

Le influenze marxiste nell'antropologia pedagogica di Paulo Freire

NICOLÒ VALENZANO

Assegnista di ricerca – Università degli Studi di Torino

Corresponding author: nicolo.valenzano@unito.it

Abstract. Paulo Freire was deeply influenced by Marxist philosophy both as regards some specific aspects of his thought, both for the civil commitment with which he intended to combat capitalist relations of production, and also for the constant search for practices of human emancipation. In this contribution I will focus on the debt to Marx regarding pedagogical anthropology. The centrality of this question lies in the belief that, in Freire, the point of insertion to pedagogical problems is anthropological. In the first section I focus on how Freire met Marx; in the second I deepen some aspect to highlight the link between the two authors; in conclusion I suggest considering Freirian pedagogy as a Marxist way to go beyond Marx

Keywords. Freire's marxism – pedagogical anthropology – Freire's anthropology – Freire and marxism humanism – education and human condition

Introduzione

Paulo Freire è stato un pedagogista che ha attinto da diverse discipline e tradizioni di pensiero, al punto che l'eclettismo e l'originalità del suo pensiero sono stati oggetto di un acceso dibattito¹. Tra le diverse fonti intellettuali, senza dubbio è stato profondamente influenzato dalla filosofia marxista sia per quanto riguarda alcuni aspetti specifici del suo pensiero, sia per l'impegno civile con cui intendeva combattere i rapporti di produzione capitalisti, la condizione di alineazione e oppressione, sia ancora per la ricerca di pratiche di emancipazione umana. I primi scritti di Marx, infatti, sono un riferimento costante e forniscono la base per l'analisi sociale nella opera freiriana che ha avuto maggiore diffusione, *La pedagogia degli oppressi*². Astrarre le idee di Freire dal contesto teorico marxista sarebbe un errore, perché si correrebbe il rischio di perdere la precisione della sua analisi e di ignorare l'intento trasformativo del suo lavoro³.

¹ D. Coben, *Radical Heroes: Gramsci, Freire, and the Politics of Adult Education*, New York, Garland, 1998; P. Taylor, *The Texts of Paulo Freire*, Buckingham, Open University Press, 1993, p. 34; J. Egerton, *Searching for Freire*, in «Saturday Review of Education», 1, 3, 1973, pp. 32-35; ^T Leach, *Paulo Freire: Dialogue, politics and relevance*, in «International Journal of Lifelong Education», 1, 3, 1982, pp. 185-201; P. Roberts, *Education, Literacy and Humanization. Exploring the Work of Paulo Freire*, Westport, CT, Bergin & Garvey, 2000, p. 110.

² P. Mayo, *Liberating praxis: Paulo Freire's legacy for radical education and politics*, Rotterdam, Sense Publishers, 2004, p. 2.

³ P. Allman, *Revolutionary social transformation. Democratic hopes, political possibilities and critical edu-*

È probabile che almeno il giovane Freire avesse una scarsa conoscenza diretta dei testi di Marx e fosse un più attento lettore delle interpretazioni novecentesche del filosofo di Treviri: Erich Fromm, Paul Sartre, György Lukács, Karel Kosík o Antonio Gramsci per fare solamente alcuni nomi⁴. Uno dei primi contatti di Freire con il materialismo dialettico è avvenuto attraverso l'influenza esercitata dalla posizione "umanista" di Marcuse e Fromm ed è riscontrabile soprattutto nelle sue prime opere. Per esempio, sia Marcuse sia Fromm traggono, dalla lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, una versione ridotta di "umanesimo concreto". Le analisi della ragione negativa nelle società industrializzate e il fenomeno della massificazione proposte da Marcuse sono recepite da Freire, così come gli argomenti di Fromm sulla reificazione e sulla libertà psicologica sono riprese dal pedagogista brasiliano, specialmente con le sue argomentazioni sulla democrazia come contesto politico⁵.

