle legittime recriminazioni sulla riduzione delle risorse a disposizione del sistema educativo-formativo, si cela una possibile spiegazione riguardo alla tenue resistenza che scuole e insegnanti hanno opposto e oppongono alle lusinghe commerciali. Come già detto, l'attenzione sempre più diffusa al tema degli *strumenti* (che, in ambito educativo si traduce in uno sterile se non pericoloso didatticismo) e la messa al bando di qualsiasi discussione intorno ai *fini* è il sintomo della deriva economicistica dell'azione e dell'impegno educativo. Se è vero che i fini non giustificano i mezzi è altrettanto vero che è solo a partire dai fini che è possibile valutare la bontà e l'efficacia di uno strumento. Aver abbandonato il campo dei fini, perciò, ha significato consegnarsi mani e piedi a un potere tecnicistico e a una ragione strumentale che escludono, di fatto e di principio, qualsiasi impegno critico e responsabilità sociale. Lasciarsi sedurre dalle lusinghe commerciali, perciò, non è un modo (seppur sbagliato) con cui le scuole/insegnanti hanno cercato e cercano di far fronte alla carenza di risorse (che pure è indiscutibile), ma il segno che hanno abbracciato e fatto proprio un "modello culturale", che collide, però, con la funzione sociale che gli compete. Come ci ricorda Sandel, infatti, "anche se gli sponsor commerciali fornissero strumenti d'insegnamento imparziali di qualità impeccabile, la pubblicità commerciale sarebbe comunque una presenza nociva nella classe, perché va contro la finalità delle scuole. La pubblicità incoraggia le persone a voler cose e a soddisfare i propri desideri. L'istruzione incoraggia le persone a rifletter in modo critico sui propri desideri, per frenarli o per elevarli. La finalità della pubblicità è reclutare consumatori; la finalità delle scuole pubbliche è

coltivare cittadini. Non è facile insegnare agli studenti a essere cittadini, capaci di pensare in modo critico al mondo circostante, quando così tanta parte dell'infanzia consiste in un addestramento di base a una società dei consumi"⁸²².

Dal momento che la presenza delle aziende nelle scuole (attraverso la pubblicità e la fornitura di materiale didattico sponsorizzato) ha lo scopo di reclutare consumatori, una scuola che abbia a cuore le sorti della democrazia e la formazione di un cittadino critico e responsabile non può in alcun modo cedere alle lusinghe delle aziende ma, al contrario, deve segnare una distanza critica da un modello sociale improntato al consumismo sfrenato. Per meglio cogliere la questione, sarà utile precisare che i termini "consumo" e "consumismo" non possono, in alcun modo, essere considerati come sinonimi. Mentre il consumo, infatti, rappresenta un livello insopprimibile dell'esistenza umana (come ci ricorda Marx, le persone per esistere hanno bisogno di produrre e allo stesso tempo di consumare), il consumismo è una degenerazione indotta di un bisogno fondamentale delle persone e delle società: quello di consumare, appunto. Potremmo dire, perciò, che il consumo è la dimensione "fisiologica" dell'esistenza, mentre il consumismo rappresenta la sua forma "patologica". La questione, perciò, non è tanto il produrre e il consumare in sé, quanto *cosa* si produce e si consuma e *come* lo si fa. Date queste premesse e considerato che viviamo nella cosiddetta società dei consumi, è ovvio che la scuola e la formazione in generale non possono sottrarsi al confronto con tali dimensioni, come finora ha fatto (A differenza delle altre scienze umane e sociali, come la sociologia, la psicologia e l'antropologia, la pedagogia ha prestato una scarsa attenzione al fenomeno dei consumi).

La pedagogia e la scuola, nel farsi carico di tale questione, non possono limitarsi a tenere fuori dalle aule scolastiche la retorica commerciale e i "venditori" di gadget e "materiali didattici", ma devono mettere in campo il loro specifico educativo, segnando la loro distanza critica dal modello consumistico. Per fare ciò, però, non possono circoscrivere il loro impegno alla mera e astratta condanna di tale modello, magari adducendo motivazioni legittime su base etica e sociale, ma sono chiamate a confrontarsi criticamente con tale questioni e a mettere in campo percorsi di educazione/formazione al consumo critico e responsabile: un impegno educativo, questo, che, come vedremo, ha dei risvolti positivi non solo sulla vita delle singole persone, ma anche per quanto riguarda le più generali questioni politico-sociali. Vediamo come. Secondo Marx, produzione e consumo sono due facce della stessa medaglia, tale per cui non c'è consumo senza produzione (Marx scrive che la

⁸²² Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, cit., pp. 199-200.

produzione è consumo) ma, allo stesso tempo, non si dà produzione senza consumo (Marx scrive il consumo è produzione)

Come osserva Conte, richiamando l'analisi marxiana⁸²³:

La domanda, ossia la quantità richiesta di un dato bene o prodotto (...) non sorge spontanea e libera nei cuori e nelle menti dei consumatori, come si è indotti ingenuamente a credere. Essa è prodotta, determinata, dall'offerta, ossia da ciò che si espone in vendita sul mercato, dalla merce posta in vendita. Impara dunque ad aver bisogno di ciò che ti viene offerto! L'offerta crea il bisogno e la domanda. Innescato il binomio bisogno-domanda la produzione del prodotto è salva e così pure il suo incremento. La cosiddetta e tanto magnificata libertà di scelta, fiore all'occhiello dell'ordine neoliberale, è pertanto una non-libertà, perché secondaria e derivata. Il bisogno, primo motore dell'acquisto, non è del soggetto ma è derivato dall'offerta. Non è il soggetto ad aver bisogno di quel prodotto; è il sistema di produzione, per la sua stessa natura, che ha bisogno di produrre e vendere quel dato prodotto e si costruisce l'acquirente a propria immagine e somiglianza⁸²⁴.

Secondo l'analisi di Conte, quindi, in linea con quella marxiana, non è il soggetto ad aver bisogno dell'oggetto (di quel determinato prodotto), ma è l'oggetto-prodotto ad aver bisogno del soggetto-consumatore. Questo fatto, inoppugnabile, getta un'ombra tetra e sconcertante sulla nostra effettiva libertà (la nostra è una libertà condizionata e mediata dall'oggetto/prodotto). Se, però, guardiamo all'altra faccia della medaglia, ossia al fatto che "il consumo è produzione" (come segnalato Marx), ci accorgiamo che esistono non solo dei margini per mettere in campo una possibile "resistenza" alla deriva consumistica e alla tirannia dei prodotti, ma anche la possibilità di elaborare una contro-strategia. Come avviene nel gioco degli scacchi, infatti, una buona mossa difensiva è quella che è in grado di inserirsi come parte di una strategia di contro-attacco. Il soggetto/consumatore è parte integrante del mondo consumistico, un mondo a cui è stato indotto a partecipare/giocare secondo le regole imposte dal mercato. Cambiare il gioco è estremamente complesso, così come cambiare le regole con cui si gioca; ma l'educazione può modificare il modo con cui il soggetto partecipa a tale gioco. Diversamente detto, un'educazione al consumo critico può modificare le modalità di consumo delle persone e, questo, avrebbe un duplice e positivo effetto. Da un lato, permetterebbe alle persone di riflettere criticamente sui propri bisogni, contribuendo ad acquisire una maggiore consapevolezza sul fatto che, come esistono bisogni veri ne esistono anche di falsi ("quelli che vengono sovrapposti all'individuo da parte di interessi sociali particolari"⁸²⁵), come l'analisi marcusiana ha messo in evidenza.

⁸²³ Scrive Marx nei *Grundrisse*: "la produzione è consumo; il consumo è produzione (...) Il consumo dà al prodotto il suo ultimo compimento e stimolando la propensione alla produzione, crea il bisogno di una nuova produzione. Allo stesso modo, la produzione fornisce non solo l'oggetto affinché possa esservi il consumo, ma anche il bisogno di consumare quel determinato oggetto (...) La produzione produce perciò non soltanto un oggetto per il soggetto, ma anche un soggetto per l'oggetto (ovvero il consumatore) (...) La produzione produce il consumo 1) creandogli il materiale; 2) determinando il modo di consumo; 3) producendo come bisogno nel consumatore i prodotti che essa ha precedentemente creato come oggetti. Essa produce perciò l'oggetto del consumo, il modo del consumo e l'impulso al consumo" (Marx K., *Grundrisse*, pp.14-15-16-17) (Musto M., *Ripensare Marx e i marxismi*, cit., pp. 124-125).

⁸²⁴ Conte M., *La forma impossibile*, cit., p. 61.

⁸²⁵ Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, cit., p. 19.

Inoltre, data la relazione che tiene insieme produzione e consumo, il “come” le persone consumano avrebbe delle ripercussioni anche su “cosa” e “come” le aziende producono. Le scelte di consumo, infatti, possono indurre/costringere le aziende a rivedere le proprie modalità produttive. Un caso emblematico è quello dell’olio di palma. Fino a quando i consumatori sono rimasti all’oscuro dei suoi effetti negativi sulla salute e sull’ambiente, le aziende hanno continuato ad usarlo nelle loro produzioni. Non appena, però, i consumatori si sono resi consapevoli di tali effetti e hanno smesso di comprare prodotti che contenevano olio di palma, le aziende si sono affrettate a sostituirlo nella produzione dei loro prodotti, tanto che oggi è difficile trovare un prodotto che non segnali il non-utilizzo di olio di palma. Ovviamente, le aziende hanno fatto questa scelta non per tutelare la salute dei consumatori o la sostenibilità ambientale, ma solo perché hanno visto calare le loro vendite e, dunque, i loro profitti. Visto sotto questa luce, quindi, il consumo critico non è solo una scelta etica e resistenziale, ma anche un efficace strumento per indurre modifiche all’interno degli stessi processi produttivi. I consumatori, nella società dei consumi, hanno un grande potere, a patto però che se ne rendano consapevoli. Ecco perché la scuola, oggi, oltre a preoccuparsi della formazione del cittadino (prioritaria, ma messa da parte) e del produttore (l’unico obiettivo che il potere neoliberale chiede alla scuola di perseguire), dovrebbe preoccuparsi anche della formazione del consumatore: un consumatore che, a partire dalla sua responsabilità di persona e di cittadino, sappia farsi carico di scelte che guardino alla possibilità di dar vita ad un “consumo critico, responsabile e sostenibile”. Le scelte critiche dei consumatori, come detto, possono indurre un cambiamento non solo sui sistemi produttivi, ma sullo stesso modello di sviluppo. Temi come la sostenibilità ambientale, adeguate politiche del lavoro e tutela dei diritti dei lavoratori, solo per fare qualche esempio, hanno molto a che fare con le scelte dei consumatori. Se i consumatori, infatti, si decidessero a comprare solo prodotti che sono stati realizzati rispettando i diritti dei lavoratori e tenendo conto della sostenibilità ambientale, le aziende (pur contro voglia) non potrebbero non tenerne conto, così come è avvenuto per l’olio di palma. Ecco perché un’adeguata formazione/educazione al consumo critico è una componente essenziale dell’essere cittadino nel senso pieno del termine, ovvero di una persona che partecipa attivamente e responsabilmente alla vita sociale e politica. Ecco perché un’adeguata formazione al consumo critico può sortire effetti benefici e rigeneranti non solo per la vita delle singole persone, ma per la stessa vita democratica.

Alienazione ed emancipazione

Lo strumento è il simbolo del tipo umano.
(Simmel G., *Filosofia del denaro*, Torino, Utet, 1984, p. 309)

Il concetto di alienazione, così come la figura Marx, che ne ha fatto un perno centrale della sua riflessione politico-filosofica, ha vissuto, nel corso degli anni, alterne vicende.

Se, nei dibattiti pubblici degli Sessanta e Settanta, era diventata una categoria egemonica, al punto che qualsiasi questione sociale e politica veniva letta e interpretata attraverso il suo filtro teorico, successivamente, a partire dagli anni Ottanta, fu sottoposta ad un vero e proprio processo di obnubilazione, tanto da decretarne l'inutilità teorico-interpretativa per eccesso di inflazione.

Nel corso degli ultimi anni, però, il tema dell'alienazione è ritornato di nuovo al centro dell'attenzione e "si è avvertito un bisogno crescente di fare nuovamente ricorso a questo concetto per compiere un'autocomprensione della nostra società".

Tale categoria, infatti, svolge una funzione critico ed euristica, che diventa imprescindibile per analizzare e demistificare l'attuale situazione e produrre diagnosi sul nostro tempo e sulla società neoliberista. La sua attitudine critica si esplica nell'analisi e nella denuncia di quelle contraddizioni del sistema capitalistico che, nonostante i proclami dei fautori del libero mercato, non sono ancora state risolte. Tali contraddizioni, infatti, si sono semplicemente riaggornate, ma non hanno mai smesso di produrre effetti dannosi sulla vita delle persone. La sua funzione euristica consiste, invece, nella sua capacità di respingere qualsiasi forma di *adaequatio*, evidenziando e tenendo fermo quello scarto esistente e insopprimibile tra "ciò che è" e "ciò che potrebbe essere", ovvero nella sua tensione prospettica, che gli consente di ricollocare il presente all'interno del divenire storico e, al contempo, di sottrarre la società attuale alla sua presunta immodificabilità/intrasformabilità.

Prima di entrare, però, nel dibattito contemporaneo e confrontarsi con le vecchie e nuove forme di alienazione, è opportuno procedere a una ricostruzione storico-critica della genesi tale concetto.

Il tema dell'alienazione, infatti, non è nuovo nel dibattito filosofico e, quando decide di affrontarlo, Marx non può non confrontarsi con le teorie dell'alienazione elaborate da due suoi illustri predecessori: Hegel e Feuerbach. Perciò, per meglio comprendere la teoria del lavoro alienato elaborata da Marx, è necessario esporre, almeno per sommi capi, le due suddette teorie. In termini generali, la posizione di Marx riguardo alla teoria hegeliana dell'alienazione, soprattutto nei "*Manoscritti economico-filosofici*", è di aperta e dichiarata

critica, anche se, come osserva Bobbio⁸²⁶, oltre alle critiche, Marx concede ad Hegel un importante riconoscimento. Come scrive lo stesso Marx: “L’importante della *Fenomenologia* hegeliana e nel suo stesso risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque che Hegel intende l’autoprodursi dell’uomo come un processo, l’oggettivarsi come un deoggettivarsi, come alienazione e soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l’essenza del lavoro e concepisce l’uomo oggettivo, l’uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo proprio lavoro”⁸²⁷. Per quanto riguarda, invece, la teoria feuerbachiana, Marx ne condivide l’impostazione di fondo, anche se “fin dall’inizio – come nota Della Volpe – Marx ha già oltrepassato Feuerbach e la sua angusta problematica, in cui solo l’alienazione religiosa era considerata”⁸²⁸.

Ritornando ad Hegel, nella sua elaborazione teorica, la categoria dell’alienazione, assume un ruolo centrale e rappresenta il momento della scissione, l’estranearsi da sé della coscienza, un passaggio necessario e ineludibile del processo che, dalla coscienza, porta all’autocoscienza e al sapere assoluto. Per Hegel, infatti, la coscienza implica sempre un rapporto con qualcosa di altro dalla coscienza stessa e in ciò risiede la funzione dell’alienazione, che non è altro se non il divenire-altro dello spirito. Lo spirito si estranea da se stesso e si incarna nel mondo materiale, nella natura e nella storia. Ma, una volta giunti al termine di quel processo fenomenologico che, dalla coscienza, conduce all’autocoscienza, si scopre che la realtà empirica non è nulla di diverso dallo spirito. Dunque, per Hegel l’oggetto e, in generale, il mondo esterno nella sua concretezza, non è altro che un’estraneazione del soggetto, una sua derivazione e, come tale, non è qualcosa di originario e sussistente per se stesso. Da quanto detto, consegue che l’alienazione, per Hegel, è sì un momento necessario ma, allo stesso tempo, transitorio e destinato, di fatto e di principio, ad essere teleologicamente superato e soppresso. Da un lato afferma la necessità della scissione e, dall’altro, l’altrettanto necessario suo superamento e la ricostruzione dell’unità. “Unificazione che – osserva Merker – è logicamente necessaria perché la situazione di scissione non era altro che una auto-scissione di quell’unificazione, un’apparizione di essa sotto le vesti di scissione”⁸²⁹.

Così inteso, il concetto di alienazione corrisponde in pieno con quello di oggettivazione e di oggettività e il momento della riappropriazione si configura come negazione dell’oggettività e ritorno alla soggettività spirituale. Come ha giustamente osservato Rossi, infatti, “poiché

⁸²⁶ “Marx riconosce, pur nel bel mezzo del suo sfogo polemico, che c’è qualche cosa di profondo in Hegel, e questo qualche cosa è appunto il metodo dialettico”. (Bobbio N., *Da Hobbes a Marx*, Torino, Cooperativa libreria universitaria torinese, 1973, p. 228).

⁸²⁷ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 360.

⁸²⁸ Della Volpe G., *La libertà comunista*, Milano, Avanti, 1963, p. 79.

⁸²⁹ Merker N., *Le origini della logica hegeliana*, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 82.

per Hegel l'opera obiettiva e sostanziale, ossia la storia reale, è sempre un'alienazione dello spirito, il quale da essa deve recuperarsi nell'auto-possesso della sua spiritualità, il superamento dell'alienazione non lo si potrà mai avere nella sfera dell'oggettività sostanziale, perché questa è essa stessa la sfera dell'alienazione"⁸³⁰. La critica principale che Marx muove ad Hegel è di partire e ricondurre tutto al pensiero astratto e, di conseguenza, concepire l'uomo esclusivamente come auto-coscienza e non come uomo reale, essere sensibile e storicamente determinato⁸³¹. Da ciò consegue che egli identifichi i concetti di oggettivazione e alienazione, senza riuscire a cogliere che l'oggettivazione è indipendente dal processo storico e appartiene all'uomo, quale condizione permanente della sua azione nel mondo, mentre l'alienazione ha carattere storico, è una particolare forma di oggettivazione, il prodotto di un particolare sistema sociale e delle sue forme di produzione, e che si presenta esclusivamente all'interno della società borghese moderna. A sottolineare questa indebita identificazione, Marx osserva che "ciò che vale come la essenza posta e da sopprimere dell'alienazione, non è, per Hegel, che l'ente umano si oggettivi disumanamente, in opposizione a se stesso, ma il fatto che si oggettivi a differenza dell'astratto pensiero e in opposizione all'astratto pensiero"⁸³². L'alienazione al contrario, per Marx, non corrisponde all'oggettivazione *tout court*, ma ad un'oggettivazione disumanizzante e il suo superamento non si colloca, come per Hegel, sul piano logico-concettuale, ma su quello della concreta prassi storico-sociale.

All'interno del pensiero feuerbachiano, i concetti hegeliani di alienazione e riappropriazione subiscono una profonda e radicale trasformazione. Per Feuerbach, sia la religione che la filosofia speculativa si basano su un comune fenomeno di alienazione e, come afferma nei *Principi*, Hegel commette "lo stesso errore che ha commesso la teologia: l'errore di ridurre a determinazioni, a predicati dell'infinito, le determinazioni della realtà o del finito"⁸³³. I punti nodali della sua teoria sono la critica dell'inversione tra soggetto e predicato e la corrispondente concezione dell'uomo. "L'uomo – questo è il mistero della religione – proietta il proprio essere fuori di sé e poi si fa oggetto di questo essere trasformato in soggetto, in

⁸³⁰ Rossi M., *Lo storicismo mistificato della Fenomenologia hegeliana*, in "Società", 13, 1957, p. 864.

