IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Pedagogia e alienazione. Tracce di un'eredità intellettuale

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/84940 since

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

12 October 2024

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

***This is an author version of the contribution published on**:*

Questa è la versione dell'autore dell'opera:

Silvano Calvetto, *Pedagogia e alienazione*, in "Paideutika. Quaderni di formazione e cultura", *Etiche dell'impegno*, n. 10, V, Como-Pavia, Ibis, 2009, pp. 73-93,

ISSN 1974-6814

Pedagogia e alienazione.
Tracce di un'eredità intellettuale
Silvano Calvetto

Un dibattito degli anni sessanta

Educazione e alienazione sono termini piuttosto squalificati e dovrebbero forse essere banditi per un po' dal nostro vocabolario. L'uno per la retorica che per secoli ha accompagnato (e compromesso) il suo significato, l'altro per l'impiego eccessivo che se ne è fatto in tempi recenti e se ne fa tuttora[1].

Con queste parole Giovanni Maria Bertin introduceva, nel 1973, uno dei temi più significativi della sua riflessione pedagogica, quello del rapporto tra educazione e alienazione. C'era alle spalle, d'altro canto, una stagione intellettuale in cui il tema dell'alienazione era stato a lungo dibattuto, facendone, spesse volte, il termine di riferimento privilegiato per una critica radicale delle contraddizioni del tardo capitalismo, là dove non mancava, tuttavia, al fianco di una pubblicistica di straordinario valore culturale, il consolidarsi di una vera e propria vulgata non sempre all'altezza dei modelli che tentava di emulare. La tradizione marxista, il pensiero dialettico, la scuola di Francoforte costituivano i principali modelli teorici di riferimento, per gli importanti contributi che essi fornivano alla chiarificazione del concetto stesso di alienazione[2]. Quest'ultima, soprattutto, individuava nella

1 Cfr. G.M. Bertin, *Educazione e alienazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, p. 3.

2 Il concetto di alienazione, introdotto prima da Rousseau e poi da Hegel nell'ambito del linguaggio filosofico moderno, riceve, com'è noto, da Marx la sua formulazione contemporanea, e cioè come condizione nella quale vive il soggetto nella società capitalista. Condizione che scaturisce dal lavoro diviso e dalla proprietà privata dei mezzi di produzione e che rende estraniato il soggetto non solo dal prodotto del suo lavoro, ma anche dalla natura, dagli altri uomini e da se stesso. Riportiamo di seguito un celebre passo di Marx tratto dai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, l'opera nella quale sono contenute alcune delle considerazioni più profonde ed incisive in merito all'alienazione: "L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la produzione cresce di potenza e di estensione. L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce. La *svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose. Il lavoro non produce soltanto merci, produce se stesso e l'operaio come una *merce*, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in generale le merci. Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come una *potenza indipendente* da colui che la produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione […]. L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea." Cfr. K. Marx *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1932) trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, (1949) 2004, pp. 68-69.

pervasività delle logiche del dominio una chiave privilegiata per comprendere la sua natura totalizzante nella società industriale avanzata, evidenziando come l'alienazione non attenesse solamente al processo produttivo ma investisse l'esistenza dei soggetti sotto tutti i possibili profili: sia quelli materiali sia quelli simbolici[3]. Là dove non mancava, tuttavia, consapevolezza dell'estrema problematicità di tale nozione, se è vero che Herbert Marcuse, nel suo *L'uomo a una dimensione*, poteva scrivere: "Il concetto di alienazione sembra diventare discutibile quando gli individui si identificano con l'esistenza che è loro imposta e trovano in essa compimento e soddisfazione"[4]. Una consapevolezza, tuttavia, che non impediva a Marcuse di mettere in evidenza come al fondo della complessa ambivalenza della società industriale avanzata – ambivalenza per la quale essa finisce per "diffondere la libertà mentre intensifica il dominio"[5] – si manifestasse, al di là di quella che era la percezione dei soggetti, il carattere oggettivo dell'alienazione stessa.

Questa identificazione – continuava Marcuse – non è illusione ma realtà. La realtà, d'altra parte, costituisce uno stadio più avanzato di alienazione. Quest'ultima è diventata completamente oggettiva; il soggetto dell'alienazione viene inghiottito dalla sua esistenza alienata. V'è soltanto una dimensione, che si ritrova dappertutto e prende ogni forma[6].

Il dibattito intellettuale del tempo, infatti, non era disancorato dai processi sociali ed economici in atto, e la centralità che assumeva la categoria dell'alienazione in molte riflessioni degli anni sessanta e settanta era strettamente legata alle inquietudini che attraversavano quella stagione[7].

Per una schematica e certo non esaustiva ricognizione del concetto di alienazione da Hegel alla scuola di Francoforte ci sia consentito di rinviare al nostro *Tra ragione ed esistenza. La filosofia dell'educazione di Giovanni Maria Bertin*, Roma, Anicia, 2007, pp. 96-119.

3 Saremmo tentati di dire che larga parte della "teoria critica della società", nelle sue diverse articolazioni teoretiche, costituisce, ora più direttamente ora più indirettamente, una vasta, e per noi imprescindibile, indagine sull'alienazione dell'uomo nella società industriale avanzata. A proposito della commistione di materiale ed immaginario nelle diverse forme di alienazione che prendono corpo nel capitalismo maturo, soprattutto a partire dalla funzione che assume in essa la cosiddetta industria culturale, si veda l'ormai classico M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente,* (1944), trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, (1966) 1997. Per una rigorosa lettura critica di tale opera, ma più in generale dell'intera produzione intellettuale di Horkheimer e Adorno, si faccia poi riferimento a S. Petrucciani, *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Horkheimer e Adorno*, Roma, Salerno Editrice, 1984. Per una lettura specifica del tema dell'alienazione nella riflessione dei francofortesi si veda L. Ceppa, *L'alienazione: recenti sviluppi della scuola di Francoforte* in "Rivista di storia contemporanea", 5, 1974, pp. 326-335.

4 Cfr. H. Marcuse, *One dimensional man. Studies in the Advanced Industrial Society* (1964), trad. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Torino, Einaudi, (1967) 1999, p. 25.

5 *Ivi*, p. 85.

6 *Ivi*, p. 25.