Senza entrare nel dibattito storiografico e domandarsi se il marxismo di Freire sia maturato solo a partire dagli anni Settanta come proposto da John Elias,⁶ è comunque impossibile non notare come la sua interpretazione di Marx sia mediata da questi (e altri) autori, ibridata dal contesto latinoamericano e dall'influenza della filosofia della liberazione.

Se, come ha osservato Manacorda, «il marxismo, in quanto teoria dell'emancipazione dell'uomo, ha implicita una componente pedagogica, che si articola in un'indagine sociologica sullo stato dell'istruzione, in una critica filosofica sui problemi della natura e dei fini dell'uomo, e in una specifica definizione di scelte pedagogiche determinate», il debito di Freire nei confronti di Marx, riscontrabile su di un'ampia varietà di tematiche, può essere rintracciato in tutte e tre le articolazioni⁷. Coerente con questa tradizione

cation, Westport, Bergin & Garvey, 1999, p. 90. L'influenza di Marx nell'analisi dell'opera freiriana è stata recentemente approfondita e evidenziata da studiosi appartenenti alla cosiddetta scuola della "pedagogia critica" come Joe Kincheloe, Peter McLaren, Michael Apple, Stanley Aronowitz e Henry Giroux che hanno adottato critiche di stile marxista nel loro lavoro accademico.

⁴ C. Secchi, *Freire filosofo e traduttore di approcci filosofici*, in P. Ellerani, D. Ria (a cura di), *Paulo Freire pedagogista di comunità: libertà e democrazia in divenire*, Lecce, Università del Salento, 2017, pp. 245-246; P. Roberts, *Knowledge, dialogue and humanization: The moral philosophy of Paulo Freire*, in «Journal of Educational Thought», 32, 2, 1998, pp. 95-117. Peter Mayo più di ogni altro ha approfondito il parallelismo tra Freire e Gramsci; si veda in proposito P. Mayo, *Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti. Possibilità di un'azione trasformativa*, Sassari, Carlo Delfino, 2007 e P. Mayo, *Hegemony and Education under Neoliberalism: Insights from Gramsci*, New York and London, Routledge, 2016. Su Gramsci come interprete del marxismo pedagogico si veda P. Maltese, *Gramsci lettore, interprete e diffusore di Marx*, in «Studi sulla Formazione», 21, 2, 2018, pp. 231-247.

⁵ C.A. Torres, *First Freire. Early Writings in Social Justice Education*, New York, Teachers College University, 2017, p. 37. Con Fromm sono stati fondamentali gli incontri a Cuernavaca, su invito di Ivan Illich, e l'opera *Marx's concept of man*, New York, Frederick Ungar, 1961.

⁶ J.L. Elias, *Paulo Freire. Pedagogue of Liberation*, Malabar, Krieger Publishing Company, 1994.

⁷ M.A. Manacorda, *Marx e l'educazione*, Roma, Armando, 2008, p. 21; Oltre alle opere citate nelle note precedenti si vedano T. Krees, R. Lake, *Freire and Marx in Dialogue*, in R. Lake, T. Krees (eds.), *Paulo Freire's Intellectual Roots Toward Historicity in Praxis*, New York, Bloomsbury, 2013, pp. 29-52; P. McLaren, R. Farahmandpur, *Freire, Marx, and the new imperialism: Toward a revolutionary praxis*, in J. Slater, S. Fain, C. Rosatto (eds.), *The Freirean Legacy: Educating for Social Justice*, New York, Peter Lang, 2002, pp. 36-56; N.J.A. de Mendonça, *Pedagogia da Humanização – A pedagogia humanista de Paulo Freire*, São Paulo, Paulus, 2008; J.R.L. Jardimino, *Paulo Freire, Filósofo, Pedagogia e Cientista Social: Singularidade e a Universalidade do seu Pensamento*, in «Revista Historia de la Educación Latinoamericana», 10, 2008, pp. 41-56; 49-52; J.A. de Azevedo, *Fundamentos filosóficos da pedagogia de Paulo Freire*, in «Akrópolis – Revista de Ciências Humanas da UNIPAR», 18, 1, 2010, pp. 37-47; L. Malagón Plata, *Ideas pedagógicas de Paulo Freire: pedagogía, política y sociedad*, Guatemala, Editorial Magisterio, 2010.