⁸³¹ "Si può dire, dunque, che il punto di distacco fra il processo dialettico hegeliano e quello marxiano consiste nel fatto che il primo avendo per base l'autocoscienza identifica l'alienazione con l'oggettivazione e pertanto fa coincidere la soppressione dell'alienazione con la soppressione dell'oggettivazione, mentre il secondo avendo per base l'uomo reale, sensibile, impegnato nel suo rapporto con gli oggetti, distingue l'oggettivazione dall'alienazione che ne è un modo particolare e fa coincidere la soppressione dell'alienazione con la soppressione del modo particolare e disumano in cui si esprime il rapporto tra l'uomo e gli oggetti, non con la soppressione dell'oggettivazione che è condizione permanente dell'operare umano". (Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, Bari, Laterza, 1965, pp. 292-293)

⁸³² Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 359.

⁸³³ Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, cit., p. 84.

persona; egli si pensa, ma come oggetto del pensiero di un altro essere, e questo essere è Dio”⁸³⁴.

La religione, a suo avviso, scaturisce da un movimento proiettivo attraverso cui l'uomo, dopo aver oggettivato se stesso e le sue caratteristiche essenziali, fa di questo sé oggettivato l'oggetto della propria venerazione. Così facendo l'uomo da soggetto si trasforma in un predicato di Dio e, al contempo, Dio, creazione e personificazione dei principali attributi dell'uomo, diventa unico e indiscusso soggetto creatore. La religione, dunque, non fa altro che degradare e umiliare l'uomo, defraudandolo delle sue qualità principali e facendolo scadere alla funzione di predicato del proprio predicato. “Per arricchire Dio – scrive Feuerbach - l'uomo deve impoverirsi, affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla”⁸³⁵.

Feuerbach, quindi, rovescia il rapporto idealistico tra pensiero ed essere e non fa dipendere e scaturire questo da quello; al contrario di Hegel, che aveva fatto dell'oggettività empirica una semplice alienazione dello spirito, Feuerbach riconosce all'uomo e alla natura/realità una piena e completa autonomia e autosufficienza. Il nuovo punto di vista, introdotto dalla riflessione feuerbachiana, è “*homo omni deus est*”⁸³⁶ ma, come osserva Banfi, riprendendo la critica che lo stesso Marx aveva rivolto a Feuerbach: “L'uomo in cui il Feuerbach ripone l'origine della religione non è (...) l'uomo reale, cioè gli uomini storici, nella loro concretezza, nel loro sviluppo, nei loro reciproci rapporti, ma un uomo essenziale, astratto nella sua intimità, dinamico ma non storico”⁸³⁷. Feuerbach, cioè, concepisce l'uomo “soltanto come «oggetto sensibile» e non come «attività sensibile»”, come prassi sociale, e ciò non gli consente di cogliere gli uomini “nella loro connessione sociale, nelle loro condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono”⁸³⁸.

Come segnalato da Berlin, dopo aver lodato Feuerbach “per aver dimostrato che nella religione gli uomini ingannano se stessi, inventando un mondo immaginario che dovrebbe compensare le miserie della vita reale”, Marx affonda il colpo della critica e imputa a Feuerbach “di non aver neppure sfiorato l'obiettivo principale, che è quello di spiegare, non solo che la religione è un palliativo destinato a lenire le sofferenze causate dalle contraddizioni del mondo materiale, ma che, proprio in questo caso, si devono anche eliminare queste stesse contraddizioni, altrimenti continueranno a produrre illusioni confortanti e fatali”⁸³⁹. Feuerbach, agli occhi di Marx, ha quindi l'indubbio merito di aver

⁸³⁴ Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 50.

⁸³⁵ *Ivi*, p. 47.

⁸³⁶ *Ivi*, p. 286.

⁸³⁷ Banfi A., *L'essenza del cristianesimo, Prefazione*, cit., p. 19

⁸³⁸ Marx K., *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 17-18.

⁸³⁹ Berlin I., *Karl Marx*, cit., p. 150.

dimostrato che “la religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore (...) l’oppio dei popoli”, di aver colto, cioè, che è l’uomo che fa la religione e non viceversa, che la religione è “la coscienza capovolta del mondo”. Ma, continua Marx, Feuerbach non è riuscito a trasformare la “critica del cielo” in “critica della terra”, non ha saputo, cioè, dar conto del perché la società umana produca la religione e l’uomo si alieni in essa. “Per Marx – osserva Rossi – l’alienazione religiosa può essere spiegata solo se si comprendono le contraddizioni che sono proprie della società umana”⁸⁴⁰. La posizione di Marx, dunque, va oltre quella di Feuerbach sul piano dell’analisi e se ne differenzia, conseguentemente, anche riguardo all’ipotesi risolutiva. Se per Feuerbach, infatti, “l’alienazione dell’uomo nella religione si supera nella comprensione *teorica* di questa alienazione; per Marx essa si supera con la *pratica rivoluzione* che, eliminando, nella società, la proprietà privata, elimina insieme la ragione di ogni alienazione e quindi anche di quella religiosa”⁸⁴¹.

Dopo aver analizzato criticamente le teorie dell’alienazione di Hegel e Feuerbach, evidenziandone i limiti e le astrazioni, Marx passa a delineare la sua personale visione di tale fenomeno: una visione che, come si può ben intuire, non rigetta *in toto* le teorie suddette, a cui è profondamente debitore, ma ne valorizza le importanti, anche se parziali intuizioni e le integra in una nuova particolare sintesi.

La teoria marxiana dell’alienazione, infatti, si caratterizza per la sua capacità di coniugare concretezza e storicità, proprio quelle due dimensioni di cui, a suo dire, difettavano le elaborazioni di Hegel (mancanza di concretezza) e di Feuerbach (mancanza di storicità). In linea con tali osservazioni critiche, il punto di partenza della sua teoria dell’alienazione è l’uomo concreto, l’uomo che attraverso il lavoro costruisce, nella storia, se stesso e il proprio mondo. Dunque, non il lavoro in astratto, il lavoro inteso come pura attività teoretica, ma il lavoro come attività concreta e reale, il lavoro dell’operaio salariato moderno; non il lavoro *tout court*, ma una specifica attività lavorativa in uno specifico sistema socio-produttivo.

Per Marx il lavoro, inteso come attività concreta e reale, rappresenta la mediazione necessaria tra l’uomo e la natura, tra il soggetto e l’oggetto. Il lavoro, infatti, rappresenta l’attività attraverso cui l’uomo trasforma la natura e oggettiva le proprie forze e capacità, creando le basi per condurre un’esistenza veramente umana. “Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma – osserva Marx – essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro

⁸⁴⁰ Rossi M., *Tesi su Feuerbach*, cit., nota 2, Tesi IV, p. 84.

⁸⁴¹ *Ibidem*.

mezzi di sussistenza (...) Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale”⁸⁴².

Il punto di partenza, per così dire “ontologico”, da cui muove Marx è che l’uomo è un essere con dei “bisogni fisici” elementari (il mangiare e il bere, l’abitazione, il vestire, ecc.), che rappresentano un livello di necessità permanente e per soddisfare i quali è costretto a produrre, trasformando e adattando la natura alle sue specifiche esigenze. “Per poter «fare storia» - osserva Manacorda - gli uomini devono essere in grado di vivere, e (...) dunque la prima azione storica fu la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa”⁸⁴³.

L’uomo, cioè, per garantirsi la sopravvivenza, è obbligato a realizzare quello che Marx definisce ricambio organico tra uomo e natura: “un ricambio che, a differenza dell’animale – puntualizza Galimberti - l’uomo realizza tecnicamente, attraverso quelli che Marx chiama mezzi di produzione”⁸⁴⁴, ossia quegli strumenti di lavoro che l’uomo, già a partire dall’età della pietra, inserisce fra sé e l’oggetto da modificare. Gli strumenti di lavoro, perciò, rappresentano il mediatore universale tra i bisogni dell’uomo e la natura, intesa come “dispensa originaria”⁸⁴⁵ a cui attingere le risorse per soddisfare i propri bisogni. Tale concezione, dello strumento di lavoro come mediatore universale tra uomo e natura, è di chiara e diretta ascendenza hegeliana e fa riferimento a quell’“astuzia” della ragione che, secondo Hegel, “consiste in generale nell’attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l’uno sull’altro in conformità alla loro natura e facendoli logorare dal lavoro dell’uno sull’altro, senza immischiarsi direttamente in questo processo, tuttavia non fa che portare a compimento il proprio fine”⁸⁴⁶.

La capacità di produrre e utilizzare degli strumenti di lavoro è una capacità tipicamente ed esclusivamente umana e Marx, riprendendo le parole di Franklin, “definisce l’uomo «a *toolmaking animal*», un animale che fabbrica strumenti”⁸⁴⁷.

La storia stessa dell’uomo e della civiltà⁸⁴⁸, in questo senso, quindi, non è altro che un progressivo ampliamento dell’apparato tecnico-strumentale, che consente un sempre più vasto e produttivo ricambio tra uomo e natura (che significa un maggiore controllo e un sempre più esteso potere dell’uomo sulla natura). Il processo lavorativo, infatti, non “appena

⁸⁴² Marx K., *L’ideologia tedesca*, cit., p. 8.

⁸⁴³ Manacorda M. A., *Marx e l’educazione*, cit., p. 214.

⁸⁴⁴ Galimberti U., *Psiche e techne*, cit., p. 323.

⁸⁴⁵ Marx K., *Il capitale*, I°, p. 213.

⁸⁴⁶ Hegel G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte I, Torino, Utet, 1981. La citazione è contenuta in: Marx K., *Il capitale*, I, Cap. V, p. 213, nota. Nella stessa pagina, scrive Marx: “L’operaio utilizza le proprietà meccaniche, fisiche, chimiche delle cose, per farle operare come mezzi, per esercitare il suo potere su altre cose, conformemente al suo scopo”.

⁸⁴⁷ Marx K., *Il capitale*, I°, p. 214.

⁸⁴⁸ “Tutta la cosiddetta storia universale non è che la generazione dell’uomo dal lavoro umano, il divenire della natura per l’uomo”. (Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 333).

è sviluppato almeno in piccola parte, ha bisogno di mezzi di lavoro già preparati”⁸⁴⁹. La specificità dell’uomo, come visto, è la produzione indiretta della sua vita materiale, ossia la produzione degli strumenti di lavoro. Inoltre, a differenza degli animali, che producono solo ciò di cui hanno bisogno (un nido come gli uccelli, una diga come i castori, ecc.) e solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato, l’uomo produce anche al di là del bisogno fisico e, anzi, produce veramente soltanto quando è libero da tale necessità. L’uomo, perciò, nell’atto del produrre, non è spinto necessariamente dalla necessità fisica, ma può avere motivazioni di tipo sociale, culturale ed estetico. Oltre a tali differenze, infine, come segnalato da Manacorda, c’è qualcosa di ancora più profondo che fa del lavoro un’attività esclusivamente umana. “Il ragno – scrive Marx - compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l’ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggior architetto dall’ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella *idea del lavoratore*, che quindi era già presente *idealmente*. Non che egli *effettui* soltanto un cambiamento di forma dell’elemento naturale; egli *realizza* nell’elemento naturale, allo stesso tempo, il *proprio scopo*, da lui ben *conosciuto*, che determina come legge il modo del suo operare, e al quale deve subordinare la sua volontà”⁸⁵⁰.

L’uomo, quindi, si differenzia dalle altre specie animali per la sua capacità ideativa e progettuale, per la sua facoltà, cioè, di costruire oggetti secondo un progetto. Per Marx, dunque, il lavoro sancisce il passaggio all’umanità e segna l’ingresso della dimensione storico-umana e umana-sociale nel campo della realtà perché, a differenza dell’animale che “si limita a *usufruire* della natura esterna, e apporta ad essa modificazioni solo con la sua presenza”, l’uomo “la rende utilizzabile per i suoi scopi modificandola: la *domina*”⁸⁵¹. È la rappresentazione di un fine e la sua capacità di eseguire un’attività conforme allo scopo prefissato che distingue il lavoro umano da quello animale, è il piano della prassi oggettiva, in quanto storico-sociale, che sancisce l’ingresso nel mondo dell’umanità. La prassi umana, intesa come pratica creatrice e trasformatrice, consente, infatti, di concretizzare quel ricambio organico tra uomo e natura, mediato dagli strumenti, che definisce l’essenza stessa dell’uomo: un’essenza che “non è”, ma che “si fa”, realizzandosi, di volta in volta, nelle forme e negli scopi del suo processo lavorativo. “Non si dà quindi un’essenza immutabile dell’uomo se non astrattamente - precisa Galimberti – perché di fatto questa essenza muta con il

⁸⁴⁹ Marx K., *Il capitale*, I°, p. 213

⁸⁵⁰ *Ivi*, p. 212.

⁸⁵¹ Manacorda M. A., *Marx e l’educazione*, cit., p. 171.

mutare delle concrete forme storiche in cui di volta in volta si esprime il ricambio organico tra uomo e natura”⁸⁵².

Il piano della prassi, oltre a definire l'essere umano nella sua dinamicità, consente a Marx di superare, dialetticamente, sia la posizione del materialismo tradizionale, compreso quello di Feuerbach, che quella dell'idealismo. Il limite che accomuna entrambe le posizioni è di considerare il soggetto e l'oggetto come entità separate, mentre, per Marx, soggetto e oggetto, per quanto distinguibili sul *piano metodologico*, non sono *ontologicamente* separabili; come a dire che non si dà oggetto senza soggetto né soggetto senza oggetto, ma che entrambi esistono ed hanno senso solo all'interno di tale *correlazione*. “Il difetto capitale d'ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) – denuncia Marx – è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto forma dell'*oggetto* o dell'*intuizione*; ma non come *attività umana sensibile, prassi*; non soggettivamente”⁸⁵³. Specularmente, l'idealismo, che ha avuto l'indubbio merito di porre in evidenza il carattere attivo del conoscere, ha ridotto, però, tale dimensione produttiva del conoscere al solo atteggiamento teoretico, escludendo, dunque, l'attività umana sensibile: cioè la prassi.

Il lavoro, all'interno della riflessione marxiana e della sua proposta socio-pedagogica, occupa una posizione centrale, ma il lavoro, precisa Manacorda, “non ha, o perlomeno non ha né sempre né automaticamente, un significato positivo per lui, che anzi rimprovera a Hegel di vederne soltanto l'aspetto positivo”⁸⁵⁴. Hegel, infatti, osserva Marx, non avendo distinto oggettivazione e alienazione, non è riuscito a cogliere la differenza fra il lavoro «come l'essenza che si avvera dell'uomo» e il lavoro «come uomo alienato» e, dunque, ha visto «solo il lato positivo del lavoro, non quello negativo», ponendosi, in tal modo, «dal punto di vista dell'economia politica moderna»⁸⁵⁵. La sua teoria dell'alienazione, invece, ha proprio questo di specifico, cioè il separare la dimensione “permanente” dell'attività produttiva (cioè il fatto che in ogni forma sociale l'uomo, per soddisfare i propri bisogni essenziali, è costretto a “lottare” con la natura), dalla sua forma “inumana” e storicamente determinata, che ha assunto all'interno del sistema capitalistico.

Per Marx, il lavoro ha natura contraddittoria e, a seconda del contesto socio-produttivo in cui viene esplicitato, può essere strumento di liberazione e sviluppo individuale e sociale, oppure diventare fonte di oppressione e sfruttamento. Su un piano più generale, il lavoro permette all'uomo di “umanizzare” la natura, rendendola funzionale ai suoi bisogni

⁸⁵² Galimberti U., *Psiche e techne*, cit., pp. 322-323.

⁸⁵³ Marx K., *Tesi su Feuerbach*, cit., p. 81.

⁸⁵⁴ Manacorda M. A., *Marx e l'educazione*, cit., p. 211.

⁸⁵⁵ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 361.

individuali e sociali e, in pari tempo, di “oggettivare” le sue capacità e la sua energia vitale; ma, così come si realizza all’interno del sistema capitalistico-borghese, il lavoro, da capacità di trasformazione della realtà naturale, viene declassato a semplice strumento per soddisfare il minimo dei bisogni vitali (mangiare, bere, vestire, ecc.): non più attività libera e consapevole, dunque, ma attività coercitiva e disumanizzante.

Se, dunque, il lavoro concreto (*prassi*) definisce l’essenza stessa dell’uomo, consentendogli di “oggettivare” la propria energia vitale e di “trasformare” la natura in funzione dei suoi bisogni, l’alienazione è determinata da ciò che si frappone fra l’uomo e la sua attività: è lavoro alienato.

Ciò che si inserisce fra l’uomo e la sua attività, non consentendogli di realizzarsi nel suo lavoro e impedendogli di appropriarsi dei prodotti da lui creati, sono la proprietà privata, lo scambio e la divisione del lavoro.

All’interno del sistema produttivo capitalistico, i lavoratori, infatti, non si limitano a vendere il proprio lavoro in cambio di un salario ma, avverte Marx, “ciò che essi in realtà vendono al capitalista, per una somma di denaro è la loro forza-lavoro”⁸⁵⁶, cioè la loro intera capacità progettuale e creativa, di cui il capitalista può disporre per realizzare un progetto produttivo che sfugge alla conoscenza e al controllo dell’operaio.

L’operaio, dunque, all’interno del sistema produttivo capitalistico “si aliena perché aliena il meglio di sé: quella progettualità che, come dicevamo, distingue l’uomo dall’animale”⁸⁵⁷.

La conseguenza di tale relazione produttiva, basata sulla “finzione giuridica di un contratto di lavoro che fa apparire libera la scelta economicamente necessitata”⁸⁵⁸, è che il prodotto del lavoro si erge di fronte al lavoratore come una potenza indipendente e “quanto più l’operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea di fronte, e tanto più povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno egli si possiede”⁸⁵⁹.

Quest’ultima affermazione di Marx richiama quanto detto da Feuerbach a proposito dell’alienazione religiosa e cioè che “per arricchire Dio, l’uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l’uomo deve essere nulla”⁸⁶⁰. Marx, dunque, fa propria l’intuizione feuerbachiana della religione come prodotto dell’uomo, ma la riconduce al suo fondamento “mondano”, individuando l’origine dell’inversione tra soggetto e predicato, tipica dell’alienazione religiosa, nei concreti rapporti sociali che dominano nel sistema capitalistico moderno, in cui

⁸⁵⁶ Marx K., *Lavoro salariato e capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1971, p. 32.

⁸⁵⁷ Broccoli A., *Marxismo e educazione*, cit., p. 72.

⁸⁵⁸ Fusaro D., *Il futuro è nostro*, cit., p. 381.

⁸⁵⁹ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 298.

⁸⁶⁰ Feuerbach L., *L’essenza del cristianesimo*, cit., p. 47.

l'uomo scade a predicato del proprio predicato. "L'oggettivazione dell'io – nota Fusaro - si capovolge in estraneazione, in processo di autonomizzazione dell'oggetto rispetto al soggetto, in mutamento del non-io in forza indipendente che determina e sottomette l'io"⁸⁶¹. Ma l'estraneazione del lavoratore non si determina solo in relazione al prodotto della sua attività e si estende alla stessa attività produttiva. "Abbiamo finora considerato l'alienazione, l'espropriazione dell'operaio solo secondo un lato: quello del suo rapporto coi prodotti del suo lavoro. Ma l'alienazione – spiega Marx - non si mostra solo nel risultato, bensì anche nell'atto della produzione, dentro la stessa attività producente (...) Il prodotto non è che il riepilogo dell'attività della produzione. Se, dunque, il prodotto del lavoro è la espropriazione, la stessa produzione deve essere espropriazione in atto, o espropriazione dell'attività, o attività di espropriazione. Nell'alienazione dell'oggetto del lavoro si riassume soltanto l'alienazione, l'espropriazione, che avviene nell'attività stessa del lavoro"⁸⁶². La duplice conseguenza di tale sovvertimento all'interno della relazione uomo-natura (prodotto) e uomo-lavoro (attività libera e consapevole) è che il lavoratore si estrania non solo da se stesso e dal suo genere, ma anche dagli altri uomini. Riguardo al primo punto, è necessario precisare che, per Marx, il carattere distintivo e specifico di una "specie" risiede nella sua attività vitale e produttiva e, come abbiamo visto, il tratto distintivo della specie umana è l'attività libera e consapevole. All'interno del sistema di produzione capitalistico, però, la vita generica, cioè il lavoro, non è più una manifestazione essenziale dell'uomo, non è più libero e consapevole sviluppo delle proprie potenzialità teorico-pratiche, non più soddisfazione di un bisogno interiore, ma viene degradato a semplice mezzo per soddisfare dei bisogni esterni ad esso, riconducendo, così, l'esistenza umana al piano della bestialità, alla pura e semplice sopravvivenza e alla soddisfazione dei bisogni primari⁸⁶³. "Gli individui – osserva opportunamente Rossi - sono estraniati per una forma di violenza esercitata contro di loro, che non riguarda altro se non le loro forze produttive; ma questa forma di estraniamento economica, nondimeno, non toglie loro meno che la totalità delle loro forze umane: l'individuo economicamente asservito, è integralmente, quindi eticamente estraniato, disumanizzato"⁸⁶⁴.