7 Sono stati molti, negli anni sessanta e settanta, e al di là della stessa tradizione francofortese, i tentativi di interpretare l'alienazione oltre il determinismo economicistico di origine marxiana. Per una lettura dell'alienazione entro una prospettiva critica che denuncia i limiti del cosiddetto paradigma funzionalista, ponendo al centro delle proprie investigazioni l'elemento dell'"immaginario sociale", si faccia riferimento

Inquietudini relative a quella vera e propria mutazione identitaria che il consolidarsi dell'uomo massa come modello antropologico della civiltà dei consumi andava imponendo. Un dibattito assai articolato, peraltro, che vedeva impegnati, in Italia, alcuni autorevoli filosofi dell'area laica e marxista, come Giulio Preti e Nicola Badaloni i quali, nei primi anni sessanta, proprio intorno al tema dell'alienazione davano vita ad un confronto molto significativo circa le diverse possibili letture del tema in questione: l'una, quella di Badaloni, secondo una chiave interpretativa di stampo marxista concentrata sul rapporto tra modi di produzione e forme dell'alienazione; l'altra, quella di Preti, secondo un approccio molto meno vincolato a schemi dottrinari e improntata ad un radicale scetticismo circa le possibilità di trasformazione del reale a partire da presupposti di tipo volontaristico.
Nel 1963, veniva pubblicato sul primo numero della rivista mensile "Il filo rosso" un breve ma incisivo saggio di Preti sul tema dell'alienazione nel quale il filosofo pavese prendeva di mira alcuni luoghi comuni relativi a tale nozione. In particolare, egli mostrava poca fiducia nel fatto che l'emancipazione economica della classe operaia avrebbe portato ad un reale mutamento delle condizioni di vita tale da poter eliminare la condizione stessa di alienazione, manifestando, quindi, un certo scetticismo circa la possibilità di liberarsi nel lavoro. Né, tanto meno, credeva nella prospettiva del socialismo come superamento della stessa. Egli, infatti, interpretava l'alienazione come condizione che appartiene *tout court* all'umanità moderna, sempre alle prese, al di là del dato meramente economico e politico, con ruoli e funzioni che finiscono per imbrigliare l'identità dei soggetti.

> Non ha senso dire – scriveva Preti – che nella società capitalistica l'operaio è *alienato*. Certo che lo è: ma lo è altrettanto il padrone dell'azienda, il banchiere, il professore, il Capo dello Stato. Nella società borghese (capitalistica e no) *ognuno* è alienato […]. Ma non è l'elevamento del tenore di vita di qualche classe più povera e più sfruttata che può liberarci ("emanciparci") dall'alienazione: soltanto una radicale e completa rivoluzione nei rapporti umani, in seguito alla quale gli uomini cessino di essere *qualcosa* (lavoratori, professionisti, deputati al Parlamento, mariti, mogli, etc.) nei confronti degli altri uomini, per essere semplicemente *uomini come se stessi*[8].

A Preti, in definitiva, interessava mettere in luce la dimensione morale e non tanto quella politica dell'alienazione, come sola condizione che gli permettesse di affrontare la questione in termini autenticamente radicali,

---

alla riflessione di Cornelius Castoriadis, in particolare, ai fini del presente discorso, al saggio pubblicato nel 1965 sulla rivista "Socialisme ou Barbarie", *L'institution et l'imaginaire: premier abord*, ripubblicato dieci anni dopo nel noto volume *L'institution imaginaire de la societé*, ma assente nella traduzione italiana ed ora reperibile in C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Bari, Edizioni Dedalo, 1997, pp. 31-95.

8 Cfr. G. Preti, *Alienazione* in "Il filo rosso", I, 1963, pp. 23-24.

giacché, osservava giustappunto Preti, "si tratta di un problema morale, non politico: si tratta di mettere in risalto i conflitti morali inerenti a una situazione umana molto profonda e molto radicata nella storia, nella educazione, nella psicologia umana"[9]. Di qui, dunque, la sua scarsa fiducia non solo nella politica ma anche nell'educazione e nella legislazione le quali finiscono sempre per registrare uno stato di cose esistente senza mai modificare davvero la realtà.
Un saggio, quello di Preti, che era destinato a far discutere, sia per le critiche che egli muoveva ad una certa vulgata marxista sia per la sferzante ironia di alcune sue argomentazioni. Sul terzo numero della rivista, infatti, Badaloni[10] riprendeva la questione e, pur condividendo alcune ipotesi interpretative di Preti, manifestava il proprio dissenso rispetto alla svalutazione dell'agire politico compiuta dal filosofo pavese. Come si produce il nuovo, il divenire storico, si domandava Badaloni, senza un mutamento degli assetti economico-politici attuali? Se è vero, poi, che tutte le soggettività risultano alienate, si tratta di comprendere quali forme di alienazione siano determinanti rispetto alle altre. Osservava, infatti, a questo riguardo il filosofo livornese:

> Restando alla superficie del mondo storico di oggi l'alienazione è ugualmente nell'operaio, nel capitalista, e nel dirigente d'industria. Ma andando più in profondo, viene fuori un altro aspetto della questione, e cioè la necessità di indicare quale di queste forme di alienazione è determinante rispetto alle altre. In altre parole la alienazione del capitalista, deriva dal fatto che questi seguita a compiere la sua funzione di *capitalista*, ma quest'ultima resta condizionata alla possibilità di sfruttamento dell'operaio. E quindi nient'altro che un paradosso quello che mette sullo stesso piano gli aspetti storicamente decisivi ed essenziali dell'alienazione e quelli derivati e secondari, che appunto sui primi si reggono[11].

Secondo una lettura rigorosamente marxiana, Badaloni intendeva, quindi, la questione dell'alienazione come strettamente connessa ai modi di produzione della società capitalista, mettendo in evidenza la necessità di un consapevole agire politico ai fini del mutamento delle condizioni oggettive dello sfruttamento, poiché "il radicalismo diventa inerzia, se la convinzione della liberazione *totale* non precisa l'esistenza ed i modi della contraddizione"[12], là dove la presa di consapevolezza della propria condizione storica si allarga sino a comprendere – politicamente e

---

9 *Ivi*, p. 29.
10 Al tema dell'alienazione, peraltro, Badaloni aveva già offerto un interessante contributo critico l'anno precedente sulle pagine di "Rinascita", sottolineando la necessità di pensare l'alienazione nella sua dimensione storica e sociale, al di là delle rappresentazioni ideologiche legate "all'Unico individuale, metastorico e romantico". Cfr. N. Badaloni, *La parola "alienazione"* in "Rinascita", 7, 1962, p. 32.
11 Cfr. N. Badaloni, *Alienazione e coscienza* in "Il filo rosso", 3, 1963, p. 57.
12 *Ivi*, p. 59.

moralmente – anche quella degli altri, ai fini della propria e altrui liberazione; quella presa di consapevolezza verso la quale, invece, Preti manifestava apertamente il proprio scetticismo.