filosofica, il pedagogista brasiliano sottolinea l'importanza del concetto di ideologia e di coscienza, della prassi come unità dialettica tra pensiero e azione, dell'alienazione, della disumanizzazione e della riduzione delle persone allo status di cose e della liberazione attraverso la trasformazione sociale. In termini generali, la dialettica del conflitto sociale che Freire individua tra gli oppressori e gli oppressi è un debito diretto della teoria del materialismo dialettico di Marx. Per quanto riguarda le questioni metodologiche, è stato osservato che nel proporre una pratica di educazione emancipatrice il pedagogista brasiliano ricorre al materialismo storico come metodo di indagine sociale⁸.

Un'altra idea centrale di Marx che influenza chiaramente Freire è il concetto di *falsa coscienza*⁹. Il filosofo di Treviri sosteneva che i membri della classe operaia della società fossero manipolati da una serie di mezzi ideologici, principalmente attraverso l'interazione tra struttura e sovrastruttura, per adottare prospettive e valori che in realtà avrebbero danneggiato i propri interessi favorendo viceversa quelli della classe sociale dominante e aumentandone la capacità di controllo. Seguendo l'interpretazione di Althusser, che ha profondamente influenzato il pedagogista brasiliano, l'educazione è interpretata come un mezzo funzionale alla riproduzione delle diseguglianze sociali: l'istruzione e la scuola sono componenti della sovrastruttura economica che avvantaggiano i ricchi in vari modi, tra cui imbrigliare gli studenti nell'ideologia dominante¹⁰. La nozione di educazione depositaria o educazione bancaria contro cui si scaglia Freire è chiaramente una derivazione di questa tematica¹¹.

In questo contributo lascerò sullo sfondo questi debiti freiriani, per concentrarmi esclusivamente sull'influenza del marxismo sulla sua visione antropologica, soffermandomi quindi sull'elemento «antropologico-formativo» del marxismo pedagogico¹². Le prime letture marxiane, e dei successivi interpreti, da parte del pedagogista brasiliano, infatti, non prendono le mosse da un tentativo di comprendere ciò che era la produzione economica, né da un tentativo di ricercare una conoscenza approfondita del mondo, ma si focalizzano sull'idea di uomo¹³. Soffermandomi su alcune delle idee fondamentali di Marx, cercherò di mostrare come queste abbiano modellato la comprensione di Freire della natura umana e dell'educazione. Da questo punto di vista l'antropologia pedagogica di Freire evidenzia un notevole debito nei confronti delle interpretazioni marxiste

⁸ J.F. Mafra, C.M.P. Camacho, *Paulo Freire e o materialismo histórico: um estudo de "extensão ou comunicação?"*, in «Revista Pedagógica», 19, 41, 2017, pp. 118-136.

⁹ Concetto elaborato in K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1958; come però ha suggerito Ricoeur, commentando l'interpretazione di Mannheim, si tratta non di «un problema marxista, ma un problema che il marxismo ha reso più acuto»; si veda P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, tr. it., Milano, Jaca Book, 1994, p. 182.

¹⁰ Si veda L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in Id., *Freud e Lacan*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 65-123.

¹¹ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi* (1970), tr. it., Torino, EGA, 2011, pp. 57-68.

¹² F. Cambi, *Libertà da...L'eredità del marxismo pedagogico*, Firenze, La Nuova Italia, 1994, p. 46. Si tratta, in sostanza, della seconda articolazione proposta da Manacorda, sopracitata. Che questa dimensione antropologico-formativa, in Marx, sia un'eredità della Bildung è stato evidenziato da F. Cambi, M. Giosi, *Echi della Bildung nel marxismo italiano*, in «Topologik – Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali», 10, 2, 2011, pp. 36-51; si veda anche il recente Orsomarso V. (2018), *Marx e Gramsci. La formazione dell'individuo sociale*, Viterbo: Sette Città.