Il lavoro alienato, infine, produce un'ulteriore aberrante conseguenza, perché, estraniandosi dalla sua vita generica e dalla sua umanità, il lavoratore si estrania dagli altri uomini e dalla

⁸⁶¹ Fusaro D., *Il futuro è nostro*, cit., p. 379.

⁸⁶² Marx K., *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 300.

⁸⁶³ "Il risultato è che l'uomo (il lavoratore) si sente ormai libero soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al più nell'aver una casa, nella sua cura corporale ecc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale". *Ivi*, p. 301.

⁸⁶⁴ Rossi M., *La genesi del materialismo storico*, cit., p. 44.

stessa comunità umana. Questo perché, all'interno della società borghese si realizza una particolare connessione sociale che, da un lato obbliga le persone ad una reciproca e "particolare" dipendenza, mentre dall'altro li rende indifferenti gli uni con gli altri, quando non esplicitamente ed apertamente ostili. A differenza del sistema feudale, infatti, in cui i rapporti sociali erano determinati da una generale ed esplicita dipendenza, nella società capitalista i legami di dipendenza personale "formalmente" svaniscono, nel senso che le persone possono entrare in relazione fra di loro e scambiare in un clima di "apparente libertà". A ben guardare, però, quella che appare come libertà e indipendenza non è altro che una nuova e velata forma di dipendenza, una dipendenza mediata dallo scambio e dal mercato. Così, se nel sistema feudale gli uomini dipendevano direttamente gli uni dagli altri, nel sistema capitalista dipendono dallo scambio delle merci e dalle sue leggi. Il rapporto mediato dal valore di scambio e dal denaro fa sì che "la relazione sociale tra le persone" si trasformi "in rapporto sociale tra cose, la capacità personale, in una capacità delle cose"⁸⁶⁵ e, così, ad una disumana sudditanza verso altre persone (su cui si reggeva il sistema feudale) subentra, nel sistema capitalista, una sudditanza verso le cose, che è, forse, ancor più disumana e spietata, perché anonima e impersonale.

Se consideriamo, come indicato da Marx, "il fatto economico attuale", ossia la situazione del lavoratore salariato all'interno del sistema di produzione capitalista, l'alienazione corrisponde alla condizione infelice del lavoratore, determinata dagli effetti brutali e degradanti che tale sistema produce sulla sua vita personale e sociale.

Ad un più generale livello d'analisi, invece, tale fenomeno corrisponde a quel rovesciamento tra *mezzi* e *fini*, che rende le persone funzionali all'economia e non, invece, come sarebbe corretto fosse, l'economia (cioè, la produzione) funzionale alle persone e ai suoi bisogni. L'alienazione, cioè, si identifica con quella "distorsione della razionalità della prassi che prevede la subordinazione del produrre (mezzo) al fruire (fine), mentre in una logica di mercato il produrre diventa lo scopo a cui il fruire resta subordinato. Alienazione allora è il capovolgimento dei mezzi in fini, è l'autonomizzarsi dei mezzi dai fini a cui erano subordinati. Non più la natura come referente della prassi umana, ma il mercato; non più il bisogno come fine dell'attività lavorativa, ma il prodotto e la sua scambiabilità in vista della sempre maggior acquisizione del denaro"⁸⁶⁶. Qui assistiamo al primo grande capovolgimento del mezzo in fine. Il denaro, che è mezzo per produrre beni e soddisfare bisogni, diventa il fine in vista del quale si producono beni e, solo se la cosa concorre a questo scopo, si soddisfano

⁸⁶⁵ Marx K., *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, I, cit., p. 98.

⁸⁶⁶ Galimberti U., *Psiche e techne*, cit., p. 325.

bisogni”⁸⁶⁷. Diversamente da quel che ci si potrebbe attendere, però, nel contesto di produzione capitalistica, gli effetti disumanizzanti dell’alienazione non riguardano soltanto la classe lavoratrice, ma investono anche la classe capitalistica, deformando le relazioni interpersonali e mettendo a rischio la stessa tenuta sociale. “L’immoralità, la mostruosità, l’ilotismo – nota Manacorda - sono, insieme, degli operai e dei capitalisti, e se un’inumana potenza domina l’operaio, ciò vale anche per il capitalista. Chi gode della ricchezza, infatti, si realizza come essere effimero, irreali, languido, un essere sacrificato e nullo, che considera la realizzazione umana come realizzazione del suo disordine, del suo capriccio, delle sue idee arbitrarie e bislacche”⁸⁶⁸. Un tale sistema, quindi, basato sulla monopolizzazione dei mezzi di produzione da parte di un determinato gruppo di persone (borghesia) e che “permette a questo di imporre la sua volontà agli altri (proletariato) e di costringerli a svolgere compiti estranei alle loro necessità”⁸⁶⁹, determina la distruzione dell’unità sociale e “deforma” la vita di entrambe le classi. Al riguardo, però, è opportuno precisare, con le parole di Heller, “che i capitalisti possono convivere con l’alienazione, mentre i lavoratori si sentono miserabili”⁸⁷⁰. Ed è proprio questo il motivo per cui, per Marx come per Banfi, l’unica possibilità di uscire dalla crisi e dalle contraddizioni di tale sistema risiede nell’affermazione della classe lavoratrice. La borghesia, infatti, schiava del suo privilegio e del suo egoismo di classe, si sottrae alle sue responsabilità storico-sociali ed etiche e si rifugia in uno sterile individualismo e nell’astrattezza di vuoti valori ideali. “Solo la classe lavoratrice – puntualizza Banfi - da cui l’alienazione è radicalmente sofferta, senza possibilità di rifugio, è in grado d’aver chiara coscienza della problematica storica in cui vive ed è in grado di agire in essa come forza risolutrice della contraddizione sociale. La coscienza di classe è per ciò una sola cosa con la lotta di classe, e questa con la funzione universale storica della classe operaia, come costruttrice di un mondo in cui l’uomo ritrovi la pienezza della sua realtà umana, la concretezza dei suoi valori, un mondo insomma non di alienazione, ma di integrazione”⁸⁷¹.

Il proletariato, infatti, a differenza della borghesia che tende ad imporre il suo dominio di classe e ad “eternizzare” se stessa e il suo sistema sociale, contiene in sé il principio del suo stesso superamento. L’obiettivo del proletariato e della sua lotta di classe, cioè, non è perpetuare il suo dominio in quanto classe, così come aveva fatto la borghesia, ma, attraverso la sua affermazione politico-sociale, realizzare una società in cui siano soppresse

⁸⁶⁷ Galimberti U., *Psiche e techne*, cit., p. 325.

⁸⁶⁸ Manacorda M. A., *Marx e l’educazione*, cit., p. 232.

⁸⁶⁹ Berlin I., *Karl Marx*, cit., pp.142-143.

⁸⁷⁰ Heller A., *Marx e la liberazione dell’umanità*, cit., p. 3.

⁸⁷¹ Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., pp. 341-342.

le differenze di classe e, con esse, le stesse classi. La classe operaia, quindi, è chiamata a farsi carico non solo dell'emancipazione dei membri della sua classe, ma dell'intera società.

La sua lotta, come ricorda Banfi

non si volge solo alla rivendicazione dei suoi diritti di classe, ma riguarda – come già avvenne nei secoli precedenti per la borghesia, ma più radicalmente – la trasformazione dell'intero corpo sociale (...) La lotta della classe operaia per le proprie rivendicazioni, per l'eliminazione dello sfruttamento che il capitalismo le impone, considerata nella sua realtà strutturale e storica, è lotta per il rinnovamento radicale e storicamente coerente della società, dei suoi fondamenti economici, dei suoi rapporti fra individuo e collettività, dell'equilibrio dei suoi organi e dei suoi tessuti interiori, dei suoi istituti etici e politici, e finalmente dell'indirizzo della sua cultura, della sua sintesi dinamica⁸⁷².

Se nel sistema capitalistico, come detto, l'alienazione riguarda e coinvolge tutte le persone, pur se con diverse accentuazioni e differenti gradi di sopportabilità, il momento dell'emancipazione non potrà che riguardare l'umanità intera e non solo i membri di una singola classe.

“Marx – scrive Heller - non ha detto che il proletariato, liberando se stesso, libererà tutti gli oppressi e tutti gli sfruttati, ma che libererà tutta l'umanità. L'umanità, tuttavia, comprende sia gli oppressori che gli oppressi, gli sfruttatori che gli sfruttati. La liberazione dell'umanità è quindi equivalente alla liberazione di entrambi. Il proletariato libera gli oppressi dalla condizione di essere oppressi e gli oppressori dalla condizione di opprimere. Se l'oppressore ha bisogno di essere liberato, questo significa che anche l'oppressore nella condizione attuale non è libero”⁸⁷³.

⁸⁷² Banfi A., *Saggi sul marxismo*, cit., p. 47.

⁸⁷³ Heller A., *Marx e la liberazione dell'umanità*, cit., p. 2.

Le sfide del tempo. Libertà, autenticità e progettazione esistenziale.

Scriveva Jacques Derrida, nel suo *Spettri di Marx*:

Che lo vogliamo, lo sappiamo oppure no, tutti gli uomini, su tutta la terra, sono oggi in una certa misura eredi di Marx e del marxismo (...) E che lo vogliamo o no, qualunque coscienza ne abbiamo, non possiamo non esserne gli eredi. Non c'è eredità senza appello alla responsabilità. Un'eredità è sempre la riaffermazione di un debito, ma una riaffermazione critica, selettiva e filtrante⁸⁷⁴.

Secondo il filosofo francese, nonostante Marx sia stato più volte messo da parte, quando non esplicitamente rinnegato, i suoi spettri riemergono continuamente dall'oblio a cui li si vorrebbe riconsegnare. E ogni volta che ritornano, come sempre, spaventano chi non ha nessuna voglia né interesse a rimettere in questione il mondo così com'è. Ma ritornano anche per restituire speranza a chi, al contrario, con ostinazione continua a pensare che la vita possa offrirci di più e di meglio di ciò che abbiamo. È questa una delle sue tante eredità, che viene fuori ogni qual volta ci rifiutiamo di assumere il presente come qualcosa di imm modificabile e intrascendibile, quando ci dotiamo di uno sguardo prospettico e non rinunciamo all'idea che un altro mondo, migliore di quello attuale, sia ancora possibile. Ma ogni eredità non va semplicemente riconosciuta né, tantomeno, accolta in maniera dogmatica e precettistica, ma bisogna farsene carico e sentirsene responsabili, e questo implica che occorre filtrarla attraverso la ragione del proprio tempo e metabolizzarla, rigenerandola e rigenerandosi allo stesso tempo: in una parola, occorre ri-attualizzarla. Se questo vale per qualsiasi forma di eredità, a maggior ragione vale per il pensiero di Marx. Ed è lo stesso Marx, in qualche modo, a ricordarcelo o, meglio, è parte integrante del suo stesso pensiero. Secondo la sua concezione materialistica della storia, infatti, le idee e le teorie sono sempre legate al concreto contesto storico-sociale in cui vengono elaborate e sarebbe quantomeno curioso, se non sospetto, pensare che proprio la sua teoria facesse eccezione. Coerentemente con tale impostazione, quindi, lo stesso pensiero marxiano è storicamente determinato e, come tale, richiede di essere costantemente ri-aggiornato. Solo così, infatti, la sua eredità può continuare ad essere produttiva.

Sulla scia della riflessione fin qui portata avanti, la filosofa tedesca Rahel Jaeggi rilegge il concetto marxiano di alienazione, rivitalizzandolo ed estendendone la sua portata euristico-metodologica. L'operazione teorica condotta dalla studiosa tedesca, definibile come "appropriazione trasformante", imprime al concetto di alienazione, e alla stessa critica dell'alienazione, una chiara e decisa curvatura formale, de-sostanzializzandolo e trasformandolo in uno strumento diagnostico e metodologico-procedurale.

⁸⁷⁴ Derrida J., *Spettri di Marx: stato del debito, lavoro del lutto e nuova internazionale*, cit., pp. 117-118.

La ri-attualizzazione operata da Jaeggi consente di superare due questioni con cui le teorie dell'alienazione hanno dovuto fare i conti. Da un lato l'essenzialismo, che presupponendo l'esistenza di un'essenza umana già data, e per sempre data, riconduce i fenomeni alienanti ad una frattura tra l'essenza e l'esistenza, che non è in grado di corrisponderle. Il superamento dell'alienazione, quindi, consisterebbe nel reintegrare e ricondurre la propria esistenza alla sua essenza sostanziale, realizzando così un'armonica e definitiva identificazione tra l'essere (cioè l'esistenza concreta e reale che le persone conducono) e il dover essere (cioè l'essenza stessa della persona).

Il limite problematico di una tale visione sostanzialistica dell'esistenza umana è proprio il concetto di essenza umana. In che cosa consiste, infatti, tale essenza? Inoltre, l'essenza umana è qualcosa di individuale, cioè è specifica per ogni singola persona o, al contrario, è comune a tutti gli esseri umani? Se l'essenza fosse individuale, ognuno di noi dovrebbe prima di tutto scoprire di cosa si tratta e, conseguentemente, impostare la propria vita su quello stampo originario, correndo il rischio di passare la propria vita a scoprire chi dovremmo essere. Se l'essenza fosse una questione personale, inoltre, ci troveremmo nel paradosso, sul piano etico e sociale, di dover riconoscere come legittimo qualsiasi comportamento e/o azione che corrispondesse a una "presunta essenza" personale. Quindi non avremmo argomenti "legittimi" per condannare chi come Hitler, per esempio, ha sterminato milioni di persone. Il Führer, infatti, potrebbe tranquillamente e in maniera legittima ribattere che la sua essenza specifica e personale è proprio quella di ammazzare gli ebrei. Quindi, a stabilire la legittimità delle sue azioni sarebbe lui stesso, trasformando la *libertà* in un *libero arbitrio*, che escluderebbe qualsiasi tipo di responsabilità. Se, invece, l'essenza fosse comune a tutte le persone, correremmo il rischio di condurre la nostra vita alla stregua di chi cerca di far corrispondere e conformare la propria vita ad un modello sociale pre-definito e pre-determinato. Ma a chi spetterebbe questo compito? Chi avrebbe la legittimità di stabilire cosa una persona è e dovrebbe essere? In tal caso, ancora una volta, ad essere messe in discussione sarebbero la nostra libertà personale di poter decidere come vorremmo vivere e la responsabilità connessa alle scelte da noi compiute. Da queste brevi riflessioni, emerge chiaramente come il concetto di essenza, dalla forte connotazione metafisica, non può che condurre ad un vicolo cieco. Non ci consentirebbe di condurre una vita migliore, né più autentica ma, anzi, ci costringerebbe a fare della nostra esistenza reale una semplice "replica" di questa supposta essenza.

Il secondo nodo critico, che la concezione "formalistica" di alienazione proposta da Jaeggi consente di superare, è l'ideale di vita buona e/o di società del bene assoluto definiti in

termini oggettivistici. Dalla sua visione, infatti, viene esclusa qualsiasi visione “teleologica” dell’esistenza, che presuppone l’esistenza di un obiettivo finale e definitivo da raggiungere: una vita/società definitivamente pacificata e conciliata con se stessa, priva di qualsiasi tipo di conflittualità, ma che escluderebbe qualsiasi possibilità di sviluppo. Nessun paradiso perduto, quindi, e nemmeno un regno dei cieli da conquistare. L’impostazione di Jaeggi, in questo decisamente affine al criticismo di Banfi e al problematicismo pedagogico, non introduce né un termine *a quo* (cioè un supposto stato originario) né un termine *ad quem* (una destinazione finale e/o ipotetico regno del bene assoluto). Diversamente detto, il suo approccio, così come quello di Banfi e Bertin (ma anche quello di Marx), respinge tanto l’idea che ci sia un punto di partenza (ossia un principio o una causa prima), quanto un punto d’arrivo (ossia un fine ultimo da perseguire).

Come osserva Fazio, per Jaeggi la persona è segnata da un’originaria indeterminatezza e “per questo rimessa al compito di definirsi e di determinarsi, in un processo aperto e dagli esiti non prevedibili⁸⁷⁵”. La soggettività umana e l’identità personale, quindi, non sono qualcosa di stabile e definitivo, ma una specie di *work in progress*, ovvero un definirsi infinito e sempre in fieri. La personalità, cioè, è un campo aperto e problematico, un continuo trascendere se stessa, un tentativo “sperimentale” di appropriarsi e dare forma ai propri desideri e ai propri interessi: un tentativo che può avere successo, ma che può anche fallire. Secondo l’autrice tedesca, la soggettività umana e l’identità personale hanno carattere fluido e dinamico, sono cioè “sempre «*selves in the making*»⁸⁷⁶. Ciò vuol dire che l’essere umano non ha un’essenza già data, ma deve “costituire e realizzare se stesso”⁸⁷⁷, dandosi una forma, attraverso la relazione pratica che è chiamato a instaurare con il mondo e con gli altri, “in un processo nel quale trasforma e ritrasforma ripetutamente se stesso”. Come ci ricorda Hegel, infatti, “Un individuo non può comprendere ciò che è fino a quando non ha fatto di sé una realtà attraverso l’azione”⁸⁷⁸. Per dirla con Marx, è nella concreta prassi sociale, ovvero attraverso le relazioni che instaura con gli altri e con il mondo, che le persone possono comprendersi e darsi una forma (personalità). “L’essenza umana – scrive Marx – non è qualcosa di astratto che sia immanente all’individuo singolo. Nella sua realtà essa è l’insieme dei rapporti sociali”⁸⁷⁹. Sebbene in tale passaggio Marx usi il termine essenza, la sua posizione è scevra da ogni forma di essenzialismo e non rimanda a un sé precedente

⁸⁷⁵ Una trasformazione che, per quanto condizionata, non è mai necessitata. Una trasformazione che si apre, perciò, all’imprevisto e all’imprevedibile (Cfr. Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l’esistenza*, cit.)

⁸⁷⁶ Se stessi in formazione. Jaeggi R., *Alienazione*, cit. p. 245.

⁸⁷⁷ *Ibidem*

⁸⁷⁸ Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, p. 297.