Nel solco di una tradizione pedagogica

Ora, al di là dell'indubbia pertinenza di molte riflessioni critiche del periodo, era pur vero, come non mancava di denunciare Bertin, e prima di lui lo stesso Preti, che il termine alienazione finiva spesso per essere utilizzato in modo poco appropriato, facendolo diventare una sorta di parola d'ordine valida per tutte le occasioni. Nella riflessione di Bertin, però, la questione dell'alienazione assumeva un significato che andava al di là della dimensione sociale e politica, divenendo chiave di lettura privilegiata per descrivere le forme della problematicità dello stesso processo educativo. Egli, infatti, identificava l'alienazione con "quel momento di problematicità che cospira all'impoverimento e alla frammentazione della personalità del soggetto"[13], ossia con tutto ciò che impedisce la piena realizzazione di sé secondo il principio dell'integrazione "delle molteplici dimensioni che si intrecciano nella vita e nell'esperienza della personalità medesima"[14]. Un tema costante della sua riflessione, quindi, che costituisce un po' il filo rosso di tutta la sua vasta elaborazione, se è vero che anche molti dei lavori successivi verteranno in larga parte sulla ricerca dei motivi che possano funzionare come principi di rottura di ciò che è alienante per l'umanità dell'uomo, insistendo sul fatto che il progresso sociale non sarebbe stato sufficiente a garantire un reale miglioramento delle condizioni di vita, se non accompagnato dall'idea che solo sul piano di una consapevole progettazione esistenziale sarebbe stato possibile operare l'effettiva trasformazione delle vite dei soggetti. Cosicché, il motivo etico-religioso, quello estetico, il dionisiaco nietzscheano, la ragione proteiforme, il demonismo educativo, la progettazione esistenziale, appunto, saranno tutte istanze tramite le quali egli eserciterà una critica puntuale ed originale delle nuove e sempre più pervasive forme dell'alienazione nella civiltà dei consumi. Anche per Bertin, in sostanza, si trattava di scongiurare

> l'incubo dell'uomo *unidimensionale*, esposto a tutte le suggestioni sul piano intellettuale, indisponibile sul piano etico-sociale, impoverito nella sensibilità e anemizzato nel gusto: oggetto di indottrinamento anziché soggetto di persuasione, termine di alienazione anziché centro di vitalità e di creatività personale e collettiva[15].

13 Cfr. G.M. Bertin, *Educazione e alienazione*, cit., p. 3.
14 *Ibidem.*
15 *Ivi*, p. 51.

Nella sua riflessione, tuttavia, il problema dell'alienazione non era circoscritto al solo ambito della problematicità del processo educativo, ma veniva a rivestire un significato più ampio, in riferimento alla necessità di scongiurare qualsiasi forma di unilateralizzazione e di cristallizzazione che si potesse presentare nella realtà, anche sul versante delle pratiche di sapere. Di qui l'esigenza di sottoporre ad una serrata indagine critica l'idea stessa di educazione sia al livello dei processi materiali nei quali essa prende corpo, sia al livello della riflessione teoretica che l'accompagna, poiché se è vero che la frammentazione dei vissuti soggettivi e la frammentazione dei saperi sono fenomeni tra loro connessi, si tratta di riflettere ed operare contro il riduzionismo, sotto qualsiasi forma esso si esprima. Il discorso sull'alienazione assumeva in Bertin una forte valenza simbolica, divenendo rappresentazione di quella condizione di crisi che segna radicalmente la contemporaneità, là dove la ragione diviene il principio di risoluzione ideale delle stesse forme della problematicità. Una razionalità critica ed antidogmatica che diventa principio di rottura di ogni forma di unilateralizzazione e di cristallizzazione, perché è lì, suggeriva Bertin, che si manifestano e si sedimentano le forme dell'alienazione. La razionalità, d'altro canto, scriveva Bertin nel '71,

> poiché processo infinito, ricusa le cristallizzazioni nel finito, e cioè nel fatto e nel concluso, e si pone come incessante richiesta dell'altro, del diverso, del nuovo […], come esigenza di rottura nei riguardi delle situazioni statiche ed involutive, e di apertura verso una realtà ancora da fare[16].

Bertin, tuttavia, non era il solo ad offrire, in quel torno di tempo, una lettura pedagogica dell'alienazione. Negli stessi anni, infatti, altri pedagogisti dimostravano interesse verso il tema, a testimonianza di un'esigenza critica che era trasversale ai diversi orientamenti di pensiero. Già alla metà degli anni sessanta, ad esempio, Francesco De Bartolomeis offriva un'interessante interpretazione del fenomeno in un libro intitolato *Cultura lavoro tempo libero*, dove il problema dell'alienazione era pensato in stretta correlazione con la questione della liberazione nel e dal lavoro, in riferimento a quanto stava avvenendo sul piano della trasformazione sociale e politica della civiltà dei consumi, fenomeno di cui egli non mancava di sottolineare gli aspetti emancipativi, pur consapevole delle difficoltà che la modernizzazione comportasse anche sul piano educativo. Il problema era rappresentato, dal suo punto di vista, non già dal dilatarsi del nesso bisogni-consumi, come molti temevano, ma dalla necessità che anche le classi sociali subalterne fossero inserite nel circuito della produzione e del consumo in modo intelligente e creativo. Si trattava, quindi, di compiere

16 Cfr. G.M. Bertin, *Crisi educativa e coscienza pedagogica*, Roma, Armando, 1971, p. 28.

una duplice operazione: l'una di tipo culturale, attraverso la critica verso un certo intellettualismo, anche di matrice progressista, al fine di ridurre la forbice che separava gli intellettuali dalle masse; l'altra di tipo sociale, a partire da una franca battaglia in favore della riduzione del lavoro per permettere al maggior numero di soggetti di godere realmente dei consumi, anche di tipo culturale.
Lontano da ipotesi idealistiche e dialettiche, e molto prossimo, almeno per quel che concerneva la svalutazione del lavoro, alle posizioni assunte da Preti nel confronto critico con Badaloni, De Bartolomeis rifiutava di attribuire importanza alla coscienza come strumento di emancipazione o all'assunzione di consapevolezza come chiave di risoluzione delle contraddizioni, denunciando l'intellettualismo e il volontarismo presenti in molte riflessioni correnti sull'alienazione. A tale proposito egli affermava:

> Ora, la nuova cultura affonda le sue radici anche in quella zona di comportamenti che gli intellettuali corrivamente definiscono "alienati" non sospettando l'alta misura di alienazione presente nella loro mancanza di vitalità cui si accompagna scarsa penetrazione oggettiva e incapacità di partecipazione. Questo non è l'elogio di un vitalismo beatamente ignaro; è la denuncia della vuotaggine di certi rimuginamenti intellettuali che propongono la "consapevolezza" come rimedio. Consapevolezza: ma di che cosa? Il suo carattere di discriminazione fonda in forme nuove il classismo dei pochi e dei molti: i consapevoli e gli alienati[17].