¹³ J. Cleber, *Revisión de las referencias teórico-prácticas del pensamiento de Paulo Freire*, in C.C. Saul (ed.), *Paulo Freire y la formación de educadores: múltiples miradas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2002, pp. 23-32: 24.

sul tema. Come suggerirò in sede conclusiva, è possibile interpretare il suo lavoro teorico e pratico come una prosecuzione e, al contempo, come un superamento pedagogico del marxismo.

1. L'incontro di Freire con Marx

È stato notato che il modo in cui Freire si relaziona con il marxismo assomiglia ai modi in cui si è relazionato con le persone durante la sua vita, cosa che indica anche la visione che aveva del suo stesso lavoro, come di un impegno per gli altri¹⁴. Il ricordo scherzoso di Luis Fuentes secondo il quale Paulo Freire dormiva con *Das Kapital* sotto il cuscino è solo un esempio iperbolico di come Marx fosse presente nella vita del pensatore brasiliano¹⁵. Nel dialogo con Myles Horton, *We Make the Road by Walking*, Freire personifica le sue interazioni con il marxismo in modo simile: «più parlavo con la gente, più imparavo dalla gente. Avevo la convinzione che le persone mi spingessero verso Marx. Le persone non mi dicevano, 'Paulo, per favore perché non vai a leggere Marx?' No. Il popolo non ha mai detto questo, ma la loro realtà mi ha detto quello»¹⁶.

Queste parole di Freire catturano un senso di rapportarsi a Marx, di «trascorrere del tempo con lui», che ricorda il modo in cui molti studiosi hanno parlato del loro incontro con il pensatore brasiliano¹⁷. Il confronto con le idee di Marx, infatti, non avviene solo in una dimensione cognitiva, ma come se si trattasse di un incontro concreto con una persona esistente: il dialogo con il filosofo tedesco è quindi fondato sulla realtà come luogo in cui le teorie emergono.

1.1 Antropologia e umanesimo marxista

Senza addentrarmi nella discussione se l'antropologia filosofica di Marx sia unicamente un tema del periodo giovanile o sia parte integrante e forse anche decisiva della complessiva concezione marxiana del reale, ciò che però interessa in questa sede è mostrare in quali termini questa visione antropologica influenzi quella di Freire e incida sulla sua teoria del dialogo e del cambiamento, intesi come elementi cardine della sua riflessione pedagogica.

La concezione antropologica di Marx, come quella di Freire, assume come punto di partenza la persona umana concreta all'interno dei suoi legami sociali, non il mondo soprannaturale e le visioni che veicola: in questo modo riesce a costruire un'antropologia coerentemente antropocentrica, poiché non ha bisogno di riferimenti soprannaturali. Viceversa una visione che prende le mosse da un mondo super-umano o da un dio, concepirebbe l'uomo come punto di approdo e assumerebbe pertanto un carattere eteronomico¹⁸.

¹⁴ T. Krees, R. Lake, *Freire and Marx in Dialogue*, cit., p. 36.

¹⁵ L. Fuentes, *Remembering Paulo: Stories*, in T. Wilson, P. Park, A. Colon-Muniz (eds.), *Memories of Paulo*, Rotterdam, Sense Publishers, 2010, pp. 133-138: 134.

¹⁶ M. Horton, P. Freire, *We make the road by walking. Conversations on education and social change*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, p. 245 [t.d.a.].

¹⁷ T. Wilson, P. Park, A. Colon-Muniz (eds.), *Memories of Paulo*, cit.

¹⁸ A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, Milano, Feltrinelli, tr. it., 1973, pp. 107-109.