⁸⁷⁹ Marx K., *Tesi su Feuerbach*, cit., p. 84.

e predefinito. Nell'usare tale termine, infatti, egli non fa alcun riferimento all'essenza come a qualcosa di già dato, ma come a qualcosa "da farsi", a una processualità storica, che prende forma e si definisce attraverso l'attività pratica e sensibile, che egli intrattiene con il mondo e con i concreti processi storico-sociali. "Dal punto di vista marxista – osserva Eletti – la persona «è ciò che fa», ovvero ciò che realmente è nella sua relazione attiva con uomini e cose"⁸⁸⁰. Allo stesso modo, Jaeggi osserva che la persona "si costituisce nelle e attraverso le relazioni che ha con altro e «con gli altri», e non «è» al di fuori di queste relazioni. Anche quando si isola, lo fa sempre muovendo da tali relazioni"⁸⁸¹. La socialità e la relazionalità sono a tal punto costitutive dell'essere umano, come suggerisce Marx, che egli "può isolarsi solo all'interno della società", rigettando, così, le cosiddette robinsonate (così le chiama Marx) tipiche del pensiero economico, ovvero l'idea secondo cui l'uomo possa esistere al di fuori della società. "Ciò che costituisce l'essere umano come tale – continua Jaeggi, richiamando Marx - è il fatto che, a differenza dell'animale è capace di dare forma a se stesso e al suo mondo in modo consapevole e attraverso la cooperazione sociale e che non solo egli «realizza» se stesso in questo processo ma anche «produce se stesso», nel senso molto concreto che le sue capacità, i suoi sensi e i suoi bisogni si sviluppano nella misura in cui egli si rapporta al mondo, lavorando e dandogli forma"⁸⁸².

Secondo Jaeggi, quindi, l'identità personale è fondamentalmente relazionale e fluida, soggetta ad un continuo e attivo processo di ridefinizione, in cui formazione e trasformazione tendono, *in re*, a coincidere. Detto altrimenti, l'identità personale non può esistere al di là delle relazioni che l'individuo instaura con gli altri e con il mondo e, in secondo luogo, non è qualcosa di fisso e predefinito, cioè qualcosa che ci appartiene già da sempre e per sempre. L'identità personale non può essere intesa, come osserva Bertin, come "una realtà autosufficiente e coerente da cui si possa partire per costruire validi rapporti interpersonali", ma deve essere considerata come "un'idea (regolativa) che non può essere cristallizzata nell'ambito ristretto dell'esperienza del singolo, pena la frammentazione e la dissoluzione di questa in comportamenti nevrotici"⁸⁸³.

Una tale concezione, però, ovviamente pone in questione il tema dell'*unità* e della *continuità*, elementi centrali per poter parlare, a rigore, di identità personale. La *quaestio*, dunque, è come sia possibile garantire *unità* e *continuità* all'identità personale, se questa è in continua trasformazione; ovvero come posso continuare ad essere me stesso, se la mia vita cambia

⁸⁸⁰ Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, cit., p. 107.

⁸⁸¹ Jaeggi R., *Alienazione*, cit. p. 245.

⁸⁸² *Ivi*, pp. 51-52.

⁸⁸³ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l'esistenza*, cit., p. 63.

continuamente e sono, ogni volta, diverso? Secondo Jaeggi, l'identità personale è un processo di costruzione e ri-costruzione continua altamente problematico, che non prevede né tappe prestabilite né un traguardo finale in vista.

Essa non può essere intesa come un' *unità* priva di conflitti e ambivalenze, men che meno come un rimanere *identici a se stessi*. La posizione di Jaeggi richiama, ancora una volta, la concezione problematicista della personalità umana. Come osserva Bertin, infatti, "il «sii te stesso» - forse più suggestivo dal punto di vista delle teorie della «creazione», ma equivoco per il suo presupposto essenzialistico – è sostituito dall'imperativo «costruisci te stesso» di netto carattere problematicista ed esistenzialista"⁸⁸⁴. L'identità personale, perciò, è proprio "ciò che si mantiene nel bilanciamento di ambivalenze interne o di conflitti (causati esternamente) e mantenendo una continuità all'interno di legami che cambiano"⁸⁸⁵. Del resto, su questa stessa linea interpretativa si era posto anche la riflessione di Antonio Banfi. Come osserva Pieretti⁸⁸⁶, per Banfi la persona "non è l'espressione di una sostanza, ma di una realtà che si fa tale costruendosi mediante un processo inesauribile, infinito, di creazione. La sua unità, perciò, «non è nulla di dato, di presupposto all'attività del suo spirito, ma è la idealità della sua autocoscienza, sovrastante a tutte le dispersioni e a tutti i conflitti realizzatisi nella continuità della sua vita»⁸⁸⁷. Nella concezione banfiana della persona, infatti, la problematicità «è la realtà stessa della persona e, teoreticamente, è la sua verità»⁸⁸⁸, cosicché, continua Banfi, l'esistenza «piuttosto che un essere» si presenta come «una continua ricerca di essere»⁸⁸⁹, come un inesauribile costruirsi. Alla luce di quanto detto, perciò, appare evidente come per Banfi l'io, l'identità personale abbiano natura ideale e trascendentale e che "in questo continuo divenire altro da sé la persona (...) non perviene mai ad una risoluzione definitiva: si attua come processo infinito"⁸⁹⁰.

La concezione dell'identità come una struttura stabile e inamovibile, fissa e definitiva, da cui far discendere e a cui ricondurre ogni scelta e ogni valutazione, potrebbe però, a prima vista, essere considerata come garanzia di coerenza. Questo, per certi versi, è vero. Bisogna, però, chiarire che cosa si debba intendere per coerenza. Come osserva Jaeggi, richiamando le riflessioni di Richard Sennett⁸⁹¹, "La ricerca di una coerenza troppo forte, che non si lasci confondere da niente di contrario è (...) problematica tanto quanto un'eccessiva

⁸⁸⁴ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l'esistenza*, cit., p. 114.

⁸⁸⁵ Jaeggi R., *Alienazione*, cit. p. 258.

⁸⁸⁶ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., p. 32.

⁸⁸⁷ Banfi A., *La filosofia e la vita spirituale*, cit., p. 112.

⁸⁸⁸ Banfi A., *La persona. Il problema e la sua attualità*, a cura di L. Sichirollo, Urbino, Quattro Venti, 1980, p. 95.

⁸⁸⁹ Banfi A., *La persona. Il problema e la sua attualità*, cit., p. 99.

⁸⁹⁰ Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, cit., p. 51.

⁸⁹¹ Cfr. Sennett R., *The Use of Disorder-Personal Identity and City Life*, New York/London, 1970, p. 9.

discontinuità (...) Una concezione di sé adeguata deve in questo senso essere aperta nei confronti dei suoi risultati e delle sue esperienze, mentre una inadeguata non lo è”⁸⁹². Secondo Sennett, infatti, la ricerca di una coerenza intransigente e radicale non garantisce una vita adeguata e soddisfacente, ma anzi, al contrario, può innescare dei veri e propri effetti alienanti e patologici. Definita dallo studioso americano come patologia dell’“identità purificata”, la ricerca di un’esasperata coerenza ci spinge in maniera ossessiva e frustrante a far corrispondere la nostra esistenza all’immagine che di essa ne abbiamo, portando ad escludere, così, parti di sé che non sono integrabili con essa. Ciò determina, inoltre, un eccessivo irrigidimento e un processo di *adaequatio*, che tende a ricondurre e ad imprigionare la propria realtà esistenziale (una ricchezza problematica) all’interno di modelli predefiniti, non consentendoci di disporre pienamente di noi stessi. È fuor di dubbio che ognuno di noi ha una concezione di sé, ossia un modello più o meno definito di chi siamo, di quali siano i nostri valori e i nostri sistemi di riferimento. Tali schemi e/o modelli sono strumenti utili e indispensabili per interpretare la complessità della nostra realtà esistenziale, ma hanno sempre una funzione regolativa. Perciò, quando la realtà fuoriesce da questi schemi è opportuno ridefinire gli schemi, senza cedere alla tentazione di costringere la realtà all’interno degli schemi stessi. È opportuno, cioè, riconoscere che la mappa è solo uno strumento per conoscere il territorio, ma che il territorio non è in alcun modo riducibile alla mappa. Il territorio, ovvero la conoscenza di se stessi, in questo senso, è il nostro fine e la mappa solo uno strumento, utile ma pur sempre e solo uno strumento e quindi, come tale, inutile se non controproducente se non ci permette di raggiungere il nostro fine.

La logica degli schemi e delle mappe è simile al procedere della ragione dogmatica, che tende ad imbrigliare la complessità del reale in vuote formule astratte, in un sistema coerente, ma rigido, povero e inadeguato. La ragione critica, al contrario, non mira a costruire alcun sistema stabile e definitivo ma, sotto l’incendio della realtà e dei suoi “urti”, procede ad una sistematica e incessante ridefinizione dei modelli, cercando di estendere e integrare i territori del reale. Se il procedere della ragione dogmatica mira a costringere e ad *imprigionare* la realtà, la ragione critica, al contrario, lavora per la sua *liberazione*.

L’autenticità di una persona, perciò, non passa attraverso la capacità/ostinazione di rimanere identici a se stessi, non è un atto di fedeltà nei confronti di cose, progetti e legami considerati fondamentali (o di una supposta essenza umana). Come osserva Peter Bieri⁸⁹³, l’autenticità (il continuare ad essere se stessi) passa attraverso la possibilità di fare della

⁸⁹² Jaeggi R., *Alienazione*, cit., pp. 196-197.

⁸⁹³ Bieri P., *Zeiterfahrung und Personalität*, in Burger H., *Zeit, Natur und Mensch*, Berlin, Arno Spitz, 1986. In Jaeggi R., *Alienazione*, cit.

nostra vita una “storia di appropriazione” di noi stessi, al di là delle trasformazioni e dei cambiamenti a cui andiamo incontro. Ovvero: essa è legata alla capacità di “integrare le rotture e le ambivalenze della propria biografia (inclusi anche i radicali mutamenti dei propri valori)”. Perciò, conclude Jaeggi, “io rimango fedele a me stesso non se rimango fedele ai progetti che una volta ho intrapreso, ma se riesco a integrare tanto il perseverare nei miei progetti quanto il loro abbandono in una narrazione di me stessa che sia dotata di senso”⁸⁹⁴. Questo, però, non deve farci perdere di vista il fatto che un’eccessiva discontinuità nella vita delle persone è altamente problematica. L’attuale sistema neoliberista o, come lo definisce Sennett, «capitalismo flessibile», dietro la retorica dell’uomo sempre pronto a re-inventare se stesso, in realtà produce una serie di conseguenze, come il senso costante di incertezza e l’ansia da fallimento, che sgretolano/erodono la percezione dell’*unità* e della *continuità* esistenziale e, al contempo, minacciano la stessa tenuta sociale. “Com’è possibile - si chiede Sennett – mantenere degli obiettivi a lungo termine in una società a breve termine? In che modo possono essere conservati dei rapporti sociali durevoli? Come può un essere umano sviluppare un’autonarrazione di identità e una storia della propria vita in una società composta di episodi e frammenti?”⁸⁹⁵. Il termine flessibilità, all’interno del sistema neoliberista, viene usato per aggirare le connotazioni negative legate all’exasperata ed esasperante precarietà lavorativa. Quella “*distruzione creatrice*” che, secondo Schumpeter, è il *modus operandi* del sistema capitalistico e della produzione delle merci, sembra caratterizzare ormai anche le forme di vita e le dinamiche identitarie. Tale espressione, però, come denuncia Bauman “sorvola, passandolo sotto silenzio, sul fatto che la creazione distrugge altre forme di vita e, incidentalmente, anche esseri umani”⁸⁹⁶. Il cambiamento, nella società neoliberista, non è il frutto di un “fisiologico processo di vita” e/o di una progettazione esistenziale, ma è indotto se non necessitato dalle esigenze del mercato e del profitto: un cambiamento subito, più che agito consapevolmente e volontariamente. La precarietà lavorativa, perciò, incide sulla percezione stessa che le persone/lavoratori hanno della loro vita, trasformando l’insicurezza lavorativa in precarietà esistenziale. Una tale situazione, quindi, non solo minaccia e tiene sotto scacco l’identità personale⁸⁹⁷, ma toglie il terreno sotto ai piedi a qualsiasi possibile progettazione esistenziale. Il senso di precarietà/vulnerabilità e la sensazione di non poter disporre delle condizioni della propria

⁸⁹⁴ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 252.

⁸⁹⁵ Sennett R., *L’uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 24.

⁸⁹⁶ Bauman Z., *Vita liquida*, cit., p. X.

⁸⁹⁷ Cfr. Bauman Z., *Vita liquida*, cit.

esistenza attivano, infatti, “rigidi meccanismi difensivi che inibiscono le sue possibilità di cambiamento”⁸⁹⁸.

Ritornando alla proposta teorica della filosofa tedesca, il concetto centrale della sua impostazione è quello di *appropriazione*, ovvero la capacità di partecipare attivamente e in maniera autonoma a qualcosa, facendolo diventare “proprio”, sia che si tratti della nostra vita, che del mondo circostante. “Rispetto al mero *imparare* alcuni contenuti – spiega Jaeggi -, il riferimento alla loro appropriazione sottolinea che qui non solo si assume qualcosa – passivamente – bensì si compenetra attivamente e si elabora autonomamente qualcosa. Rispetto alla mera *comprensione* (teorica) di una situazione la sua appropriazione significa – similmente al processo psicoanalitico dell’elaborazione – sapersi rapportare al conosciuto: che esso cioè è realmente e praticamente a disposizione in quanto *sapere*”⁸⁹⁹.

Questo significa che il concetto di appropriazione presuppone e determina sempre un processo di trasformazione, ovvero per appropriarsi realmente di qualcosa bisogna trasformarla e, al contempo, farsi trasformare.

“Il punto decisivo (determinante anche per Marx) di questo modello – continua Jaeggi - la conseguenza di questa struttura di compenetrazione e assimilazione, consiste nel fatto che l’appropriazione significa sempre una trasformazione di entrambe le parti. In un processo di appropriazione si trasformano entrambi, l’appropriato ma anche l’appropriante”. Così inteso, il concetto di appropriazione gioca un ruolo decisivo non solo per quanto riguarda le dinamiche esistenziali e sociali, ma può avere importanti risvolti anche dal punto di vista didattico-pedagogico. Appropriarsi di un contenuto, infatti, non significa semplicemente comprenderlo e men che meno impararlo a memoria, come spesso purtroppo si richiede agli alunni. Per appropriarsi realmente di un contenuto, è necessario che quel contenuto venga “assimilato”, trasformato e metabolizzato. Perciò, l’insegnante che chiede all’alunno (o semplicemente si aspetta da lui) di ripetere la lezione da lui fatta, così come lui l’ha fatta, non fa altro che impedire all’alunno di appropriarsi produttivamente di quel contenuto.

L’alternativa qui è, ancora una volta, tra la “testa piena” e la “testa ben fatta”, tra un apprendimento mnemonico e un apprendimento produttivo/significativo. “Non si smette mai di blaterare nei nostri orecchi, come si versa in un imbuto – scriveva Montaigne - e il nostro compito è soltanto ridire quello che ci è stato detto. Vorrei che egli correggesse questo punto e che fin dal principio, secondo le possibilità dell’animo che gli è affidato, cominciasse a metterlo alla prova, facendogli gustare le cose, sceglierle e discernere da solo (...) Non gli

⁸⁹⁸ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l’esistenza*, cit., p. 100.

⁸⁹⁹ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 80.

chieda conto soltanto delle parole della sua lezione, ma del senso e della sostanza, e giudichi del profitto che ne avrà tratto non dalle prove della sua memoria, ma da quelle della sua vita (...) Sapere a memoria non è sapere: è conservare ciò che si è dato in custodia alla propria memoria. Di quello che si sa direttamente se ne dispone, senza guardare al modello”⁹⁰⁰.

Come abbiamo visto, il processo di “appropriazione trasformante” determina un cambiamento, una trasformazione sia in chi si appropria di qualcosa, sia nella cosa di cui ci si appropria. Questo significa che un alunno, nell’appropriarsi di un contenuto, trasforma non solo se stesso ma anche il contenuto di cui si è appropriato. Detto altrimenti, quando un alunno si appropria realmente di qualcosa e la fa sua, questo determina in lui un cambiamento, gli consente, cioè, di sviluppare alcune sue potenzialità e/o di guardare diversamente alcune cose. In ogni caso, quell’alunno è diverso da com’era prima. Al contempo, un’appropriazione riuscita permette di allargare l’orizzonte semantico e interpretativo di quello stesso contenuto. Rende disponibile, cioè, una diversa significazione/interpretazione di quel fatto e/o di quel contenuto. All’interno di un tale quadro di riferimento, lo stesso concetto di formazione (*Bildung*) deve essere ripensato e collegato a quello di trasformazione (*Umbildung*), anzi si può sostenere in piena legittimità che il concetto di *Umbildung* rappresenti il nutrimento della *Bildung*, il suo orizzonte teorico ed operativo, tale per cui senza trasformazione non esiste alcuna autentica formazione.

La possibilità di appropriarsi di qualcosa, quindi, rimanda alla capacità, da parte del soggetto, di dare forma e tras-formare se stesso e l’oggetto di cui si appropria. Questo, però, al contempo vuol dire riconoscere l’esistenza di un materiale già dato e precedentemente definito, con cui dobbiamo fare i conti. Quando si parla di oggetti, in questo caso, non si fa riferimento ad oggetti materiali, rispetto ai quali sarebbe più corretto parlare di possesso, ma si allude alla complessa e variegata realtà storico-sociale e culturale (istituzioni, mentalità, costumi, etc.). La realtà storico-sociale, quindi, non è a nostra completa disposizione, tale per cui saremmo nella condizione di tras-formarla a nostro piacimento. Come ci ricorda Baldacci: “la realtà (...) sociale (e tale è la realtà educativa) costituisce la cristallizzazione della *praxis* storicamente precedente, è *prassi oggettivata*” e ciò significa che è “al tempo stesso modificabile ma resistente al cambiamento, nonché fonte di condizionamento per l’azione”⁹⁰¹. Il processo di appropriazione, quindi, si colloca in quello scarto e lungo quella linea di “tensione tra ciò che è già dato e ciò a cui si può dare forma,

⁹⁰⁰ Montaigne M., *Saggi*, cit., p. 200.

⁹⁰¹ Baldacci M., *La prassi educativa*, cit., p. 50.

tra l'assunzione di ciò che è dato e la creazione, tra la dipendenza e la sovranità del soggetto"⁹⁰². Quanto finora detto, ci permette di mettere a fuoco due questioni importanti non solo per la tematica dell'alienazione, ma anche per le ricadute che può avere in ambito pedagogico. Il primo punto è che la persona è sempre in qualche modo condizionata, ovvero la sua esistenza non è priva di presupposti, una sorta di *creatio ex nihilo* come vorrebbe "il mito romantico", ma prende "forma" all'interno di un determinato contesto storico-sociale e mediante una fitta rete di relazioni interpersonali, che esercitano su di lui un potere e un'azione condizionante. La seconda questione, invece, riguarda il fatto che questo potere condizionante, per quanto intenso e pervasivo, non è in grado di determinarci in maniera assoluta e necessitante. Questo significa che esistono dei margini, delle possibilità di azione e di scelta di cui l'individuo può disporre e che gli consentono, nonostante i condizionamenti, di poter *progettare* e condurre la propria vita in maniera autonoma e all'insegna dell'autenticità.

Come osserva Bertin:

Compito fondamentale della progettazione è (...) far sì che il complesso di condizionamenti che gravano sull'esistenza personale (...) non abbiano un tale peso per cui essa risulti un semplice prodotto di tali condizionamenti. La progettazione deve contribuire a mantenere spazio, e ad allargarlo, ad un processo di autoformazione che riesca a controllare le influenze svariate di cui si è detto, ed anzi ad avere la meglio su di esse, in una prospettiva (etica) per cui il «non confondersi con gli altri» significa costruire se stesso non contro gli altri, né separatamente da essi e senza il loro apporto, ma *insieme* agli altri. In ciò il «sii te stesso» - forse più suggestivo dal punto di vista delle teorie della «creazione», ma equivoco per il suo presupposto essenzialistico – è sostituito dall'imperativo «costruisci te stesso» di netto carattere problematicista ed esistenzialista⁹⁰³.