La preoccupazione del pedagogista salernitano, in sostanza, era quella di scongiurare la frettolosa assunzione di termini quali alienazione, strumentalizzazione, consumo senza che essi fossero messi in relazione con i profondi mutamenti in corso nella società industriale avanzata, i quali andavano valutati non già a partire da atteggiamenti intellettualistici, appunto, ma nel quadro di una lettura scevra da pregiudizi ideologici. O l'alienazione la si riconduce al rapporto che intercorre tra lavoro e non lavoro a partire dalle reali trasformazioni in corso sull'uno e sull'altro versante, oppure si corre il rischio di fornirne un'interpretazione dettata prevalentemente da ragioni morali e sentimentali. Sotto questo profilo, infatti, De Bartolomeis sottolineava gli aspetti positivi dell'alienazione, differenziandosi per questo aspetto da Preti, mettendo in evidenza il carattere emancipativo del progresso sociale ed economico, là dove, appunto, diventava dirimente la questione della riduzione del lavoro[18]. Ciò

17 Cfr. F. De Bartolomeis, *Cultura lavoro tempo libero*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965, p. 28.
18 De Bartolomeis chiariva la propria posizione in merito al rapporto lavoro-alienazione facendo riferimento al saggio di Preti cui già ci siamo richiamati in precedenza, prendendo le distanze dalle soluzioni politiche che assumevano come modello quello dello stato dei lavoratori, ribadendo la propria svalutazione del lavoro e precisando cosa intendesse dire quando si riferiva agli aspetti positivi dell'alienazione: "Il mio accordo con Preti non è in blocco ma è limitato al punto della svalutazione del lavoro. Invece mi distingue da Preti il fatto che nella particolare alienazione legata al lavoro (sempre che questo si realizzi in modo da non paralizzare sviluppo di pieno significato positivo 'oltre' il lavoro) io non

che De Bartolomeis condannava, in definitiva, era l'illusione dell'uscita dalla condizione di alienazione puntando sulla dimensione coscienziale a partire da un'interpretazione del problema in cui mal si celavano retaggi culturali di tipo idealistico e dialettico, senza fare davvero i conti con le profonde trasformazioni in atto nella società. Egli, infatti, insisteva sulla necessità di superare le ambiguità e le vaghezze del concetto stesso di alienazione e a tale proposito osservava:

Una definizione dell'alienazione, poiché mira a indicare fatti negativi, scadimenti, ciò che non è giusto che sia ecc., dovrebbe avere alle spalle una definizione ben chiara della non-alienazione. Ma accade che mentre si ostenta una grande sicurezza riguardo alla prima, si tiene il discorso alla larga dalla seconda. Forse si dà per scontato che la non-alienazione è uno stato o meglio un processo di congruenza tra l'individuo e il suo prodotto, l'individuo e l'organizzazione, l'individuo e la società: ma esiste propriamente tutto questo o non si tratta piuttosto di idee-limite o di ipotesi normative? Gli aspetti di rottura, di disadattamento, di incongruenza, la tensione tra i vari centri personali e tra questi e le istituzioni o sistemi organizzati, da quale parte li metteremo? Dalla parte dell'alienazione o della dinamica di atteggiamenti e di comportamenti mediante cui l'individuo procede nelle sue esperienze e interviene nella realtà? Ho paura che sotto sotto, nel determinare i contrapposti concettuali dell'alienazione, si faccia ricorso a criteri tutt'altro che sicuri (libertà, spontaneità, comprensione, adeguatezza mezzi-fini ecc.) con il rischio di cadere o nel volontarismo individualistico o in qualcosa di molto simile al mito dell'armonia prestabilita[19].

Le riflessioni di Bertin e De Bartolomeis non esaurivano ovviamente il quadro delle elaborazioni critiche che, da un punto di vista pedagogico, assumevano al centro dei propri interessi il problema dell'alienazione. Va da sé che la pedagogia marxista avesse ben presente la portata della questione, confermata, tra l'altro, da una lunga tradizione di studi riguardante i

---

vedo un male. Se si tiene conto dei progressi nel campo della razionalizzazione della produzione e delle tecnologie, l'alternativa alla situazione attuale non è fatalmente lo stato dei lavoratori. Se non vogliamo vivere di rendita quanto a propositi di rinnovamento, dobbiamo, su un terreno socialista, elaborare una alternativa allo stesso stato dei lavoratori perché una nuova cultura come nuova società è condizionata proprio da una limitazione del lavoro. Qualora il quadro della vita degli individui fosse costituito dallo stato e dal lavoro si riconfermerebbe una clausura che invece bisogna spezzare […]. In una recente indagine sociologica, la considerazione del lavoro come un 'mezzo per guadagnare ed avere il massimo delle soddisfazioni fuori dalla fabbrica' viene presa come una delle caratteristiche principali della fenomenologia psico-sociale dell'alienazione. Ma questo è vero solo da un certo punto di vista; anzi si può addirittura rovesciare il giudizio e ritenere alienato proprio chi sia tutto assorbito da un lavoro che si colloca su un piano basso quanto a impegno di conoscenza, di intelligenza, di iniziativa. Il carattere strumentale va commisurato ad almeno altri due elementi, e cioè a) durata delle ore lavorative e b) qualità dei comportamenti nel tempo libero. Del resto una vera e propria esperienza di natura esclusivamente strumentale è irrealizzabile. Il lavoro non può mai essere strumentale in modo integrale perché assume inevitabilmente anche, bene o male, il carattere di modo di vita, di esperienza sociale in cui gravitano elementi non direttamente connessi al lavoro. La sua ambivalenza (in parte modo di vita, in parte strumento) è un fatto positivo, e di conseguenza negare legittimità all'aspetto strumentale significa mettersi sulla strada che conduce a ridurre quasi tutte le attività valide al lavoro". *Ivi*, p. 32 *passim*

19 *Ivi*, pp. 37-38.