Come per Marx, anche per Freire la base epistemologica della teoria critica, che si propone di denunciare l'ingiustizia per una successiva trasformazione, consiste in una rivendicazione dell'essere umano come centro di qualsiasi riflessione: una posizione umanistica alla base della prospettiva critica. L'essere umano, centro della riflessione e punto di partenza, è l'ente concreto. Ciò, tra l'altro, descrive l'essenza del modo di lavorare nel campo dell'educazione di Freire, il quale parte sempre dall'esperienza di vita del discente per superarla, utilizzandola come base per la creazione di nuove conoscenze e di un'azione attraverso il linguaggio¹⁹.

Se il punto di partenza della riflessione marxista è la sua antropologia, nella misura in cui prende le mosse dalla persona umana reale e non dalla contemplazione del mondo, anche il suo punto di approdo, il suo fine ultimo, è l'uomo. In questi termini il marxismo si configura come un umanesimo, inteso come un sistema di riflessione sull'uomo che riconoscendo nell'uomo il bene supremo tende a porre in atto le condizioni migliori per raggiungere la felicità. Il marxismo, in particolare, è un umanesimo radicale, perché cerca di cogliere le cose alla radice, ossia l'uomo stesso; positivo, poiché assume come punto di partenza il concetto di individuo umano; coerentemente autonomo, in quanto cerca di spiegare il mondo sulla base delle forze che lo compongono, senza alcun richiamo a elementi soprannaturali; combattivo, nella misura in cui richiama all'azione, a opporsi e trasformare i rapporti umani che umiliano e disumanizzano le persone; infine, è un umanesimo ottimista, perché basato sulla convinzione che il mondo è un prodotto dell'uomo, che l'uomo è un prodotto dell'autocreazione e che essendo capace di trasformare il mondo l'uomo ha possibilità di trasformare se stesso. Se ogni umanesimo organicamente costruito ha una teoria della felicità, quella del marxismo è una concezione negativa, che parte dall'analisi di ciò che determina e caratterizza lo stato di infelicità degli uomini²⁰. Compito dell'uomo, secondo l'umanesimo marxista, consiste, allora, nell'agire per eliminare le cause sociali dell'infelicità umana.

Anche la prospettiva freiriana può essere interpretata indubbiamente come una forma di umanesimo, che come abbiamo accennato prende le mosse da tre differenti e convergenti umanesimi, marxista, esistenzialista e personalista. Il fine ultimo della sua riflessione, infatti, è la liberazione di ogni singolo uomo dalle condizioni di oppressione, quelle condizioni materiali e mentali che generano subalternità e quindi infelicità: tutta l'elaborazione teorica di Freire e la pratica educativa sono una forma di eudaimonismo. Anche il suo umanesimo può essere caratterizzato come radicale, perché da un lato si prefigge di andare alla radice dell'uomo e, dall'altro, difende la radicalità come «gesto eminentemente critico» in contrapposizione all'uomo settario che «tende all'attivismo, cioè all'azione senza la guida della riflessione»²¹; positivo, nella misura in cui assume come punto di partenza dell'elaborazione teorica l'uomo concreto; coerentemente autonomo, infatti i suoi richiami a dio e agli elementi spirituali soprannaturali non costitui-

¹⁹ Si veda, per esempio, P. Freire, *Pedagogia dell'autonomia. Saperi necessari per la pratica educativa* (1996), tr. it., Torino, EGA, 2014, pp. 30-31. Nella *Pedagogia della speranza* egli precisa che «partire dal 'sapere fatto di esperienza' per superarlo non significa rimanere fermi ad esso», P. Freire, *Pedagogia della speranza. Un nuovo approccio alla Pedagogia degli oppressi* (1992), tr. it., Torino, EGA, 2008 cit., p. 76; risponde alle critiche mossegli su questo punto alle pp. 90-93.

²⁰ A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, cit., pp. 171-184.