Il concetto di appropriazione, quindi, nella visione di Jaeggi, rappresenta il discrimine metodologico tra una vita non-alienata (autonoma e autentica) e una vita alienata. L'autrice definisce l'alienazione come "il *danneggiamento di processi di appropriazione* (o come *prassi di appropriazione deficitaria*)"⁹⁰⁴, ovvero come l'impossibilità di appropriarsi della propria vita e del mondo; specularmente, perciò, il superamento dell'alienazione si configura come un processo di appropriazione riuscita, ovvero come la possibilità/capacità di riconoscersi nella vita che si conduce, nelle cose che si fanno e nel mondo in cui si vive. Così definito, in termini formali/metodologici e non sostanziali, il concetto di alienazione acquisisce il massimo di apertura possibile, dotandosi di una dinamicità e flessibilità teorica, che gli consentono di porsi come efficace strumento diagnostico di quella variegata fenomenologia della "vita offesa" a cui faceva riferimento Adorno. Inoltre, un tale dispositivo teorico, in quanto struttura puramente formale, è dotata di universalità metodologica, che gli

⁹⁰² Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 82.

⁹⁰³ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l'esistenza*, cit., p. 114.

⁹⁰⁴ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 78.

consente di estendere la propria capacità analitico-diagnostica alle più svariate situazioni personali e sociali.

Come spiega Jaeggi:

In contrasto con una definizione sostanzialistica di ciò da cui si è alienati nelle relazioni di alienazione, è il carattere di questa relazione che va esaminato: ciò che il concetto di alienazione ci permette di diagnosticare sono le varie forme di disturbo dei rapporti di appropriazione. Questi rapporti di appropriazione devono essere concepiti come rapporti produttivi e come processi aperti, in cui l'appropriazione ha sempre questi due significati: integrazione e trasformazione di ciò che è dato. L'alienazione è il disconoscimento e la tacitazione di questo movimento di appropriazione⁹⁰⁵.

Una vita non alienata, quindi, secondo Jaeggi non è legata alla realizzazione di determinati e predefiniti valori, non presuppone, cioè, alcun contenuto ontologico, assiologico od esistenziale privilegiato, ma si definisce attraverso la modalità con cui ognuno conduce (o meno) la propria vita. “Il criterio così ottenuto – continua Jaeggi - è in primo luogo *formale*, si tratta del *come* e non del *cosa* si vuole, cioè io non devo volere qualcosa di determinato ma devo poter volere in modo libero e autonomo ciò che voglio”⁹⁰⁶. Una tale impostazione, inoltre, consente di evitare qualsiasi forma di paternalismo, rispettando l’“autonomia e quindi la sovranità interpretativa degli interessati»” (il loro diritto ad autodeterminarsi), che possono, in un certo senso, auto-diagnosticare le proprie condizioni di vita e, al contempo, di non dover ricorrere a un’“immagine normativa dell’essere umano determinata e non fondabile»”⁹⁰⁷.

Così inteso, il concetto di alienazione presenta delle profonde assonanze con il concetto di esperienza, elaborato dal razionalismo critico e fatto proprio dal problematicismo pedagogico. La loro caratterizzazione in termini “*formali*” e non “*sostanziali*” e la loro attenzione non al “*cosa*” ma al “*come*” dei processi conoscitivi, esistenziali e storico-sociali (quindi anche pedagogici), ne fa dei dispositivi dalle ampie potenzialità euristico-metodologiche, che gli consente di estendere il proprio campo d’indagine a tutti i possibili rapporti tra io e mondo, tra soggetto e oggetto.

L’impostazione di Jaeggi, inoltre, definendo l’emancipazione come un processo di appropriazione riuscita di se stessi e del mondo, da intendersi come “integrazione e trasformazione di ciò che è dato”⁹⁰⁸, richiama l’impegno critico della ragione e la sua istanza integrativa.

Alla base della conoscenza, così come della vita, infatti, viene posta quella relazione dialettica e sempre in fieri tra soggetto e oggetto, tra io e mondo. Come il processo

⁹⁰⁵ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 35.

⁹⁰⁶ *Ivi*, p. 75.

⁹⁰⁷ *Ivi*, p. 74. Cfr. Tugendhat E., *Etica antica e moderna*, in *Problemi di etica*, Torino, Einaudi, 1987, pp. 22-41.

⁹⁰⁸ Fazio G., *Introduzione a Jaeggi R., Alienazione*, cit., p. 15.

conoscitivo è l'integrazione costante e mai finita delle parzialità esperienziali, il cui obiettivo è estendere e approfondire il campo stesso dell'esperienza, così il processo di emancipazione mira ad un'appropriazione produttiva e "trasformante" di se stessi, attraverso l'integrazione di diverse parti della personalità, con l'obiettivo di estendere e approfondire la padronanza di se stessi. Che vuol dire conoscere e appropriarsi di parti di sé finora sconosciute e approfondire la conoscenza di quelle parti di sé già a disposizione. Al pari di Marx, anche per Jaeggi l'alienazione non è né una condizione costitutiva e inevitabile della vita umana e, come tale insopprimibile (post-strutturalismo), né destinata teleologicamente ad essere superata (hegelismo), ma rappresenta una situazione deformata e deformante, che può essere sì superata, ma senza che vi sia alcuna necessità che la garantisca. Di fronte alle pressioni alienanti della società contemporanea, che producono impoverimento e frammentazione esistenziale, un ruolo decisivo può essere giocato dall'impegno pedagogico, promuovendo un'adeguata educazione etico-sociale e critico-intellettuale, che "costituisce "l'antidoto più valido contro le forze mortificatrici dell'individualità"⁹⁰⁹.

Come scrive Bertin:

è indubbia la necessità di impostare e programmare uno sforzo educativo di immani proporzioni (che coinvolga i giovani, ma, si badi bene, anche gli adulti), diretto a rendere il cittadino in grado non soltanto di *dissentire* dalle tendenze alienanti della società contemporanea nelle forme più valide a rendere efficace il rifiuto di esse, ma in grado anche di proporre alternative adeguate di sviluppo sociale differenti da quelle condannate; a rendere cioè il cittadino capace di un contributo costruttivo e non solo critico alla soluzione della «crisi». Su questa prospettiva, ci sembra, non è possibile non possa convenire chiunque ritenga l'educazione strumento fondamentale (anche se non l'unico ed esclusivo: l'azione politica non è in alcun modo sostituibile) per rinnovare integralmente e dalle basi strutture e forme della società attuale⁹¹⁰.

Dello stesso avviso il filosofo Bauman, che lega il destino delle società democratiche e della stessa libertà all'impegno educativo di una pedagogia critica.

Scriva Bauman:

Per quanto schiacciati possano essere le forze contrarie, una società democratica (o come direbbe Cornelius Castoriadis, autonoma) non conosce alternative all'impiego dell'educazione e dell'autoeducazione come mezzi per influenzare il corso di eventi che possono essere riconciliati con la sua natura, la quale dal canto suo non si può conservare a lungo senza «pedagogia critica»: senza un'educazione, cioè, che affili le armi della critica, «faccia sentire in colpa la nostra società» e «smuova le acque» agitando le coscienze umane. I destini della libertà, della democrazia che la rende possibile (e ne è resa possibile) e dell'educazione che produce insoddisfazione per il livello di libertà e di democrazia raggiunto sino a quel momento sono inestricabilmente collegati e non vanno disgiunti. Questa strettissima connessione può apparire un altro caso di circolo vizioso – ma è all'interno di tale circolo che sono iscritte le speranze e le possibilità del genere umano, né può essere altrimenti (...). La speranza è (...) che ciascuno degli aspetti analizzati offra uno squarcio sulla nostra attuale

⁹⁰⁹ Bertin G. M., *Educazione e alienazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 12.

⁹¹⁰ *Ibidem*

condizione comune e sulle minacce e opportunità che tale condizione comporta per la prospettiva di rendere il mondo umano un po' più ospitale per l'umanità⁹¹¹.

Nell'ultima riflessione di Bauman si può scorgere l'invito banfiano a guardare in faccia la crisi per coglierne non solo le minacce, ma anche la potenza rigenerante e le possibilità di sviluppo di cui è portatrice.

Inoltre, quello che può apparire un circolo vizioso è, in realtà, un circolo virtuoso, perché è solo dalla relazione dialettica e sinergica tra educazione e politica che è possibile immaginare una società di persone libere e socialmente responsabili e non di soggetti interscambiabili e ripiegati su se stessi.

Ritornando al tema dell'alienazione, la linea sottile, ma decisiva, che separa una vita alienata da una vita non-alienata è riconoscere che la nostra vita non è qualcosa di dato su cui noi non abbiamo alcun margine di azione e discrezionalità, un copione già scritto, che noi dobbiamo soltanto recitare. Condurre la propria vita, infatti, significa farsi carico di quelle scelte che ci competono e che imprimono alla nostra esistenza una direzione piuttosto che un'altra. Quindi, da un lato, è necessario riconoscere e prendere atto che non sempre è possibile fare tutto ciò che vogliamo/desideriamo, ma allo stesso tempo rendersi consapevoli che è comunque possibile fare qualcosa. Come ci ha ricordato più volte Marx, infatti, il rapporto che tiene insieme persona e società, individuo e ambiente storico-sociale è una relazione di natura dinamico-dialettica, tale per cui "come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, così essa è prodotta da lui"⁹¹², ovvero "le circostanze fanno gli uomini, non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze"⁹¹³. Ciò significa che la persona non è determinata dalla società e che la sua vita e la sua identità personale non sono il frutto esclusivo dei condizionamenti ambientali. L'individuo, secondo Marx, è un'unità problematica e dinamica, che si definisce e, continuamente, si ridefinisce in rapporto al contesto storico-sociale ed economico in cui vive. L'uomo, infatti, a differenza degli animali, non ha una essenza specifica che si trasmette per eredità naturale, ma è caratterizzato da un'originaria apertura, che gli consente di costruire forme diversissime di socialità. L'esistenza delle persone, quindi, se da un lato è sicuramente condizionata, dal punto di vista biologico così come dal contesto socio-economico e culturale, dall'altro però non è determinata automaticamente da tali condizionamenti. Detto in altro modo, esistono degli

⁹¹¹ Bauman Z., *Vita liquida*, cit., pp. XXIII-XXIV.

⁹¹² Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 325.

⁹¹³ Marx K.-Engels F., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 39.

spazi di libertà e dei margini di autonomia all'interno dei quali le persone hanno la possibilità di scegliere la propria vita, al di là dei condizionamenti a cui sono sottoposte.

Ovviamente, questo si dà solo in termini di possibilità e, dunque, spetta alle singole persone decidere come vivere la propria vita, ovvero se consegnarsi ai condizionamenti sociali e vivere in quella medietà del "Si", anonimo e alienante, di cui ci parla Heidegger, oppure decidersi a prendere in mano la propria vita, provando ad imprimerle la direzione e la forma che noi stessi abbiamo scelto. Non bisogna dimenticare, però, che vivere in quella medietà del "Si" è comodo, rassicurante e, a volte, consolatorio. Ciò non di meno, ci costringe a vivere una vita inautentica, in cui è categoricamente esclusa la libertà di realizzare e costruire se stessi ed è contemplata un'unica e sola possibilità: quella di essere come gli altri e farsi "gregge". Di fronte a una tale prospettiva, come ricorda Madrussan, "l'impegno alla libertà e alla liberazione dall'esca consolatoria dell'identico – dell'io medesimo a se stesso, del già-noto, del simile al già-visto e al già conosciuto – diventano (...) espressioni della torsione pedagogica necessaria non semplicemente ad una rinnovata conoscenza personale, ma anche – e forse soprattutto – ad una sempre nuova conoscenza della realtà"⁹¹⁴.

Su questo punto, riprendendo il concetto di "domande pratiche" elaborato dal filosofo Ernst Tugendhat, Jaeggi osserva che

condurre la propria vita significa essere confrontati con «domande pratiche». Le «domande pratiche» sono quelle che riguardano cosa fare e come agire. Tali domande possono essere poste (...) in modo più o meno fondamentale. Possono quindi essere domande meramente strumentali su come agisco adeguatamente, impiegando i giusti mezzi rispetto a un determinato obiettivo, ma possono anche riguardare i fini ultimi del mio stesso agire («come devo vivere?» «che genere di persona voglio essere?»). Il porre domande pratiche presuppone però sempre l'esistenza di un margine di azione e di possibilità. Le domande pratiche riguardano dei complessi di azioni in cui io posso agire così o diversamente, situazioni nelle quali mi è richiesto di prendere una posizione⁹¹⁵.

Quindi, per condurre una vita "autentica" e non-alienata è necessario prendere posizione rispetto a ciò che si fa, pur sapendo che le condizioni in cui noi agiamo non sono completamente a nostra disposizione. Ciò vuol dire, quindi, che siamo chiamati a porci le opportune "domande pratiche" cercando di vagliare quale margine di azione e di possibilità abbiamo all'interno della nostra vita e delle cose facciamo. La vita non è qualcosa che semplicemente ci accade, che succede a prescindere dalla nostra volontà e dalle nostre scelte, ma è qualcosa che costruiamo e a cui diamo forma proprio attraverso le nostre scelte e al modo in cui decidiamo di condurla. Come osserva Ernst Tugendhat, infatti, tra il semplice *succedere* e il *fare* esiste una differenza sostanziale.

⁹¹⁴ Madrussan E., *Educarsi al pensiero critico con la letteratura. L'esemplarità pedagogica de Le parole di Jean-Paul Sartre*, in *Ricerche di Pedagogia e Didattica*, Unibo, 12, 3, 2017, p. 137.

⁹¹⁵ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 104.

Scrive Tugendhat:

Noi parliamo di «fare» in ogni circostanza in cui distinguiamo gli eventi intenzionali, volontari, dai semplici accadimenti. Il che vuol dire: quando viene fatto qualcosa, quando si agisce, abbiamo a che fare con un processo, il cui fatto che la fase di volta in volta successiva del processo abbia luogo dipende dal fatto che l'attore lo voglia o meno⁹¹⁶.

Nessuno di noi ha potuto scegliere se venire al mondo o meno e a nessuno è stato concesso di scegliere “cosa” essere (se un uomo o una donna, figlio/a di una famiglia benestante o povera e così via), ma ognuno ha la possibilità di poter definire, in parte, il “come” essere. “L’essere “gettati nel mondo” – osserva Bertin – non preclude la possibilità – limitata – di costruire la nostra esistenza e di progettarne i “come”: anzi, come suggerisce Merleau-Ponty, «in ciò consiste il valore (noi diremmo “il senso”) nell’essere»⁹¹⁷⁹¹⁸.

Dunque, se non siamo i protagonisti unici e indiscussi della nostra vita, non siamo però nemmeno costretti al ruolo di semplici e passivi spettatori. Il concetto di appropriazione proposto da Jaeggi, cioè, rinuncia all’idea che il soggetto sia il demiurgo di se stesso (ovvero che sia possibile scegliere tutto e fare di se stessi ogni cosa), ma allo stesso tempo si ribella anche al pessimismo del pensiero post-strutturalista che, concentrando la propria attenzione sulle forme simboliche (prima fra tutte il linguaggio), costitutive della soggettività ben più di quanto non ne siano costituite, svuota completamente la soggettività di qualsiasi possibilità autonoma, considerandola come semplice effetto del potere.

“La mia «concezione appropriativa» del sé – puntualizza Jaeggi - implica (...) una distanza critica da posizioni che vogliono dissolvere completamente tanto l’unità del sé quanto la sua natura condizionata”⁹¹⁹. L’idea di appropriazione e di formazione umana che ne viene fuori, quindi, è quella di un soggetto che è co-autore della propria vita: condizionato e libero allo stesso tempo. Ed è proprio all’interno di questo spazio di libertà che si gioca l’alternativa tra una vita non-alienata, autonoma e autentica e una vita che si “consuma” in quella quotidianità del “Sì”, anonima, inautentica e illiberale. Perdersi o conquistarsi è una conseguenza delle scelte che facciamo e della capacità (o meno) di appropriarci della nostra vita e del mondo in cui viviamo.

Da quanto detto, si evince che il tema dell’alienazione è strettamente connesso con quello di libertà. Anzi, l’alienazione è una specifica forma della perdita di libertà, che non consente di poter disporre di se stessi in forma piena e autonoma, nella relazione con se stessi e con il mondo. “Noi siamo liberi – osserva Jaeggi - solo quando possiamo esperire la nostra vita come «propria» in un senso pieno. Il concetto di «alienazione» si riferisce a quei processi e

⁹¹⁶ Tugendhat E., *Autocoscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, Firenze, La Nuova Italia, 1999, p. 211.

⁹¹⁷ Merleau-Ponty M., *Senso e non senso*, Milano, Il Saggiatore, 1962, p. 48.

⁹¹⁸ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l’esistenza*, cit., p. 107.

⁹¹⁹ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 272.

a quei disturbi che impediscono una simile appropriazione della nostra vita (...) l'alienazione è intesa come l'opposto della libertà positiva – come «ostacolo centrale» alla «libertà reale»⁹²⁰. Per libertà positiva, così come indicato da Isaiah Berlin, non si intende semplicemente l'assenza di vincoli e di limiti (libertà da... *Libertas minor*), ma ci si riferisce alla capacità di essere e di fare (libertà di... *Libertas maior*), ovvero alla possibilità di operare delle scelte e realizzare gli obiettivi di valore, che a queste scelte sono connesse.

Come scrive Berlin:

Il senso «positivo» della parola «libertà» deriva dal desiderio dell'individuo di essere padrone di se stesso. Voglio che la mia vita e le mie decisioni dipendano da me stesso e non da forze esterne, di nessun tipo. Voglio essere lo strumento dei miei atti di volontà e non di quelli altrui. Voglio essere un soggetto, non un oggetto; voglio essere mosso da ragioni, da propositi consapevoli che siano miei e non da cause che agiscono su di me, per così dire, dall'esterno. Voglio essere qualcuno, non nessuno; voglio essere un agente – uno che decide, non uno per cui decidono altri; voglio dirgermi da me, e non essere uno su cui la natura esterna e altri uomini operano come se fossi una cosa, un animale o uno schiavo incapace di assumermi un ruolo umano, di concepire degli obiettivi e delle politiche solo miei e di portarli a termine. (...lo voglio) soprattutto essere consapevole di me stesso come essere che pensa, vuole, agisce ed è responsabile delle sue scelte e capace di spiegarle facendo riferimento alle proprie idee e finalità. Mi sento libero nella misura in cui credo vere tutte queste cose, e schiavo nella misura in cui sono costretto a prendere atto che vere non sono⁹²¹.

Dalla riflessione di Berlin emergono due aspetti centrali del concetto di alienazione. *In primo luogo*, una vita non-alienata è una vita realmente libera e, specularmente, una vita alienata presuppone un'assenza di libertà, ovvero l'impossibilità di essere padroni di se stessi e di riconoscersi nelle proprie scelte. *In secondo luogo*, e in linea con il criticismo banfiano e il problematicismo pedagogico, il tema della libertà è strettamente connesso con quello della responsabilità. Altrimenti detto, noi siamo realmente liberi solo se, e nella misura in cui, siamo in grado di farci carico delle nostre scelte, assumendoci la responsabilità delle conseguenze che le nostre decisioni comportano. Questo significa, specularmente, che non tutte le azioni e le scelte che noi compiamo possono essere intese come autentiche forme di libertà, come effettivi atti liberanti. Libertà e responsabilità, cioè, sono legate a doppio filo, per cui non è possibile il darsi dell'una senza l'altra. Richiamando le osservazioni di Robert Pippin, Jaeggi osserva che «solo le azioni e i propositi «che io posso collegare a me stesso, così che possano essere attribuiti a me o contare come miei» sono «istanze di libertà». Essere «uomo e non cosa» significa, secondo questa descrizione, assumersi la responsabilità di ciò che si vuole e si fa e potersi identificare con esso»⁹²².