problemi dell'educazione popolare, le contraddizioni del sistema formativo, le questioni educative dell'extrascolastico, l'alienazione dell'infanzia ecc.[20].
Ma per una lettura di carattere squisitamente concettuale, che sappia andare al di là dei problemi e delle emergenze contingenti, e che assuma la questione dell'alienazione come categoria chiave per comprendere il significato del processo storico tramite il quale si costruisce la modernità non si può, evidentemente, non fare riferimento alla riflessione di Angelo Broccoli. Egli, infatti, soprattutto nel lavoro del '74, *Ideologia e educazione*, si poneva come obbiettivo quello di indagare il problema dell'alienazione nella sua dimensione storica, e cioè di "verificare nell'antinomia creatività/alienazione il luogo di nascita dell'istanza educativa nel mondo moderno"[21]. Se è vero, infatti, che la caratteristica del pensiero moderno è l'aspirazione alla creatività, dove il soggetto diventa produttore dello stesso oggetto della conoscenza, l'alienazione, come condizione nella quale vive il soggetto nella società capitalista, diviene l'elemento che ostacola l'istanza della creatività e fa emergere la contraddittorietà intrinseca del processo storico da cui scaturisce il Moderno. Osservava a questo proposito Broccoli:

> La pretesa di considerare la conoscenza come creazione del soggetto urta inevitabilmente contro la barriera rappresentata dalla condizione dello stesso soggetto nella società borghese. Questi, sganciato dalla sua storia reale, è costretto a vivere una situazione puramente ideologica, nella quale non riesce a cogliere non solo la totalità del reale, ma gli stessi nessi autentici tra le cose[22].

Ciò che a Broccoli interessava evidenziare, in sostanza, attraverso un rigoroso *excursus* intellettuale in cui, a partire da Hegel e Marx, erano mobilitati i classici della tradizione idealista e marxista, era la storicità dei due poli dell'antinomia in questione. "Si tratterà di dimostrare – egli scriveva – che l'alienazione è la situazione storicamente prodotta e verificabile nella società borghese, e non una condizione eterna nella quale l'uomo è condannato a vivere"[23].

---

20 Si deve soprattutto a Mario Alighiero Manacorda la diffusione di una pedagogia marxista in Italia nel secondo dopoguerra. Della sua vasta produzione intellettuale si vedano almeno i tre volumi de *Il marxismo e l'educazione. Testi e documenti*, Roma, Armando, 1964; *Marx e la pedagogia moderna*, Roma, Editori Riuniti, 1966. Rispetto ai temi dell'educazione popolare e dell'alienazione dell'infanzia, entro una prospettiva critica che, soprattutto sul versante della ricerca storiografica, ha sempre mostrato grande attenzione all'idea di educazione come emancipazione, si vedano i lavori di D. Bertoni Jovine, *Storia della scuola popolare in Italia*, Torino, Einaudi, 1954; *L'alienazione dell'infanzia. Il lavoro minorile nella società moderna*, Roma, Editori Riuniti, 1963.
21 Cfr. A. Broccoli, *Ideologia e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 31.
22 *Ivi*, pp. 7-8.
23 *Ivi*, p. 20.

Il merito principale di questa ricerca era proprio quello di mostrare come dal contrasto creatività/alienazione scaturisse il carattere ideologico dell'educazione nella società borghese: quella scissione tra il conoscere e l'agire che, da un lato rappresentava il modo con il quale la cultura si congedava dalla realtà fuggendo nel cielo puro delle idee, dall'altro la via tramite la quale l'etica dismetteva l'assunzione di responsabilità inseguendo la chimera del "dover essere". Il risultato era quello di rappresentare il mondo come collocato al di fuori dell'orizzonte della storia.

> Posto che l'educazione è il modo condizionato di essere dell'ideologia, cioè della filosofia che, non riuscendo a essere creativa sul piano della storia, si rifugia nella pura speculatività, essa come strumento di modificazione della realtà è un'arma che non incide nella realtà stessa[24].

Se è vero, dunque, che l'ideologia è sempre un'etica senza storia, quell'etica dell'intenzione cara al pensiero borghese, è solo sul terreno di un'autentica filosofia della prassi che diventa possibile risolvere l'antinomia creatività/alienazione in favore di una progettualità educativa che, profondamente radicata nel dramma della storicità, si assuma il compito di "portare alla luce meccanismi di oppressione per cercare in essi strumenti di liberazione"[25]. Una filosofia della prassi che, anche memore della lezione Labriola oltre che di Gramsci[26], e dunque lontana da qualsiasi tentazione economicistica, muova da uno degli assunti cardinali della teoria marxiana secondo cui

> non le forme della coscienza determinano l'essere dell'uomo, ma il modo d'essere determina la coscienza. Ma queste forme della coscienza, come sono determinate dalle condizioni di vita, sono anch'esse la storia[27].

Alienazione e lavoro postfordista

Bertin, De Bartolomeis e Broccoli, che qui sono stati assunti come paradigmi esemplari di una determinata stagione della nostra cultura pedagogica, hanno indubbiamente fornito letture critiche diverse del nesso educazione/alienazione, mettendo in campo apparati concettuali non

---

24 *Ivi*, p. 43.
25 *Ivi*, p. 218.
26 Si veda a questo proposito A. Broccoli, *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.
27 Broccoli fa qui riferimento ad un notissimo passo di Marx contenuto nella prefazione di *Per la critica dell'economia politica*, a sua volta ripreso da Labriola, il quale aggiunge la considerazione antieconomicistica per la quale "anche le forme della coscienza, in quanto determinate dalle condizioni di vita, sono anch'esse la storia". Cfr. A. Broccoli, *Ideologia e educazione*, cit., p. 142.