²¹ P. Freire, *L'educazione come pratica di libertà* (1967), tr. it., Milano, Mondadori, 1973, pp. 59-60.

scono mai aspetti della premessa antropologica; militante, poiché il nucleo della proposta pedagogica freiriana, che discende in modo coerente dalla sua visione antropologica, è l'emancipazione umana che può avvenire attraverso la prassi trasformativa; ottimista, infine, perché questa *agency*, questa capacità trasformativa, la prassi, è concepita come un dato antropologico originario.

2. La lettura di Freire della concezione antropologica marxista

In questa sezione vorrei soffermarmi esplicitamente su alcuni nuclei concettuali che possono essere considerati evidenti debiti di Freire nei confronti del marxismo: in particolare esaminerò la dimensione materiale e corporea dell'uomo, la sua storicità e il concetto di prassi, l'emancipazione umana e la relazionalità come dimensione costitutiva dell'umano.

2.1 *Un essere naturale: materialità e corporeità dell'uomo*

L'uomo, per Marx, è in primo luogo un ente naturale, oggettivo e materiale, un «essere nel mondo» dirà Freire con una terminologia più esistenzialista. Il rifiuto della teologia filosofica di Hegel conduce Marx a un'attenta riflessione e una rivalutazione del tema della corporeità, della naturalità e della fisicità dell'uomo: questa attenzione prestata al corpo è uno dei tratti distintivi dell'antropologia filosofica di Marx e viene recuperata da Freire facendo interagire questa influenza con quella fenomenologica ed esistenzialista. Alla rivalutazione del corpo si collega la rivalutazione del lavoro, quale elemento centrale dell'intero impianto teorico marxiano, da contestualizzare però all'interno dell'idea di prassi.

Ciò comporta in primo luogo un rifiuto di ogni concezione che vede nel corpo la dimensione negativa dell'umano e, viceversa, una rivalutazione dei bisogni del corpo come appartenenti al dominio dell'"essenza" dell'uomo. Emerge, in secondo luogo, la situazionalità fondamentale e la costitutiva fragilità. La nozione freiriana di "corpo cosciente", in questa prospettiva, ben si salda con quella di "incompiutezza" dalla quale si può ricavare la fragilità umana. Il corpo è quindi visto come costitutivo della persona, tratto definitorio e non mero accidente che si aggiunge o supporta la coscienza, concepita come la sede dell'identità individuale. Ed è, inoltre, interpretato – seguendo l'insegnamento di Merleau-Ponty – come un qualcosa di perennemente situato. Questa visione del corpo fornisce la base teorica da cui Freire prende le mosse per le riflessioni sul corpo dell'uomo in esilio²².

2.2 *Un essere della specie: la storicità dell'uomo e la prassi*

Se il concetto di "essere naturale" è inadeguato a cogliere la complessità della condizione umana, Marx individua la particolarità della natura umana nel concetto di "essere che appartiene ad una specie" o "essere generico" (*Gattungswesen*): «l'uomo non è soltanto un essere naturale; è anche un essere naturale umano, cioè un essere che è per se

²² P. Freire, A. Faundez, *Por una pedagogía de la pregunta. Crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes* (1985), Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013, pp. 47-48; si veda anche P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, cit., pp. 63-65.

stesso, e quindi un essere che appartiene ad una specie»²³. L'umanità è, quindi, quella caratteristica che si congiunge alla naturalità dell'uomo nobilitandola. Il concetto di *Gattungswesen* non indica solamente l'ente appartenente a una specie naturale determinata, ma più specificamente indica la relazione costitutiva che il singolo uomo intrattiene con la società e con la storia, con il genere umano nel suo complesso. Il concetto di *Gattungswesen* è pensato da Marx, infatti, in relazione immediata con il tema della storicità dell'uomo e, dunque, della prassi²⁴. È proprio questa accezione del concetto di *Gattungswesen* che Freire riprende e sviluppa nelle sue riflessioni antropologiche, rifiutando un'idea astratta di natura umana di derivazione feuerbachiana.