La libertà positiva, quindi, per realizzarsi compiutamente, non può esaurirsi nella semplice possibilità di realizzare se stessi e i propri obiettivi di valore ma richiede, al contempo, di

⁹²⁰ Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 290.

⁹²¹ Berlin I., *Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2010, pp. 181-182.

⁹²² Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 77.

essere eticamente fondata, ovvero presuppone un'assunzione di responsabilità per "ciò che si vuole e si fa", non solo nei confronti di se stessi, ma anche degli altri. Ciò significa che, nel perseguire la realizzazione di noi stessi, dobbiamo riconoscere tale diritto e tale possibilità anche agli altri, adoperandoci affinché essi siano non solo garantiti sul piano formale ma, anche, effettivamente realizzati. L'altro da me, quindi, smette di essere considerato come un limite e un ostacolo alla mia libertà (la mia libertà finisce dove inizia quella degli altri), per diventare parte della mia stessa libertà (la mia libertà è la tua libertà, e viceversa). Questo presuppone, ovviamente, secondo l'indicazione kantiana, che entrambi i soggetti della relazione riconoscano nell'altro un fine in sé e non un semplice strumento della propria realizzazione/libertà. È questo il senso profondo dell'imperativo problematicista del "realizza te stesso realizzando gli altri" che, come osserva Fabbri, "delinea un modello di personalità "razionale" capace di far confluire nel processo di realizzazione individuale anche il riferimento alle istanze collettive e intersoggettive"⁹²³. Secondo Bertin, infatti, l'individuo non ha solo dei "doveri" nei confronti di se stesso, "in quanto deve tendere alla realizzazione massima delle proprie possibilità", ma ha dei "doveri" anche nei confronti degli altri, "in quanto anche degli altri deve promuovere al massimo lo sviluppo delle possibilità personali". Inoltre, continua Bertin, ha dei "doveri" anche "verso la professione che esercita, il partito cui appartiene, la carica civica che ricopre, la scienza che coltiva, l'arte che professa, e cioè verso istituti od attività in cui sono implicite esigenze sia d'ordine personale sia d'ordine collettivo"⁹²⁴.

Tale istanza etica, che impegna e vincola (o almeno dovrebbe) il comportamento delle singole persone nei confronti di se stessi, degli altri e, in generale, della società intera, rimanda quindi, in termini prospettici, a quell'impegno socio-politico teso a realizzare una società realmente democratica e pienamente inclusiva: una società di tutti e per tutti, nessuno escluso. In questo senso, la prospettiva etica del Problematicismo pedagogico, seppur sviluppata in chiave e in direzione esistenzialistica (da Giovanni Maria Bertin prima, da Maria Grazia Contini e Maurizio Fabbri poi), è pienamente compatibile con quella marxiana, almeno per come è stata delineata nel corso di questo lavoro.

In primo luogo, l'impegno etico di Marx si basa sull'"imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole"⁹²⁵. Un impegno pienamente condiviso anche da Bertin che, al riguardo, scrive:

la direzione eticamente più significativa della società in trasformazione consiste nella lotta contro le

⁹²³ Fabbri M., *Fra etica, riflessività e deontologia. Direzioni di paradossalità, andata e ritorno: oltre il doppio legame*, in Contini M. G.-Demoszi S.-Fabbri M.-Tolomelli A., *Deontologia pedagogica. Riflessività e pratiche di resistenza*, Milano, Franco Angeli, 2014, p. 128.

⁹²⁴ Bertin G. M., *Educazione alla ragione: lezioni di pedagogia generale*, cit., pp. 142-143.

⁹²⁵ Marx K., *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1954, p. 198.

forze dirette a provocare, a conservare o ad aggravare, situazioni di *alienazione* (e cioè di perdita di dignità e umanità) a tutti i livelli, comunque siano esse orientate e dovunque esse agiscano; e nella conseguente richiesta di strutture politico-sociali caratterizzate dall'«apertura» e cioè dalla creazione di possibilità di vita (da intendersi al di là della categoria del benessere) sempre più ricche e più «interessanti» a favore dei membri tutti della collettività⁹²⁶.

Inoltre, sebbene Marx non si sia spinto a delineare la fisionomia e la fisiologia di una società comunista (non ha mai ceduto alla tentazione di “prescrivere ricette per l'osteria dell'avvenire”⁹²⁷), ne ha indicato, però, due linee costitutive dalla forte valenza etica. Secondo Marx, infatti, una società comunista dovrà avere, come assi portanti: 1) l'idea che “*il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti*”⁹²⁸; 2) la capacità di richiamare ognuno alla responsabilità di contribuire secondo le sue capacità e, al contempo, garantire ad ognuno il diritto a ricevere secondo i propri bisogni⁹²⁹. Una società, dunque, inclusiva e pienamente solidale, in cui alla responsabilità sociale delle persone, deve corrispondere il diritto, di tutti, a poter realizzare pienamente le proprie potenzialità/possibilità: una società, cioè, in grado di creare “possibilità di vita (da intendersi al di là della categoria del benessere) sempre più ricche e più «interessanti» a favore dei membri tutti della collettività”⁹³⁰.

Da ciò si deduce che la questione etica non può essere ricondotta all'ambito esclusivo dei comportamenti individuali. Ovvero: non basta chiedersi se un dato comportamento è eticamente fondato e legittimato all'interno di un dato sistema di valori socialmente e culturalmente definito, ma è necessario interrogarsi su quelle stesse “forme di vita collettive”, che definiscono e sanciscono quel determinato orizzonte etico-comportamentale. Bisogna, cioè, porre in questione il modello etico e comportamentale su cui una determinata “forma di vita collettiva” si regge e che, al contempo, veicola. Secondo il modello neoliberista e il liberalismo politico, oggi imperante, quest'ultima operazione è categoricamente esclusa. “In ragione dell'irriducibile pluralismo etico delle società moderne – osserva Jaeggi - il contenuto etico delle forme di vita è spesso ritenuto indiscutibile”⁹³¹. Secondo un tale approccio, per le questioni etiche vale lo stesso principio relativo alle preferenze e ai gusti personali, ovvero *de gustibus non est disputandum*. “Il rischio, in questo caso - come osserva Fabbri – è quello di degenerare in forme di relativismo culturale che potrebbero

⁹²⁶ Bertin G. M., *Educazione e alienazione*, cit., p.11.

⁹²⁷ Marx K., *Il capitale*, *Poscritto alla seconda edizione*, cit., p. 42.

⁹²⁸ Marx K.-Engels F., *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 35.

⁹²⁹ Scrive Marx: “ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni”, Marx K., *Critica al programma di Gotha*, Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 26.

⁹³⁰ Bertin G. M., *Educazione e alienazione*, cit., p.11.

⁹³¹ Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, cit., p. 119.

validare ogni forma di violenza e di discriminazione, in base a un principio di coerenza con i valori di una cultura data”⁹³².

Secondo tale prospettiva, infatti, non avremmo avuto alcuna legittimità a condannare il nazismo o il fascismo, così come oggi non ci sarebbero argomenti validi per poter deplorare il terrorismo islamico o l’operato di quelle Nazioni che prevedono, nei loro ordinamenti giuridici, la pena di morte o la discriminazione sociale o, ancora, che calpestano i diritti civili di larghe fasce della popolazione. E, questo, tanto che si tratti di Paesi poco, o per nulla, democratici come l’Arabia Saudita, quanto di Paesi come gli Stati Uniti, che sono considerati, a torto o a ragione, emblema della democrazia. Dunque, contrariamente a quanto supposto dal pensiero neoliberista, è proprio in virtù del pluralismo delle società moderne che è necessario ripristinare l’impegno etico, perché, come ci ricorda Fabbri, richiamando le riflessioni di Contini, esso rappresenta “lo strumento principe di letture e rappresentazioni del reale non intercambiabili con altre”⁹³³. Il principio della “neutralità etica”, infatti, non è motivato e non garantisce, in alcun modo, il rispetto reciproco di modelli etici e culturali differenti, ma sancisce il diritto alla reciproca indifferenza: un’“indifferenza verso le diverse forme e modalità con cui ogni comunità codifica il comportamento morale al proprio interno, senza che esso sia tenuto a confrontarsi anche con comunità differenti e a rendere conto di sé all’esterno”⁹³⁴. Perché mai e quale diritto avremmo di intrometterci, giudicare e prendere posizione nei confronti delle ingiustizie e dei soprusi che si perpetrano in paesi e culture diverse dalla nostra? Quale diritto avremmo di indignarci di fronte al fatto che in molti paesi è prevista la lapidazione per le donne adultere (che in realtà sono, spesso, vittime di stupri), piuttosto che la pena di morte per gli omosessuali?

Ma, dietro il *refrain* della “neutralità etica” proposta dal modello neoliberista e dal liberalismo politico, si cela in realtà il tentativo di disinnescare qualsiasi possibile obiezione al modello di persona e di società che esso tenta di imporre, recidendo, così, alla radice qualsiasi istanza critico-trasformativa. La “privatizzazione delle questioni etiche” mira, infatti, ad espellere dal dibattito pubblico qualsiasi discussione riguardo al come vorremmo vivere e in quale tipo di società. Il sistema neoliberista, infatti, non è affatto un modello neutrale ed eticamente sobrio, come invece tende a presentarsi. Dietro il suo sbandierato astensionismo etico, in realtà, si nasconde il tentativo di estendere ed universalizzare il proprio modello etico-comportamentale, che potremmo definire *integralismo economico*. Tale paradigma etico-esistenziale ribalta completamente quell’istanza etica kantiana, che ci sollecita ad

⁹³² Fabbri M., *Fra etica, riflessività e deontologia. Direzioni di paradossalità, andata e ritorno: oltre il doppio legame*, cit. p. 127.

⁹³³ *Ivi*, p. 129.

⁹³⁴ *Ivi*, p. 127.

agire nei confronti dell'umanità, sia nostra che delle altre persone, "sempre anche al tempo stesso come fine, e mai come semplice mezzo"⁹³⁵, e la sostituisce con l'imperativo utilitarista che impone di "agire in modo da trattare l'altro come mezzo in vista dell'utilità e non come fine in sé"⁹³⁶. Di più, il sistema capitalistico-neoliberista è una specie di sovra-modello monistico e monocratico, che riconosce un solo ed unico parametro di valutazione e di giudizio, ossia quell'imperativo economicistico all'ombra del quale trovano giustificazione e piena legittimità i più svariati modelli etici e culturali. La logica mercatistica del profitto, da questo punto di vista, è altamente inclusiva e non ha alcun interesse a giudicare o ad estromettere dai propri affari modelli etico-sociali che non hanno alcun riguardo per i diritti e la dignità umana, piuttosto che per la sostenibilità ambientale. All'interno di tale cornice, ogni sistema etico e politico-sociale ha pieno diritto di cittadinanza, a patto, però, che non metta in discussione e/o non intralci il suo principio fondante. In virtù di tale logica, quindi, non c'è nulla di immorale per uno Stato, per un'impresa o una singola persona fare affari con qualcuno (Stato, impresa o singola persona) che, per esempio, non rispetta i diritti umani e/o protegge e finanzia il terrorismo.

Per cogliere la portata e il senso della trasformazione imposta dal modello neoliberista, sarà utile richiamare quanto detto da Marx a proposito del rapporto o, meglio, della separazione che il vecchio modello capitalistico poneva tra economia e morale.

Scriveva Marx:

Quando chiedo all'economista se obbedisco alle leggi economiche quando traggo denaro dall'abbandono o messa in vendita del mio corpo al piacere di estranei, l'economista mi risponde: tu non agisci contro le mie leggi, però vedi che cosa dice la mia signora cugina, la morale, e che cosa dice la cugina religione. La mia morale e la mia religione economica non hanno nulla da obiettarti (...) Ma a chi devo mai credere? All'economista o alla morale? La morale dell'economia è il guadagno, l'economia della morale è la ricchezza di coscienza, di virtù, ecc.⁹³⁷.

Nella visione marxiana, la separazione e il conflitto tra diverse norme sociali (quella economica e quella etica, per esempio) determinava, nella vita delle persone, una scissione tra sfere antitetiche, ugualmente alienanti e insostenibili. Una tale situazione, perciò, come osserva Manacorda, imponeva "una esigenza di reintegrazione di un principio unitario del comportamento dell'uomo"⁹³⁸. Questa esigenza integrativa, nell'ottica marxiana, presupponeva che l'economia fosse eticamente fondata, ovvero richiedeva che l'economia venisse posta al servizio dell'uomo e non, viceversa, l'uomo al servizio dell'economia.

⁹³⁵ Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2003, pp. 143-145.

⁹³⁶ Ludovici S. G., *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, cit., p. 114.

⁹³⁷ Marx K.-Engels F., *Werke*, cit., p. 660.

⁹³⁸ Manacorda M. A., *Marx e l'educazione*, cit., p. 236.

Il modello neoliberista, seppur in forma capovolta rispetto a quanto auspicato da Marx, ha realizzato concretamente la “reintegrazione di un principio unitario del comportamento umano”, ma lo ha fatto a tutto vantaggio dell’economia. L’approccio economico, così come indicato da Gary Becker, si è imposto come modello onnicomprensivo, in grado, cioè, di spiegare e determinare l’intero spettro dei comportamenti umani. “L’economia - osserva Serge Latouche – non si sviluppa contro la società o accanto alla società: essa ingloba e procede alla sua riorganizzazione secondo la logica dell’efficienza”⁹³⁹. Detto altrimenti, il sistema neoliberista ha plasmato l’intero sistema valoriale a propria immagine e somiglianza, estendendo la logica mercatistica al di fuori dell’ambito prettamente economico, fino a coincidere con la società stessa. Come ci ricorda Sandel, infatti, “siamo passati dall’*avere* un’economia di mercato all’*essere* una società di mercato”⁹⁴⁰. All’interno di una tale azione colonizzatrice, il modello neoliberista ha ricondotto e ridotto l’etica all’economia e, quindi, il suo parametro di giudizio, rispetto ai comportamenti delle persone piuttosto che alle politiche sociali dei diversi Paesi, non contempla alcun riferimento a presunti principi/valori etici, ma, molto più prosaicamente, la sola e concreta utilità economica. Il corollario che consegue a tale impostazione è l’equivalenza tra bene e utile, tale per cui è bene tutto ciò che è utile e tutto ciò che non ha utilità economica può, tranquillamente, essere espulso da ogni forma di contabilità umana. Tale modello si è imposto a tal punto, e con un tale vigore e pervasività, che l’attuale società di mercato “non è ospitale né amichevole verso chi è «insensibile alla ragione comune», e del tutto ostile a chi è «inadatto al calcolo del proprio vantaggio»”⁹⁴¹. Il sistema neoliberista, cioè, ha imposto una sorta di “uguagliamento pragmatico” tra modello economico e realtà, tra mercato e società, tale per cui l’attuale società si presenta come un meccanismo che ha assunto una vita propria, in cui il “suscedere” prevale sul “fare” e in cui diventa sempre più difficile porsi quelle “domande pratiche”, che sono la condizione necessaria per poter accedere ad una vita non alienata e ad un’autentica progettazione esistenziale. Una progettazione esistenziale in direzione di autenticità, infatti, presuppone e richiede l’esistenza proprio di quel “margine di azione e di possibilità”, che l’oscuramento delle domande pratiche, indotto dal sistema neoliberista, preclude o, quantomeno, rende estremamente difficile da cogliere. “Il porre domande pratiche – ci ricorda Jaeggi - presuppone (...) sempre l’esistenza di un margine di azione e di possibilità. Le domande pratiche – continua l’autrice - riguardano dei complessi di azioni in cui io posso agire così o diversamente, situazioni nelle quali mi è

⁹³⁹ Latouche S., *Giustizia senza limiti. La sfida dell’etica in un’economia mondializzata*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 84.

⁹⁴⁰ Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, cit., p. 18.

⁹⁴¹ Bauman Z., *Vita liquida*, cit., p. 122.

richiesto di prendere una posizione⁹⁴². In un tale panorama, la vita sociale “appare”, perciò, come un processo non influenzabile, un qualcosa che accade e a cui non ci si può opporre. Questo non significa, però, che non esistano margini di azione e di libertà. Tale modello di realtà, infatti, non è qualcosa di necessario e intrascendibile, ma è il risultato, voluto, cercato e imposto, dell’ideologia neoliberista che, così facendo, disinnesci qualsiasi ipotesi o velleità trasformativa.

Di fronte ad una tale deriva economicistica, totalizzante e de-vitalizzante, ripristinare l’impegno e l’autonomia della dimensione etica assume, allora, come indicato da Contini, un valore “resistenziale”, valorizzando “idee, principi, paradigmi che – acriticamente o a causa dei condizionamenti di centri di potere – vengono o “oscurati” o rappresentati come irrilevanti e non idonei al tempo che si sta vivendo⁹⁴³. Opporsi alla “presunta neutralità etica”, che surrettiziamente inocula nella vita delle persone e della società massicce dosi di competitività e reciproca indifferenza, significa segnare una distanza critica rispetto a quel modello di *homo oeconomicus* e a quella società di mercato, che impone di sacrificare tutto, umanità compresa (nostra e degli altri), all’altare della “mitica triade successo-potere-denaro⁹⁴⁴. Significa opporsi a quella logica neoliberista del *winner-take-all*⁹⁴⁵, che genera disuguaglianza sociale e disagio esistenziale, per fare spazio alla cooperazione e alla solidarietà umana, perché, come ci ricorda Contini, “se si è solo capaci di competere si impoveriscono le relazioni con gli altri, si smarriscono sentimenti importanti come l’empatia, professionalmente si mira al proprio successo⁹⁴⁶. Vuol dire, altresì, come suggerito da Fabbri, prendere parte attiva all’interno di quelle ingiunzioni paradossali e/o doppi legami a cui l’attuale società (e i suoi modelli esistenziali) espone continuamente i singoli soggetti. La logica del *mors tua vita mea*, che ci riconduce ad una visione hobbesiana delle relazioni umane e che ci spinge, ogni volta, a scegliere tra noi e gli altri; così come l’ingiunzione, esplicita e paradossale, del modello neoliberista che, da un lato, ci invita ad essere noi stessi, ovvero unici e irripetibili, e, dall’altro, ci richiede, per essere riconosciuti (e per riconoscersi), di conformarci ai modelli sociali imposti/indotti e a farci soggetti anonimi, impersonali e interscambiabili. Detto diversamente, la società degli individui, mentre professa la ricerca dell’individualità come compito e obiettivo di ognuno, in realtà lavora per l’omologazione e il conformismo (Questo è quello che avviene almeno per le classi sociali

⁹⁴² Jaeggi R., *Alienazione*, cit., p. 104.

⁹⁴³ Contini M. G., *L’impegno per una resistenza pedagogica: tra riflessività e deontologia*, in Contini M. G.-Demozzi S.-Fabbri M.-Tolomelli A., *Deontologia pedagogica. Riflessività e pratiche di resistenza*, Milano, Franco Angeli, 2014, p. 40.

⁹⁴⁴ *Ivi*, p. 41.

⁹⁴⁵ Cfr. Sennett R., *La nuova cultura del capitalismo*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 43.

⁹⁴⁶ Contini M. G., *L’impegno per una resistenza pedagogica: tra riflessività e deontologia*, cit., p. 40.

più deboli e vulnerabili). Questi sono solo due esempi delle scelte che i soggetti sono chiamati ad operare quotidianamente e che generano una profonda lacerazione nella relazione con se stessi e con gli altri. “L’ingiunzione paradossale – osserva però Fabbri - cessa di essere subita quando coloro che la ricevono si accorgono che nella realtà non vi sono solo i due termini, peraltro contraddittori, dell’ingiunzione medesima, ma pure nuovi elementi in grado di arricchirla e interferire, contribuendo a scioglierla”⁹⁴⁷.