sempre tra loro in sintonia. Eppure, si ritiene che dai loro modelli interpretativi non solo si possano trarre motivi di grande interesse teoretico, giacché vengono mobilitati alcuni tra gli orientamenti di pensiero che più fecondamente hanno inciso sulla nostra formazione culturale, ma anche le ragioni per continuare ad interrogarci sull'attualità di senso di tale relazione critica. Se è vero, infatti, che la parola alienazione ha via via perso quella fascinazione che ha a lungo esercitato sulla cultura, finendo ai margini della riflessione intellettuale contemporanea, è pur vero che la problematicità cui essa è indubbiamente connessa rinvia, oggi come ieri, a questioni economiche, politiche, sociali e culturali che non possono essere estranee al discorso pedagogico. Certo, i riferimenti concettuali che qui, molto sommariamente, sono stati evocati vanno intesi anch'essi nella loro dimensione di storicità. Riflettere oggi sul nesso educazione/alienazione significa mettere in gioco chiavi di lettura cui non siano estranee le profonde trasformazioni che si sono compiute negli ultimi decenni sul piano della realtà sociale ed economica. E il nesso educazione/alienazione non può che essere letto proprio a partire dai mutamenti in atto nello stesso processo produttivo, in relazione alle nuove forme di reificazione che in esso prendono corpo; forme forse meno decifrabili ed intercettabili rispetto al passato, ma non per questo meno determinanti e pervasive rispetto alle esistenze dei soggetti. Anche qui, anzi soprattutto qui, si tratta di andare "oltre il novecento", poiché il lavoro postfordista, vale a dire flessibile, deterritorializzato e immateriale sta producendo trasformazioni radicali nel modo d'essere dell'uomo, nuove forme dell'agire individuale e collettivo[28]. In gioco, evidentemente, non ci sono solamente i metodi e le tecniche dell'organizzazione del lavoro, ma sta prendendo corpo una nuova *Weltanschauung* nella quale si rende manifesto il mutamento dell'identità stessa dei soggetti. E i fenomeni educativi sono inesorabilmente radicati dentro questi processi di trasformazione.

Se è vero, come suggeriscono i più acuti commentatori del nostro tempo, che nella società attuale i margini che separano il lavoro dal non lavoro si rendono sempre più sottili ed impercettibili, che tutti, in un modo o nell'altro, sono destinati a finire nelle maglie della rete del lavoro totale, è lecito domandarsi in che misura e secondo quali modalità interpretative abbia ancora senso parlare di alienazione. Saremmo tentati di dire, in prima battuta, che l'oggettivazione dell'alienazione cui si riferiva Marcuse più di

28 Sul tema della trasformazione del lavoro, e sulle conseguenze che tale trasformazione produce nelle vite dei soggetti, esiste ormai da anni una vasta ed articolata letteratura, soprattutto di matrice sociologica, che pone questioni di grande rilevanza anche sotto il profilo formativo. Per un primo approccio al problema si vedano almeno J. Rifkin, *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, (1995), trad. it. *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Milano, Baldini e Castoldi, 1995; R. Sennett, *The Corrosion of the Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, (1999), trad. it. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 1999.

quarant'anni fa abbia oggi raggiunto un tale livello di compimento da non permettere margini né di critica né di azione. Ma siamo consapevoli, nondimeno, di vivere una fase di rottura e di esplosione dei paradigmi tradizionali che finisce per produrre una tale frammentazione sociale, culturale e politica per cui si aprono un'infinità di spiragli e di possibilità, di rischio[29] anche, nei quali i soggetti provano, seppur a fatica, ad affermare la propria autonomia attraverso pratiche e modelli che, almeno all'apparenza, non seguono esclusivamente le logiche del dominio. Intendiamo dire, con questo, che se è vero che la "società totalmente amministrata" prefigurata dai francofortesi sembra essersi appieno realizzata con il mercato globale, è anche vero che la struttura reticolare che la caratterizza, con la perdita di un centro gravitazionale in favore di molte periferie, materiali e simboliche, può forse favorire il diffondersi di pratiche di vita e di modelli comportamentali non meccanicamente riconducibili ad un unico imperativo economico, politico, sociale e culturale. Forse il modello dell'uomo unidimensionale racconta solo in parte l'effettiva realtà del nostro tempo. Più in generale, alla luce della radicale transizione in atto, è bene ribadire che i referenti teorici, e il contesto socioculturale, dai quali ha preso le mosse il nostro discorso appartengono ormai ad un passato assai remoto che sembra aver poco a che fare con i problemi e le emergenze contingenti, pur valendo, quei referenti, nell'esemplarità che essi esibiscono sul piano del rigore etico-intellettuale.

Se è vero, tornando al nucleo del nostro discorso, che la questione dell'alienazione è sempre obbligatoriamente riconducibile a quella del lavoro, è indubbio che in un momento di rottura e di esplosione che rimette radicalmente in gioco l'ontologia stessa del lavoro anche la nozione tradizionale di alienazione finisce per entrare in crisi necessitando di nuovi paradigmi interpretativi. E la stessa questione della *liberazione nel e dal lavoro* con la quale si sono misurati i marxisti di ogni latitudine lungo tutto il novecento rischia di dirci poco circa i possibili percorsi di emancipazione dei soggetti se non la si mette in relazione, nella dialettica storica che essa manifesta[30], con la flessibilità, la deterritorializzazione e l'immaterialità del lavoro postmoderno.

---

29 Per una lettura di grande spessore critico e di straordinaria valenza intellettuale relativa ai drammi e alle lacerazioni della contemporaneità si veda U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, (1986), trad. it. *La società del rischio. Verso una nuova modernità*, Roma, Carocci, 2000. Per una dettagliata analisi delle recenti trasformazioni del lavoro si veda, sempre di U. Beck, *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*, (1999), trad. it. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Torino, Einaudi, 2000.

30 Quando ci riferiamo alla questione della *liberazione nel e dal lavoro* siamo molto prossimi al cuore del problema che qui si sta esaminando. Se è vero, infatti, che l'alienazione scaturisce dai modi di produzione della società capitalista, il lavoro ha inevitabilmente una connotazione negativa. Quando Marx scrive che "il lavoro è l'uomo perduto a se stesso" mette giustappunto in risalto questa negatività radicale di cui l'alienazione ne è l'espressione più manifesta. Ma lo stesso Marx, d'altro canto, fa spesso riferimento all'attività vitale o manifestazione di sé come prerogativa specificatamente umana, facendola coincidere