L'essere umano come essere storico è la base di tutta la filosofia critica, tra cui quella di Marx e Freire. In questa prospettiva l'interrogazione critica è possibile solamente attraverso una duplice storicità: il riconoscimento storico dell'uomo e il riconoscimento storico di coloro che si interrogano sull'umano. Questa doppia storicità assolve anche il compito di situare le riflessioni sull'umano nel campo della realtà umana concreta, non in quello della speculazione metafisica²⁵.

La lettura che Freire fa delle opere di Karel Kosík, Antonio Gramsci e Adolfo Sánchez Vázquez, autori significativi nello studio della filosofia della prassi, ha contribuito in modo sostanziale alla sua elaborazione teorica, alla costruzione della sua proposta educativa e, in particolare, alla delineazione della sua idea di uomo. Nella prefazione all'edizione messicana della *Dialettica del concreto* Sanchez Vasquez affermava che il movimento rinnovatore, a partire da Kosík, si sviluppa su una duplice base: in primo luogo attraverso un ritorno a Marx, una volta spogliato dei suoi miti, dello schematismo e delle limitazioni a cui era stato sottoposto per anni da una concezione dogmatica del marxismo; in secondo luogo attraverso l'analisi di nuove idee e realtà che Marx non ha potuto conoscere, ma che non possono essere ignorate da un marxismo vivente e creatore²⁶. Lo studio del pensiero filosofico Karel Kosík è cruciale per la visione critica sostenuta da Freire, sia nell'atteggiamento nei confronti dei testi di Marx sia nell'utilizzo del concetto di prassi. In termini più specifici, invece, per quanto riguarda aspetti più educativi, si manifesta nella posizione che assume contro l'indottrinamento e la manipolazione che i leader hanno sulle masse e che il pedagogista brasiliano trasla nel rapporto tra insegnanti e studenti. Lo studio del libro di *Filosofia de la praxis* di Sánchez Vázquez ha permesso a Freire un rapporto intellettuale più approfondito con le basi filosofiche del concetto di prassi: Hegel, Feuerbach, Marx e Lenin²⁷. Gli ha consentito inoltre di spiegare il concetto

²³ K. Marx, *Manoscritti economici filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, tr. it., 1968, p. 174

²⁴ D. Venturoli, *L'antropologia filosofica di Marx*, Firenze, Le Monnier, 1976, pp. 27-28.

²⁵ Una delle critiche che Max Horkheimer rivolge all'antropologia filosofica, riprendendo la settima tesi di Marx su Feuerbach in un saggio del 1935, riguarda la costruzione di un'immagine di uomo storica e atemporale; si veda M. Horkheimer, *Considerazioni sull'antropologia filosofica*, in Id., *Teoria critica*, tr. it., vol. I, Torino, Einaudi, 1974, pp. 197-223.

²⁶ A. Sánchez Vázquez, *Prologo*, in K. Kosík, *Dialectica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, Ciudad de México, Grijalbo, 1967, pp. 9-19: 11.

²⁷ A. Sánchez Vázquez, *Filosofia de la praxis*, Ciudad de México, Grijalbo, 1967. Sulla categoria della prassi de *La pedagogia degli oppressi* e il debito nei confronti di Sánchez Vázquez si veda S.M.G. de Carvalho, P.M. Pio, *A categoria da práxis em Pedagogia do Oprimido: sentidos e implicações para a educação libertadora*, in «Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos», 249, 98, 2017, pp. 428-445. Che il concetto di prassi umana, comprensivo non solo del lavoro ma anche di tutte le attività che si oggettivano in rapporti sociali, istituzioni, bisogni, scienza, arte, attraverso tutto il pensiero di Marx e costituisca il suo principio fondamentale era stato

di prassi, tenendo conto del rapporto unitario tra teoria e pratica che ne caratterizza la costituzione.