Questo significa, ritornando agli esempi precedenti, che si danno altre possibilità e altri piani di significazione oltre alla visione *dicotomica* del *mors tua vita mea*, in cui la relazione io-altri è giocata all’interno di una *conflittualità* che non ammette mediazione, e a quella *conformistica*, in cui la relazione io-altri si configura come un’identità e/o coincidenza, che non lascia spazio alcuno alla *differenza esistenziale* dei soggetti. In entrambe le situazioni, il soggetto è continuamente sotto minaccia. Nel primo caso, rischia di soccombere in quel *bellum omnium contra omnes*, che fa passare l’affermazione dell’io attraverso la sopraffazione e la sconfitta dell’altro. Nel secondo caso, invece, la soggettività umana è esposta a un duplice rischio: quello di non essere riconosciuta, in quanto non conforme al modello di riferimento, oppure di svanire in quella medietà del “Si”, anonima e impersonale. Al di là dell’io e del tu, che restano tesi in un’irriducibile opposizione (*bellum omnia contra omnes*) o dell’io e il tu, che tendono a confondersi fino a svanire (*medietà anonima del “Si”*), si dà anche la possibilità di un “noi”, tutto da costruire e problematico, certo, ma in grado di offrire un diverso orizzonte di riferimento alla relazione tra i soggetti, in cui le reciproche differenze non vengono né sottaciute né esasperate, ma rappresentano il terreno a partire dal quale è possibile costruire una con-vivenza all’insegna della cooperazione e del reciproco rispetto. Ma questo è possibile, ovviamente, solo a patto che ognuno di noi sia in grado di aprirsi alla dimensione etica e scelga di muoversi in direzione di quel “*Realizza te stesso realizzando l’altro*” indicato da Bertin. Ovvero: solo a condizione che ognuno di noi scelga di assumersi la responsabilità che ha, non solo nei confronti di se stessi e della propria vita, ma anche di quella degli altri.

“Nessun doppio legame agisce con efficacia – spiega Fabbri - se non è interiorizzato, e l’etica costituisce, in questa prospettiva, quel piano d’esperienza, nel quale l’ingiunzione paradossale cessa di essere subita e viene sciolta intenzionalmente, quando non consapevolmente (...) Grazie all’esercizio della responsabilità etica, si esce dal terreno della psicopatologia della relazione e della comunicazione per salire su quello della

⁹⁴⁷ Fabbri M., *Fra etica, riflessività e deontologia. Direzioni di paradossalità, andata e ritorno: oltre il doppio legame*, cit., p. 133.

responsabilità”⁹⁴⁸. Come già detto, il postulato neoliberista della “neutralità etica” non è, in alcun modo, volto al rispetto della vita, delle posizioni e dei valori altrui, ma è solo un modo per legittimare l’indifferenza nei confronti di chi non ce la fa, di quell’umanità di *scarto*, che ci interroga e ci chiede conto: un modo ipocrita con cui i fortunati tentano di svincolarsi da ogni forma di responsabilità nei confronti degli altri e che gli consente di volgere lo sguardo dall’altra parte senza sentirsi in colpa. È bene ricordare, però, con le parole di Antonio Gramsci, che l’indifferenza è “abulia”, “vigliaccheria”, è “non vita”. Inoltre, non è il semplice sottrarsi alle scelte (posizione, questa, comunque da biasimare), ma è essa stessa una scelta: ovvero, la scelta di rendersi complici⁹⁴⁹ (più o meno consapevoli) di ciò che succede. Di fronte a una tale deriva de-responsabilizzante occorre, allora, ripristinare quella centralità dell’impegno etico a cui hanno fatto costantemente richiamo Banfi e lo stesso Gramsci. Come ci ricorda il filosofo milanese, infatti, nessuna motivazione e/o principio potrà mai giustificare la nostra indifferenza nei confronti degli altri, perché «non v’è nulla che avvenga nel mondo degli uomini che, sia pur per una risonanza lontana, non ci chiami responsabili”⁹⁵⁰: una responsabilità a tal punto radicale, ammonisce Banfi, che ci chiama in causa “anche per ciò che non abbiamo saputo e pensato, per ciò che ci è stato estraneo, proprio perché non l’abbiamo saputo e pensato, proprio perché c’era estraneo: *nihil a me alienum puto*”⁹⁵¹. Nessun alibi e nessuna giustificazione all’indifferenza, quindi, ma un richiamo a prendere posizione e ad assumersi quella parte di responsabilità che ci compete. L’appello “resistenziale” di Contini a non abbandonare il campo e a non cedere all’egemonia del sistema neoliberista è mosso dallo stesso impegno etico indicato dai due pensatori. Tale impegno, precisa Contini, non si risolve in un semplice “testimoniare la resistenza” (che pure ha la sua importanza), ma è un richiamo “all’impegno di combattere una battaglia pacifica, ma molto determinata (...) sapendo di disporre di forze che sono minoritarie rispetto, per esempio, al potere dei media, sapendo che la resistenza è rischiosa” e, soprattutto, che non è in grado di produrre effetti immediati, ma si sviluppa su un ampio orizzonte temporale: un impegno che implica la capacità “di prefigurare nuovi modelli di umanità e reali chance per tutti, nonostante gli ostacoli e gli almeno apparentemente modesti risultati che riusciamo a raggiungere”⁹⁵².

⁹⁴⁸ Fabbri M., *Fra etica, riflessività e deontologia. Direzioni di paradossalità, andata e ritorno: oltre il doppio legame*, cit., p. 133.

⁹⁴⁹ “L’indifferenza – scrive Gramsci – è il peso morto della storia. Opera passivamente, ma opera. È la fatalità (Gramsci A., *Odio gli indifferenti*, cit., p. 3).

⁹⁵⁰ Un tale impegno etico è alla base anche del marxismo. Come osserva Eletti: “Nulla di umano, in senso personale e sociale, la civiltà e la cultura comunista reputa estraneo, intende perdere” (Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, cit., p. 104)

⁹⁵¹ Banfi A., *L’uomo copernicano*, cit., p. 359.

⁹⁵² Contini M. G., *L’impegno per una resistenza pedagogica: tra riflessività e deontologia*, cit., p. 41.

Sul piano strategico, se così si può dire, l'invito di Contini rimanda a quella metaforica "guerra di posizione" di cui parlava Gramsci. Secondo il pensatore sardo, come osserva Baldacci, "la vittoria tra ideologie contrastanti richiede un assedio basato sulla conquista di fortezze nella società civile, ossia di strutture dell'apparato egemonico. Soltanto occupando una serie di posizioni strategiche nella società civile si può conseguire una superiorità di fuoco ideologico sull'avversario, e si può quindi far trionfare il proprio principio egemonico"⁹⁵³. Come abbiamo visto, l'egemonia/supremazia del sistema neoliberista non è basata solo sullo strapotere economico, ma sulla sua capacità ideologica di imporre la propria visione del mondo, presentando il proprio sistema economico-sociale come il migliore dei mondi possibili. Se la "battaglia" neoliberista è stata vinta sul piano dell'ideologia, allora è su quello stesso piano che è necessario impostare e condurre la controffensiva, attraverso "un conflitto a bassa intensità ma esteso nel tempo"⁹⁵⁴.

Come ci ricorda ancora Baldacci, per Gramsci (ma anche per Marx e Banfi) "le ideologie"⁹⁵⁵ non sono mere illusioni ma forze pratiche della storia (...) Quando un'ideologia è diventata la visione del mondo di un gruppo sociale, permeandone il senso comune (...) essa diviene (...) una forza oggettiva operante nella dinamica storica"⁹⁵⁶.

Occorre, però, precisare che il termine ideologia, in Gramsci, ha due differenti accezioni: "ideologia come falsa coscienza e ideologia come concezione del mondo", ed è a questo secondo significato che, qui, si fa riferimento, ovvero alla capacità di produrre "una rappresentazione del mondo, un modo di vedere le cose"⁹⁵⁷, alternativo e antagonista rispetto al dominante, e deformante, modello neoliberista. Una tale concezione positiva del concetto e della funzione di ideologia è condivisa e fatta propria anche da Antonio Banfi. Come osserva Sichirolo, parlando del marxismo banfiano: "Certo, nei classici (ma soprattutto nei ripetitori) ideologia è coscienza deformata (...) e inoltre deformante, mistificazione (...) Ma l'ideologia è anche la coscienza che sa la propria deformazione, il proprio limite e la sua parzialità: l'ideologia è appunto critica, intervento contro ciò che determina, nella struttura sociale dell'uomo, la deformazione stessa"⁹⁵⁸.

Proporre una diversa visione (ideologica) della realtà presuppone, perciò, non solo un impegno etico, ma anche critico-razionale. Per aprire spazi ad un possibile mondo diverso,

⁹⁵³ Baldacci M., *Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Roma, Carocci, 2017, p. 76.

⁹⁵⁴ *Ibidem*

⁹⁵⁵ Sul tema delle ideologie è opportuno precisare che, per Gramsci si danno due diversi tipi di ideologie: quelle organiche e quelle arbitrarie. "Bisogna dunque distinguere tra ideologie storicamente, che sono cioè necessarie a una certa struttura, e ideologie arbitrarie, razionalistiche, "volute": In quanto storicamente necessarie esse hanno una validità che è validità "psicologica, esse "organizzano" le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc. In quanto "arbitrarie" non creano altro che "movimenti" individuali, polemiche, ecc." (Gramsci A., *Quaderni del carcere*, cit., p. 19)

⁹⁵⁶ Baldacci M., *Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, cit., p. 68.

⁹⁵⁷ *Ivi*, p. 67.

⁹⁵⁸ Sichirolo L., *Il marxismo in Banfi*, in *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 119.

infatti, è necessario “che il soggetto proceda innanzitutto ad una decostruzione delle strutture socio-culturali e psicologiche in cui egli è invischiato”. Si richiede, cioè, “che egli assuma consapevolezza di quegli aspetti che, consolidati in abitudini individuali e consuetudini collettive e di costume, bloccano ed isterilizzano ogni potenziale demonicità, riducendo la vita alla soddisfazione dei “bisogni” (dominio dell’esistente) anziché alla realizzazione di “esigenze” (campo dell’esistenziale)”⁹⁵⁹.

Aprirsi ad un’autentica progettazione esistenziale, perciò, implica un continuo dialogo e confronto con la realtà sociale in cui viviamo. Come osserva Contini, richiamando Bertin, la personalità “non può essere definita come qualcosa che è, ma come qualcosa che si costruisce, a partire dalla presenza antinomica di esigenze soggettive e oggettive reciprocamente condizionantesi, che influenzano ma non determinano la scelta, da parte della personalità, delle direzioni del suo costruirsi. In quanto rapporto tra soggettività e mondo, nella vita individuale, la personalità «è possibilità di tale rapporto in direzioni di vita differenti, nessuna delle quali inscritta nella vita del singolo, nessuna necessaria»”⁹⁶⁰. L’accusa che, spesso, viene rivolta a Marx, è di aver concepito la formazione della personalità umana come il frutto necessario delle condizioni previste dall’ambiente. Ovvero: l’individuo sarebbe determinato, in ogni suo aspetto, dalle condizioni economico-sociali in cui vive, esautorandolo, così, di qualsiasi possibilità di azione/autodeterminazione e riducendo, di fatto, il fattore umano a pura passività e a vuoto contenitore.

Accusare Marx di aver indicato un determinismo economicistico-strutturale significa non aver colto il senso profondo del suo messaggio. Secondo tale accusa, infatti, Marx avrebbe postulato il cambiamento delle strutture economiche quale unica via per cambiare le persone. Ma se così fosse, la domanda da porsi è: a chi spetta il compito di cambiare le strutture economiche della società? Non spetta forse alle persone tale compito?

Come potrebbero, le persone, cambiare il mondo, se non fossero già capaci di pensare/immaginare/progettare un mondo diverso, un loro diverso modo di essere e di relazionarsi? Ciò che Marx sostiene è che è puro velleitarismo pensare, come fecero gli hegeliani di sinistra, di cambiare il mondo cambiando solamente le idee che di quel mondo le persone si erano fatte, ma che è necessario cambiare contemporaneamente la struttura e il funzionamento di tale mondo. Ma è altresì vero che per poter cambiare il mondo è necessario ideare/progettare quel cambiamento e, questo, non può non avvenire che sul piano delle idee e della soggettività umana. Il momento soggettivo e quello oggettivo sono

⁹⁵⁹ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l’esistenza*, cit., pp. 164-165.

⁹⁶⁰ *Ivi*, p. 12.

posti da Marx all'interno di una tensione dialettica, tale per cui cambiare l'uno vuol dire trasformare anche l'altro. In ultima istanza, però, per Marx, nelle dinamiche di trasformazione sociale, è il fattore soggettivo a giocare un ruolo determinante e imprescindibile.

Nulla di più falso, allora, dell'accusa di determinismo socio-economico e ambientale che gli viene rivolta: un'accusa, del resto, facilmente smentibile attraverso le parole dello stesso Marx.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* scrive: "L'uomo produce l'uomo, produce se stesso e l'altro uomo (...) e come la società stessa produce l'uomo in quanto uomo, così essa è prodotta da lui"⁹⁶¹. Tale concetto è ripreso e ribadito anche nelle opere successive. Ne *La sacra famiglia* scrive: "Se l'uomo è plasmato dalle circostanze è necessario plasmare umanamente le circostanze"⁹⁶². Ancora, nell'*Ideologia tedesca*: "le circostanze fanno l'uomo, non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze"⁹⁶³. Infine, nella III^a delle undici *Tesi su Feuerbach*: "le circostanze (ambiente) sono modificate dagli uomini e l'educatore stesso deve essere educato"⁹⁶⁴. Questo a conferma del fatto che Marx ha sempre inteso il processo di formazione umana come una relazione dialettica tra individuo e ambiente, il frutto di un'interazione dinamica e mai conclusa tra fattori oggettivi e dimensione soggettiva.

Se la personalità, allora, come indicato da Contini e da Bertin, si costruisce all'interno di una tensione dialettica tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva, tra io e mondo, ciò significa, in qualche misura, che "le circostanze fanno gli uomini"⁹⁶⁵, ovvero il contesto socio-economico e relazionale è in grado di condizionare la soggettività nelle sue possibilità esistenziali e di sviluppo, pur non determinandola in maniera necessaria. Allo stesso tempo, però, si riconosce alla soggettività la facoltà/capacità di poter influire su quelle stesse circostanze e trasformarle. Ovvero: si apre la possibilità, per la soggettività umana, di "plasmare umanamente le circostanze"⁹⁶⁶.

Come indicato da Banfi soggetto e oggetto, io e mondo non sono in alcun modo separabili, ma esistono soltanto all'interno della loro correlazione. Quindi, potremmo dire che io e mondo, soggetto e oggetto sono non solo co-originari, ma anche co-rigeneranti, nel senso che si alimentano e si condizionano a vicenda e che il venir meno dell'uno o dell'altro

⁹⁶¹ Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 325.

⁹⁶² Marx K.-Engels F., *La sacra famiglia*, cit., p. 172.

⁹⁶³ Marx K.-Engels F., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 39.

⁹⁶⁴ Marx K., *Tesi su Feuerbach*, cit., p. 82.

⁹⁶⁵ Marx K.-Engels F., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 39.

⁹⁶⁶ Marx K.-Engels F., *La sacra famiglia*, cit., p. 172.

rimanda a visioni impensabili o distruttive dell'esistenza. Detto altrimenti, un io senza mondo è impensabile, mentre un mondo senza un io, seppur pensabile, allude alla scomparsa dell'essere umano, riconsegnando il mondo a quella "semplice presenza" a cui faceva riferimento Heidegger.

Allo stesso modo, se "le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze"⁹⁶⁷, sarebbe assolutamente velleitario pensare di poter cambiare l'uno lasciando intatto l'altro. Tra persone e società esiste un rapporto dialettico-trasformativo, per cui cambiare l'uno significa, più o meno direttamente, trasformare anche l'altro, in un processo di ri-definizione costante, aperto e, di fatto, infinito.

In conclusione, quindi, pensiero marxiano e problematicismo pedagogico sono mossi dalla stessa *istanza critica e antidogmatica* e convergono in direzione di un comune *impegno etico*.

E se, come ci ricorda Bertin, "la possibilità di intervenire nel processo storico in rapporto ad un progetto orientato all'autodeterminazione" necessita di "un compatto e tenace concorso di forze sociali e politiche in grado di tradurle in concreta realtà storica"⁹⁶⁸, risulta chiaro che marxismo e problematicismo lavorano, prospetticamente, per uno stesso obiettivo. Il comune orizzonte di riferimento è la creazione dei presupposti individuali e sociali affinché ognuno, nessuno escluso, possa condurre una vita autonoma, autentica e protesa in direzione del futuro: una vita che sappia prendersi cura di se stessa e, al contempo, sia capace di attenzione e disponibilità non solo verso il *prossimo*, ma anche verso il *lontano*.

⁹⁶⁷ Marx K., *L'ideologia tedesca*, cit., pp. 30-31.

⁹⁶⁸ Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l'esistenza*, cit., p. 108, nota 3.

Bibliografia

- Abbagnano N., *Commemorazione del corrispondente A. Banfi*, in *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 1958, serie ottava, *Classe di sc. mor. stor. e filol.*, vol. XIII, f. 1-2.
- Adorno T. W., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1947.
- Adorno T. W., *Teoria della Halbbildung*, Genova, Il Melangolo, 2010.
- Althusser L., *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Anders G., *L'uomo è antiquato*, Milano, Bollati Boringhieri, 2003.
- Antiseri D.-Tagliagambe S., *Storia della filosofia-Filosofi italiani del Novecento*, vol. 12, Milano, Bompiani, 2012.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, Milano, Rizzoli, 1986.
- Bakunin M., *Stato e anarchia*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- Baldacci M., *Teoria, prassi e "modello" in pedagogia*, in *Education sciences & society*, Vol. 1, No 1, 2010
- Baldacci M., *La pedagogia come scienza dell'educazione*. In Bellatalla L.-Marescotti E., *I sentieri della scienza dell'educazione. Scritti in onore di Giovanni Veronesi*, Milano, Franco Angeli, 2011.
- Baldacci M., *Per un'idea di scuola: istruzione, lavoro e democrazia*, Milano, Franco Angeli, 2014.
- Baldacci M., *Prassi, intelletto, ragione. Il nuovo neocriticismo di Preti*, in Cambi F.-Mari G., *Giulio Preti: intellettuale critico e filosofo attuale*, Firenze, University Press, 2011.
- Baldacci M.-Colicchi E., (a cura di), *Teoria e prassi in pedagogia*, Roma, Carocci, 2016.
- Baldacci M., *La prassi educativa*, in Baldacci M.-Colicchi E., (a cura di) *Teoria e prassi in pedagogia*, Roma, Carocci, 2016.
- Baldacci M., *Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Roma, Carocci, 2017.
- Balibar E., *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 1994.
- Banfi A., *Pestalozzi*, Firenze, Vallecchi, 1929.
- Banfi A., *Sommario di storia della pedagogia*, Milano, Mondadori, 1931.
- Banfi A., *Le correnti della pedagogia contemporanea tedesca e il problema di una teoria filosofica dell'educazione*, Levana, 1924, ora in Bertin G. M.-Sichirollo L., (a

cura di), *Pedagogia e filosofia dell'educazione*, Reggio Emilia, Istituto Antonio Banfi, 1986.