Certo – osserva Marco Revelli a proposito della "rete" del lavoro totale – manca qui quella "aristotelica" unità di tempo, spazio, situazione che nel fordismo permetteva di cogliere in termini sociali – *collettivi* – la dimensione individuale dello sfruttamento (e dunque di organizzare una resistenza ad esso o una negoziazione dei suoi termini). Manca perché lo spazio è *esploso*: non è più lo spazio di *fabbrica* delimitato e definito dalla "mano visibile" dell'imprenditore, dalla sua struttura gerarchica e dal suo "capitale fisso" materialmente incorporato in macchine stabilmente localizzate, ma è ormai compiutamente spazio sociale indifferenziato dove chiunque, in qualunque momento, può essere invisibilmente e forse inconsapevolmente al lavoro. E perché il tempo è *imploso* intorno al suo nucleo invasivo di temporalità produttiva che colonizzando ogni aspetto dell'esistenza diviene, per questa via, non più misurabile come "tempo di lavoro", né più contabilizzabile secondo i termini e i confini della "giornata lavorativa". E tuttavia non per questo cessa la capacità di centralizzazione e di sottomissione (di appropriazione privata) delle forze della produzione disseminata da parte di un qualche vertice della "catena del valore": del potere sociale che governa il nuovo sistema produttivo disseminato.
Semplicemente esso opera ora in forma meno direttamente visibile e materiale […]. Riconduce a sé e sottomette attraverso mezzi comunicativi e linguistici […]. Attivando circuiti simbolici e normativi […]. Impiegando cioè strumenti fino a ieri appartenenti a sfere del tutto diverse da quelle dell'economia: alla politica, alla cultura, o alla produzione artistica, perfino alla sfera del sacro. Strumenti che non sono più tanto […] riconducibili al possesso *fisico* dei mezzi di produzione, o alla facoltà di esercitare un potere di comando diretto dentro uno spazio delimitato e reso privato qual era appunto *la fabbrica*, ma sono costituiti dalla possibilità di presidiare nodi di rete, punti di connessione e di intreccio tra flussi eterogenei di risorse e d'informazioni su scala territoriale ampia, governando almeno settori parziali del grande caleidoscopio comunicativo globale[31].

Un nuovo discorso su educazione e alienazione, in definitiva, assunta consapevolezza della nuova ontologia del lavoro, e delle insidie che essa presenta, non può che muovere dall'indagine delle sempre più articolate e sofisticate logiche del dominio, dentro e fuori i modi di produzione,

---

con il lavoro stesso. "Che cos'è la vita, se non attività?", egli, infatti, si domanda. Ciò che emerge, in definitiva, è il carattere antinomico del lavoro: da una parte forma di oggettivazione dell'uomo che scaturisce dalla proprietà privata dei mezzi di produzione, dall'altra espressione più compiuta e matura della sua stessa umanità. Una dialettica, come è facile intuire, sulla quale si sono cimentati i commentatori del marxismo lungo tutto il secolo scorso, là dove *liberazione nel lavoro* e *liberazione dal lavoro* hanno rappresentato due istanze di emancipazione che hanno finito spesse volte per scontrarsi, sovrapporsi e confondersi. Le cose rischiano di complicarsi ulteriormente quando, come nella fase attuale, i confini che separano lavoro e non lavoro si fanno sempre sottili ed indecifrabili. Di qui la necessità di fare fronte con nuove categorie interpretative agli inediti dispositivi della nuova organizzazione capitalistica del lavoro, per provare a comprendere che cosa sia l'alienazione nella società postindustriale.

Per una lettura in chiave pedagogica di questi temi in Marx, che ovviamente esula dalle problematiche attuali, ma intercetta efficacemente le questioni relative al contesto storico e sociale da cui prende le mosse questa nostra riflessione, e delinea i contorni di quell'uomo onnilaterale che Marx individua come modello antropologico di un'umanità liberata dal giogo dell'oppressione del lavoro diviso, si veda M.A. Manacorda, *Marx e la pedagogia moderna*, cit.

31 Cfr. M. Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 178-179.

sondando la natura dei dispositivi di potere, soprattutto sul versante dei processi di costruzione del consenso, perché è forse questo l'ambito nel quale la riflessione pedagogica può meglio legittimare il proprio profilo d'intervento. Il suo compito, tuttavia, non si arresta al livello descrittivo delle manifestazioni dell'alienazione, ma, in virtù della propria vocazione critica ed emancipativa, si articola intorno ad una progettualità che ha di mira le strategie per la costruzione di una soggettività che sappia fronteggiare l'alienazione come ostacolo alla piena realizzazione di sé e degli altri. Essa, infatti, pur non rinunciando a misurarsi con la materialità dei processi da cui l'alienazione scaturisce, non arresta la propria indagine al solo piano socioeconomico, pur se da esso non può assolutamente prescindere, né, tanto meno, può oggi cedere al mito del progresso sociale come chiave di risoluzione delle contraddizioni della società attuale, ma si assume la responsabilità di indicare le strategie – politiche ed educative – tramite le quali possano prendere corpo forme di progettazione esistenziale oltre le logiche di dominio, nella consapevolezza che l'alienazione la si affronta, sul piano della riflessione intellettuale, a partire dalla critica radicale di ogni forma di unilateralizzazione che si presenti nella realtà, come anche la migliore tradizione della nostra cultura pedagogica ci insegna[32].

Se è vero, in ultimo, che l'uomo onnilaterale di Marx o l'uomo copernicano di Antonio Banfi[33], tanto per dire di modelli antropologici pensati contro le tendenze disgregatrici ed alienanti del capitalismo, risultano oggi carichi di suggestione e di fascino ma appartenenti ad un passato ormai remoto, ciò non toglie che l'esigenza di arginare le derive materiali e morali del lavoro diviso suggerisce l'ipotesi di elaborare modelli antropologici capaci di reggere i conflitti e le lacerazioni del tempo presente, a fronte della massiccia e pervasiva, anche se non sempre visibile, dose di alienazione prodotta dalla società postindustriale. E questo senza vagheggiare l'arcadia perduta o lontanissimi mondi ideali, che possono sussistere solo nelle

32 Bertin, che ha sempre fatto della critica all'unilateralizzazione uno dei punti fermi della propria elaborazione intellettuale, commentando le implicazioni pedagogiche della riflessione di Lewis Mumford, ma guardando all'uomo copernicano di Antonio Banfi come modello antropologico di riferimento, a proposito dell'educazione, e al di là delle specificazioni che finiscono per occultarne il senso più profondo, in un passo connotato dalla forte tensione utopica scriveva: "L'educazione non si risolverà nella formazione del carattere, nell'apprendimento e nella socializzazione, nell'autosviluppo dell'io, né in alcuna delle altre direzioni parziali e restrittive preparatorie alla vita, di cui dicono pedagogisti ed educatori, ma costituirà l'occupazione principale della vita medesima […], in quanto quest'ultima si renderà pienamente *paideia*". Cfr. G.M. Bertin, *La morte di Dio. Ipotesi teologica e utopia nietzschiana*, Roma, Armando, 1973, p. 110.