- Banfi A., *La ricerca della Realtà*, Firenze, Sansoni, 1959.
- Banfi A., *I problemi di una estetica filosofica*, Firenze, 1961.
- Banfi A., *Galileo Galilei*, Il Saggiatore, 1965.
- Banfi A., *Principi di una teoria della ragione*, Firenze, Parenti, 1960.
- Banfi A., *Per un razionalismo critico*,
- Banfi A., *Esegesi e letture kantiane*, vol. II: *Studi critici su Kant e il kantismo*, a cura di Rossi L., Argalia, Urbino 1969.
- Banfi A., *Idealismo e realismo*, in *Archivio di filosofia*, 1931, n° 3.
- Banfi A., *Studi sulla filosofia del Novecento*, a cura di Banfi D. e Banfi R., Editori Riuniti, Roma, 1965.
- Banfi A., *La filosofia e la vita spirituale*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- Banfi A., *Spinoza e il suo tempo*, a cura di Sichirollo L., Firenze, Vallecchi, 1969.
- Banfi A., *Osservazioni sull'uso critico della ragione*, in *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, a cura di Banfi A., Roma-Milano, F.lli Bocca, 1953.
- Banfi A., *La mia prospettiva filosofica*, in Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, Roma, Armando, 1961.
- Banfi A., *Saggi sul marxismo*, Roma, Editori Riuniti, 1960.
- Banfi A., *Scuola e società*, Roma, Editori Riuniti, 1958.
- Banfi A., *L'uomo copernicano*, Milano, Il saggiatore, 1965.
- Banfi A., *La crisi*, Milano, 1967.
- Banfi A., *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, Urbino, Argalia, 1967.
- Banfi A., *La persona. Il problema e la sua attualità*, a cura di Sichirollo L., Urbino, Quattro Venti, 1980.
- Banfi A., *L'essenza del cristianesimo, Prefazione*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- Barberis G.-Revelli M., *Sulla fine della politica: tracce di un altro mondo possibile*, Guerini, Milano 2005.
- Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Milano Adelphi, 2008.
- Bauman Z.-Bordoni C., *Stato di crisi*, Torino, Einaudi, 2014.
- Bauman Z., *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2008.
- Becchetti L., *Oltre l'homo oeconomicus: felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Roma, Città Nuova, 2009.

- Becker G. S., *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.
- Berlin I., *Karl Marx*, Scandicci, La Nuova Italia, 1994.
- Berlin I., *Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2010.
- Bertin G. M., *Banfi*, Cedam, Padova, 1943.
- Bertin G. M., *Introduzione al problematicismo pedagogico*, Milano, Marzorati, 1951.
- Bertin G. M., *Il pensiero etico-sociale di A. Banfi nella fase marxista*, estratto dalla "Rivista di Filosofia", volume XLIX-N.3, luglio 1958
- Bertin G. M., *La formazione del pensiero di Banfi e il motivo antimetafisico*, in Aut Aut, 1958,
- Bertin G. M., (a cura di), *La problematicità dell'educazione e il pensiero pedagogico*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.
- Bertin G. M., *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, Roma, Armando, 1961.
- Bertin G. M., *Educazione alla ragione: lezioni di pedagogia generale*, Roma, Armando, 1970.
- Bertin G. M., *Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze, 1977.
- Bertin G. M.-Contini M. G., *Costruire l'esistenza*, Roma, Armando, 1986.
- Bertolini P., *L'esistere pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze, 1988.
- Bertolini P., *Educazione e politica*, Cortina, Milano, 2003.
- Bloch E., *Il principio di speranza*, Milano, Garzanti, 1994.
- Bloch E., *Karl Marx*, Bologna, Il Mulino, 1977.
- Bobbio N., *Da Hobbes a Marx*, Torino, Cooperativa libraria universitaria torinese, 1973.
- Bobbio N., *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1995.
- Boltanski L.-Chiappello E., *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis, 2014.
- Brickman P.-Coates D.-Janoff-Bulmann R., *Lottery Winners and Accidents Victims: Is Happiness Relative?*, Journal of Personality and Social Psychology, vol. 36, n. 8, 1978.
- Broccoli A., *Marxismo e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- Broccoli A., *Ideologia e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.
- Bruni L.- Porta P. L., (a cura di) *Felicità ed economia: quando il benessere è ben vivere*, Milano, Guerini, 2004.
- Bruni L., *L'economia la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Roma,

Città Nuova, 2004.

- Bruni L.-Porta P. L., (a cura di), *Felicità e libertà*, Milano, Guerini, 2006.
- Bruni L., *La differenza fra benessere e felicità individuale: intervista ad Amartya Sen*, 18 febbraio 2013, <http://www.vita.it/it/article/2013/02/18/la-differenza-fra-benessere-e-felicità-individuale/122725/>
- Buber M., *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1993.
- Burgio A., *Strutture e catastrofi*, Roma, Editori Riuniti, 2000.
- Cambi F., *Il processo educativo e la axiologia dialettica della pedagogia*, in *I sentieri della scienza dell'educazione. Scritti in onore di Giovanni Veronesi*, Milano, Franco Angeli, 2011.
- Cambi F., *Razionalismo e prassi a Milano: 1945-1954*, Milano, Cisalpina-Goliardica, 1983.
- Cambi F., *Libertà da ...: l'eredità del marxismo pedagogico*, Firenze, La Nuova Italia, 1994.
- Cantoni R., *Filosofi contemporanei/Antonio Banfi, Introduzione*, (S.I) Parenti, 1961.
- Chiodo S.-Scaramuzza G. (a cura di), *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, Milano, Unicopli, 2007.
- Codeluppi V., *Il biocapitalismo: verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Torino, Boringhieri, 2008.
- Colombo F., *Il terzo dopoguerra. Conversazioni sul post-comunismo*, Rizzoli, Milano 1990.
- Conte M., *La forma impossibile*, Padova, Libreriauniversitaria, 2016.
- Contini M., *Categorie e percorsi del problematicismo pedagogico*, Unibo, RPD, 2006.
- Contini M., *Comunicare fra opacità e trasparenza*, Milano, Mondadori, 1984.
- Contini M. G.-Demozzi S.-Fabbri M.-Tolomelli A., *Deontologia pedagogica. Riflessività e pratiche di resistenza*, Milano, Franco Angeli, 2014.
- Crouch C., *Postdemocrazia*, Roma, Laterza, 2005.
- Dal Pra M., *La dialettica in Marx*, Bari, Laterza, 1965.
- Dal Pra M., *Kantismo ed hegelismo*, in Dal Pra M.- Formaggio D.-Rossi P., *Antonio Banfi*, Milano, Unicopli, 1984.
- Dardot P.-Laval C., *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, Derive Approdi, 2013.
- Della Volpe G., *La libertà comunista*, Milano, Edizioni Avanti, 1963.

- De Masi D., *Tag: le parole del tempo*, Milano, Rizzoli, 2015.
- De Mauro T., *Introduzione a Nussbaum M., Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- Demozzi S., *La struttura che connette: Gregory Bateson in educazione*, Pisa, ETS, 2011.
- Eagleton T., *Perché Marx aveva ragione*, Roma, Armando, 2013.
- Easterlin R., *Does economic growth improve human lot? Some empirical evidence*, in *Nation and Households in Economic growth: Essays in honor of Moses Abramowitz*, a cura di P.A. Davis e M.W. Reder, Academic Press, New York-London 1974.
- Easterlin R. A., *Happiness in economics*, edited by Easterlin R. A., Northampton, 2002.
- Ehrenberg A., *La fatica di essere se stessi. Depressione e società*, Torino, Einaudi, 2010.
- Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, Firenze, La Nuova Italia, 1985.
- Engels F., *Le condizioni sociali in Russia*, in Marx K.-Engels F., *India Cina Russia*, Milano, Il Saggiatore, 1965.
- Enzensberger H. M., *Colloqui con Marx ed Engels*, Torino, Einaudi, 1977.
- Erbetta A., *L'umanesimo critico di Antonio Banfi*, Roma, Anicia, 2008.
- Fabbri M., *Sponde*, Bologna, Clueb, 2003.
- Fabbri M., *Controtempo*, Parma, Spaggiari, 2014.
- Fabbri M., *Nel cuore della scelta*, Milano, Unicopli, 2015.
- Fabbri M., *Fra etica, riflessività e deontologia. Direzioni di paradossalità, andata e ritorno: oltre il doppio legame*, in Contini M. G.-Demozzi S.-Fabbri M.-Tolomelli A., *Deontologia pedagogica. Riflessività e pratiche di resistenza*, Milano, Franco Angeli, 2014.
- Fabbri M., *Il paradigma problematicista*, in Baldacci M.-Colicchi E., (a cura di) *Teoria e prassi in pedagogia*, Roma, Carocci, 2016.
- Frabboni F., *Fare scuola con la riforma*, Torino, UTET, 2005.
- Frabboni F., *Il problematicismo in pedagogia e didattica*, Trento, Erickson, 2012.
- Fadda R., *Formazione, comunicazione, interpretazione*, in Contini M. (a cura di), *Comunicare oggi*, Studium educationis, Padova, Cedam, 2000.
- Feuerbach L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- Feuerbach L., *L'essenza del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1994.

- Fromm E., *L'umanesimo socialista*, Milano, Rizzoli, 1975.
- Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano, Mondadori, 1987.
- Fukuyama F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1996.
- Fusaro D., *Filosofia e speranza*, Saonara, Il Prato, 2005.
- Fusaro D., *Bentornato, Marx!*, Milano, Mondadori, 2012.
- Fusaro D., *Il futuro è nostro*, Milano, Bompiani, 2016.
- Galimberti U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- Gallino L., *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Bari, Laterza, 2012.
- Garin E., *Banfi e il pensiero contemporaneo: relazione tenuta in occasione della cerimonia inaugurale del centro "Antonio Banfi"*, Reggio Emilia, 1969.
- Giovanola B., *Sulla capacità di essere felici. Ricchezza, benessere e libertà a partire dal capability approach*, Meridiana, No. 56, MIGRANTI, 2006.
- Gramsci A., *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975.
- Gramsci A., *Odio gli indifferenti*, Milano, Chiarelettere, 2018.
- Guarracino S., *Storia degli ultimi cinquant'anni*, Milano, Mondadori, 2000.
- Hegel G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*
- Heller A., *Marx e la liberazione dell'umanità*, in "Problemi della transizione", Trimestrale di cultura e politica, 1984.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.
- Hobsbawm E., *Come cambiare il mondo*, Rizzoli, Milano, 2011.
- Holz H. H., *Marxismo nel ventunesimo secolo. La risposta teorico-politica alla nuova fase dell'imperialismo*, in "Marxismo oggi", Milano, Teti editore, 3/2001.
- Hook S., *Da Hegel a Marx*, Firenze, Sansoni, 1972.
- Jaeggi R., *Forme di vita e capitalismo*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016.
- Jaeggi R., *Alienazione*, Roma, Castelvecchi, 2017.
- Kant I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2003.
- Labriola A., *Discorrendo di socialismo e filosofia. Scritti filosofici e politici*, Torino, Einaudi, 1973.
- Latouche S., *Giustizia senza limiti. La sfida dell'etica in un'economia mondializzata*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- Lattanzi P., *La società malata. L'umanesimo di E. Fromm tra Marx e Freud*, Edizione Kindle, 2015.

- Lunghini G., *Sulla irreversibilità tendenziale della disoccupazione capitalistica*, in "Trimestre", XXIX, 1996.
- Madrussan E., (a cura di) *L'educazione imperfetta. Considerazioni filosofiche sul presente pedagogico*, Como-Pavia, Ibis, 2016.
- Madrussan E., *Educarsi al pensiero critico con la letteratura. L'esemplarità pedagogica de Le parole di Jean-Paul Sartre*, in Ricerche di Pedagogia e Didattica, Unibo, 12, 3, 2017.
- Manacorda M. A., *Marx e l'educazione*, Roma, Armando, 2008.
- Manacorda M. A., *Quel vecchio liberale del comunista Karl Marx*, Roma, Aliberti, 2012.
- Mantegazza R., *Filosofia dell'educazione*, Milano, Mondadori, 1998.
- Manuzzi P., *Pedagogia del gioco e dell'animazione*, Milano, Guerini, 2002.
- Marcuse H., *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, 1999.
- Marx K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1954.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx-Engels Opere complete* (vol. 3), Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Marx K.-Engels F., *L'ideologia tedesca*, in *Marx-Engels Opere complete* (vol. 5), Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Marx K., *Tesi su Feuerbach*, in *Marx-Engels Opere complete* (vol. 5), Roma, Editori Riuniti, 1972.
- Marx K.-Engels F., *La concezione materialistica della storia*, a cura di Merker N., Roma, Editori Riuniti, 1998.
- Marx K., *La sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1979
- Marx K., *Per la critica dell'economia politica, Prefazione*, Roma, Editori Riuniti, 1993.
- Marx K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Introduzione del 1857)*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.
- Marx K., *Lavoro salariato e capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1977.
- Marx K.-Engels F., *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 2001.
- Marx K., *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1994.
- Merker N., *Le origini della logica hegeliana*, Milano, Feltrinelli, 1961.
- Merleau-Ponty M., *Senso e non senso*, Milano, Il Saggiatore, 1962.
- Mondolfo R., *Studi sulla rivoluzione russa*, Napoli, Morano, 1968.

- Montaigne M., *Saggi*, Adelphi, Milano, 2007.
- Morin E., *La conoscenza della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1993
- Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina, 2001.
- Morin E., *Introduzione al pensiero complesso*, Milano, Sperling & Kupfer, 1993.
- Morin E., *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Cortina, Milano, 2015
- Munari C., *La lezione hegeliana nel pensiero di Banfi*, in Chiodo S.-Scaramuzza G. (a cura di), *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, Milano, Unicopli, 2007.
- Musto M., *Ripensare Marx e i marxismi*, Roma, Carocci, 2011.
- Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Nikolaevskij B.-Maenchen-Helfen O., *Karl Marx. La vita e l'opera*, Torino, Einaudi, 1969.
- Nussbaum M., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 1996.
- Nussbaum M., *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- Nussbaum M., *Creare capacità*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- Paci E., *Colloqui con Banfi*, in Neri G. D., *Crisi e costruzione della storia*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
- Papi F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze, Parenti, 1961.
- Papi F., *Il sogno filosofico della storia: interpretazioni sull'opera di Marx*, Milano, Guerini e Associati, 2000.
- Papi F., *Antonio Banfi. Dal pacifismo alla questione comunista*, Como-Pavia, Ibis, 2007.
- Papi F., *Intervista alla rivista "Una città"*, n° 180/2011, dicembre 2010-gennaio 2011.
- Perrone U., *Invito al pensiero di Feuerbach*, Milano, Mursia, 1992.
- Piazza G., *Wall Street e la legge morale*, Torino, Lindau, 2016.
- Pieretti A., *Banfi. La persona come creatività*, Roma, Edizioni Studium, 1987.
- Poggio P. P., *Comune contadina e rivoluzione in Russia*, Milano, Jaca Book, 1978.
- Porcarelli A., *Educazione e politica. Paradigmi pedagogici a confronto*, Milano, Franco Angeli, 2012.
- Preti G., *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1947-1970)*, a cura di Mario Dal Pra, Milano, Franco Angeli, 1983.
- Preti G., *Praxis ed empirismo*, Milano, Mondadori, 2007.

- Rancière J., *Il concetto di critica e la critica dell'economia politica dai Manoscritti del 1844 al Capitale*, in Althusser L.-Balibar E., *Leggere il «Capitale»*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- Rossi M., *Tesi su Feuerbach (Traduzione)*, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Rossi M., *La genesi del materialismo storico*, Roma, Editori, Riuniti, 1963.
- Rossi P., *L'umanità e la filosofia di Antonio Banfi*, in Dal Pra M.- Formaggio D.-Rossi P., *Antonio Banfi*, Milano, Unicopli, 1984.
- Russo A., *Filosofi italiani del novecento*, Roma, Armando, 2004.
- Samek Lodovici G., *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- Sandel M. J., *Quello che i soldi non possono comprare*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Santucci A., *Sul pensiero di A. Banfi*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 2, 1962.
- Scitovsky T., *L'economia senza gioia: la psicologia della soddisfazione umana*, Roma, Città Nuova, 2007.
- Scuderi Sanfilippo G., *Razionalismo critico e pensiero pedagogico in Antonio Banfi*, Cosenza, Pellegrini, 2000.
- Sen A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Mondadori, 2000.
- Sen A., *La felicità è importante, ma altre cose lo sono di più*, in Bruni-Porta (a cura di), *Felicità e libertà*, Milano, Guerini, 2006.
- Sen A., *Human Rights and Capabilities*, in *Journal of Human Development*, 6, 2, 2005.
- Sennett R., *The Use of Disorder-Personal Identity and City Life*, New York/London, 1970.
- Sennett R. *La cultura del nuovo capitalismo*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- Sennett R., *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 2017.
- Sichirollo L., *Il marxismo in Banfi*, in *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, Firenze, La Nuova Italia, 1969
- Sichirollo L., *Attualità di Banfi*, Urbino, Quattro Venti, 1986.
- Spini D.-Fontanella M., (a cura di) *Il sogno e la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei Democrats*, Firenze, University Press, 2008.

- Stalin J., *Del materialismo dialettico e del materialismo storico*, in *Opere scelte*, Milano, Edizioni movimento studentesco, 1973.
- Streeck W., *Tempo guadagnato*, Milano, Feltrinelli, 2013.
- Tolomelli A., *La fragile utopia*, Pisa, ETS, 2007.
- Tuffanelli L.-lanes D., *Formare una testa ben fatta*, Trento, Erickson, 2003.
- Tugendhat E., *Etica antica e moderna*, in *Problemi di etica*, Torino, Einaudi, 1987.
- Tugendhat E., *Autocoscienza e autodeterminazione. Interpretazioni analitiche*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.
- Trebisacce, *Dal razionalismo critico al problematicismo pedagogico*, Firenze, University Press, 2012.
- Valore P., *Trascendentale e idea di ragione*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.
- Vygotskij L. S., *Pensiero e linguaggio*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- Wilkinson R.-Pickett K., *La misura dell'anima: perché le diseguaglianze rendono le società più infelici*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- Zamagni S., *Economia ed etica. La crisi e la sfida dell'economia civile*, Brescia, La Scuola, 2009.
- Zagrebelsky G., *Contro la dittatura del presente*, Roma-Bari, Laterza, 2014.
- Zagrebelsky G., *Senza adulti*, Torino, Einaudi, 2016.
- Zolo D., *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bari, De Donato, 1974.

Abstract.

Il mio lavoro di ricerca è strutturato in due parti. Nella prima, attraverso una ricostruzione storico-critica del pensiero di Antonio Banfi, ho cercato di mettere a fuoco i concetti centrali dell'impegno critico e antidogmatico alla base del suo razionalismo critico. Ovvero: i concetti di ragione critica, di esperienza e di trascendentale. Particolare attenzione, poi, è stata prestata a quella che viene definita la "svolta marxista" di Banfi e a come essa si sia posta in relazione al suo razionalismo critico, vera e propria piattaforma teoretica del problematicismo pedagogico. Ho cercato, cioè, di capire se, e in che misura, la sua adesione al marxismo e al materialismo storico implichi una rinuncia a quel concetto di trascendentale, che ha impresso al suo razionalismo critico una chiara e decisa impronta antidogmatica, o se sia ipotizzabile, invece, una possibile integrazione tra la prospettiva trascendentale e la nuova concezione dello sviluppo storico a cui Banfi era approdato. Nella seconda parte del mio lavoro di ricerca, ho cercato di analizzare, da un lato, l'"*attualità*" e la validità della teoresi marxiana nell'affrontare quella dimensione di crisi che investe le persone e la società nel suo complesso e, dall'altro, la sua "*inattualità*" (in senso banfiano e problematicista), intesa come opposizione e irriducibilità del suo pensiero alle tendenze dominanti del presente e capacità di porsi come modello educativo e sociale alternativo all'imperante modello neoliberista.

Infine, attraverso un confronto critico con il concetto di alienazione proposto dalla filosofa tedesca Rahel Jaeggi, sono stati analizzati alcuni tra i principali concetti teorici del problematicismo pedagogico, come il tema della libertà, dell'identità, dell'esistenza autentica e della progettazione esistenziale.