33 L'uomo copernicano è il modello antropologico cui Banfi affidava idealmente il compito di superare la lacerazione tra vita e ragione che caratterizza l'esistenza del soggetto nella società moderna. Cfr. A. Banfi, *L'uomo copernicano*, Milano, Il Saggiatore, 1950. Per una lettura pedagogica della speculazione banfiana, che individua nel nesso problematico etica/educazione/politica il cardine del suo stesso umanesimo integrale, si faccia riferimento a A. Erbetta, *L'umanesimo critico di Antonio Banfi*, Roma, Anicia, (1978) 2008.

fantasie delle anime belle, ma secondo progetti di emancipazione[34] autenticamente radicati nel mondo e nella storia nei quali, pur tuttavia, si abbia il coraggio di scegliere, senza aspirazioni totalizzanti, ciò che per l'uomo è degno e giusto di essere vissuto.

34 Saremmo tentati di parlare di utopia, a proposito della necessità di un sovvertimento della situazione attuale che sia in grado di realizzare quel *rovesciamento dialettico* capace di eliminare l'alienazione, se non fosse che troppo spesso tale parola, anche nell'ambito della stessa riflessione pedagogica, finisce per assumere una connotazione edificante e consolatoria attraverso cui provano a legittimarsi le più improbabili fughe dalla realtà. Ed è per questo che, almeno in questo contesto specifico, preferiamo parlare di progetto. Come la storia del marxismo insegna, d'altro canto, l'utopia finisce spesso per riguardare un dover essere confinato nel cielo delle idee, un'astratta determinazione avulsa dalla realtà concreta degli uomini, rappresentando, ancora una volta, quella lacerazione tra il conoscere e l'agire su cui si fonda l'ideologia borghese. Broccoli, nelle battute conclusive di *Ideologia e educazione*, a tale proposito scriveva: "Per finire, *l'astratta determinazione*, come utopia, deve essere sottoposta alla critica della scienza come storia. In tal modo essa perde i suoi contorni di evasione e denunzia autentiche mistificazioni di problemi reali. La moralità del progetto che ne deriva è nella sua sperimentalità. Essa è in grado di accertare e di verificare concretamente l'etica presupposta e non verificata dell'utopia, ponendosi poi come istanza concreta di nuova moralità. In definitiva, se l'utopia è il puro e semplice 'dover essere', privo di una base storica e scisso, quindi, dalla conoscenza del reale, il progetto si pone come la realizzazione di nuova storia e di nuova conoscenza". Cfr. A. Broccoli, *Ideologia e educazione*, cit., p. 218.
D'altra parte, al di fuori della tradizione marxista, è stato Lewis Mumford a mettere in luce, a suo tempo, l'ambivalenza, sul piano filologico, del termine utopia, che può derivare da *eutopia*, che significa 'il buon posto', o da *outopia*, che significa 'nessun posto'. Entrambi i significati, tuttavia, finiscono per porre una serie infinita di problemi per chi intenda riflettere su tale concetto, poiché, da un lato, la nozione di utopia come 'nessun posto' può far correre il rischio, appunto, di fuggire semplicemente dalla realtà, mentre quella di 'buon posto' pone non pochi problemi, come la storia stessa dell'utopia insegna, circa i criteri con i quali esso viene individuato come tale. Se è vero, in ultimo, che è nella natura dell'uomo "camminare con i piedi in terra e la testa per aria", è bene, tuttavia, avere consapevolezza di cosa davvero si intenda quando si nomini utopia: non per bandire l'uso di un termine straordinariamente evocativo e storicamente carico di significati positivi, anche sotto il profilo pedagogico, pur se spesso compromesso per le ragioni sopra indicate, ma per evitare che una giusta e legittima tensione verso un mondo altro ci distolga lo sguardo dal mondo così com'è. Si veda a questo proposito L. Mumford, *The story of utopias*, (1922), trad. it. *Storia dell'utopia*, Roma, Donzelli, (1969) 1997.

Riferimenti bibliografici

Badaloni N., *La parola "alienazione"*, in "Rinascita", 7, 1962.
Id., *Alienazione e coscienza*, in "Il filo rosso", 3, 1963.
Banfi A., *L'uomo copernicano*, Milano, Il Saggiatore, 1950.
Beck U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, (1986), trad. it. *La società del rischio. Verso una nuova modernità*, Roma, Carocci, 2000.
Id., *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*, (1999), trad. it. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Torino, Einaudi, 2000.
Bertin G.M., *Crisi educativa e coscienza pedagogica*, Roma, Armando, 1971.
Id., *Educazione e alienazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1973.
Id., *La morte di Dio. Ipotesi teologica e utopia nietzschiana*, Roma, Armando, 1973.
Bertoni Jovine D., *Storia della scuola popolare in Italia*, Torino, Einaudi, 1954.
Id., *L'alienazione dell'infanzia. Il lavoro minorile nella società moderna*, Roma, Editori Riuniti, 1963.
Broccoli A., *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, Firenze, La Nuova Italia, 1972.
Id., *Ideologia e educazione*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.
Calvetto S., *Tra ragione ed esistenza. La filosofia dell'educazione di Giovanni Maria Bertin*, Roma, Anicia, 2007.
Castoriadis C., *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, Bari, Edizioni Dedalo, 1998.
Ceppa L., *L'alienazione: recenti sviluppi della scuola di Francoforte*, in "Rivista di storia contemporanea", V, 1974.
De Bartolomeis F., *Cultura lavoro tempo libero*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965.
Horkheimer M., Adorno T.W, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), trad. it. *Dialettica dell'illuminismo* (1966), Torino, Einaudi, 1997.
Erbetta A., *L'umanesimo critico di Antonio Banfi* (1978), Roma, Anicia, 2008.
Manacorda M.A., *Il marxismo e l'educazione. Testi e documenti*, Roma, Armando, 1964.
Id., *Marx e la pedagogia moderna*, Roma, Editori Riuniti, 1966.
Marcuse H., *One dimensional man. Studies in the Advanced Industrial Society* (1964), trad. it. *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1967), Torino, Einaudi, 1999.
Marx K., *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (1932) trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1949), Torino, Einaudi, 2004.
Mumford L., *The story of utopias*, (1922), trad. it. *Storia dell'utopia* (1969), Roma, Donzelli, 1997.

Petrucciani S., *Ragione e dominio. L'autocritica della razionalità occidentale in Horkheimer e Adorno*, Roma, Salerno Editrice, 1984.
Preti G., *Alienazione* in "Il filo rosso", I, 1963.
Revelli M., *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Torino, Einaudi, 2001.
Rifkin J., *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*, (1995), trad. it. *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*, Milano, Baldini e Castoldi, 1995.
Sennett R., *The Corrosion of the Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, (1999), trad. it. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 1999.