Nel tentativo di trovare la risposta alla domanda “che cos’è l’uomo?”, dunque, Marx fa ricerca nell’idea che la prassi sia il suo tratto caratterizzante: la capacità di trasformare la realtà oggettiva e, di conseguenza, trasformare se stesso, poiché mutando le condizioni della propria esistenza, l’uomo muta e crea se stesso²⁸. Il potenziale trasformativo dell’uomo, concepito come tratto caratterizzante, è elemento centrale anche nella pedagogia della liberazione di Freire, laddove fonda l’emancipazione umana, l’umanizzazione e “l’essere di più” su un dato antropologico fondamentale: la prassi come capacità dell’uomo di trasformare se stesso e il mondo. Proprio in virtù di questa concezione del concetto marxiano di prassi, mi pare che Freire eviti di cadere in una delle «aporie fondamentali della pedagogia marxista», l’unità di cultura e produzione, conseguenza di un’interpretazione limitante del concetto di lavoro²⁹.

Nonostante queste ampie somiglianze, la nozione di prassi in Freire diverge in modo significativo rispetto a quella di Marx. In primo luogo, la prassi freiriana non è accoppiata con il lavoro, che invece per il filosofo tedesco è la base ontologica dell’umanità³⁰. In secondo luogo, la concezione del pedagogista brasiliano è dialogica e non individualistica: in questa prospettiva la prassi è una relazione tra soggetti e non solo tra soggetto-oggetto. In terzo luogo, Freire nelle relazioni educative e sociali «dà priorità alle dimensioni comunicative e all’amore piuttosto che al conflitto»³¹. Coinvolgendo gli oppressi nel proprio processo di apprendimento, la pedagogia critica, come filosofia e pratica dell’azione riflessiva tra le persone (non solo tra i lavoratori), viene informata dal e ha il potenziale di portare avanti gli obiettivi del marxismo. Cionondimeno la prassi umanistica di Freire mantiene il valore nel contesto concreto, nelle lotte locali e nei movimenti sociali in cui gli individui «devono articolare particolari visioni utopiche all’interno delle proprie uniche storie di vita»³². Proprio in questa dialettica tra singolarità e concretezza della vita di ogni singolo uomo e la dimensione generale e astratta delle visioni utopiche che muovono all’azione si gioca la possibilità della prassi trasformatrice, per Marx come per Freire.

Un altro e decisivo punto di divergenza di Freire nei confronti del filosofo di Treviri può essere rintracciato nel ruolo della coscienza nella prassi trasformatrice. Se entrambi hanno visto nella liberazione dall’oppressione e dallo sfruttamento il fine della storia, Marx ha però posto l’accento sulla struttura sociale, mentre il pedagogista brasiliano ha sottolineato anche l’importanza della dimensione della coscienza individuale. Il cambiamento come trasformazione sociale, infatti, potrebbe avvenire solo attraverso la riflessio-

riconosciuto anche da Gramsci, lettore di Antonio Labriola; si veda in proposito almeno N. Badaloni, *Filosofia della praxis*, in C. Ricchini, E. Manca, L. Melograni (a cura di), *Gramsci le sue idee nel nostro tempo*, Roma, Editrice l’Unità, 1987, pp. 93-95; D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi*, in B. Muscatello (a cura di), *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, 1990, pp. 91-114; F. Cambi, M. Giosi, *Echi della Bildung nel marxismo italiano*, cit., pp. 39-45, 48-50.

²⁸ A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, cit., p. 77.

²⁹ F. Cambi, *Libertà da...L’eredità del marxismo pedagogico*, cit., p. 19.

³⁰ Restano fondamentali per comprendere il nesso marxiano lavoro-istruzione M.A. Manacorda, *Marx e l’educazione*, cit., pp. 187-228, A. Santoni Rugiu, *L’uomo fa l’uomo*, Firenze, La Nuova Italia e F. Cambi, *Libertà da...L’eredità del marxismo pedagogico*, cit.

³¹ R.A. Morrow, C.A. Torres, *Reading Freire and Habermas: Critical pedagogy and transformative social change*, New York, Teachers College Press, 2002, p. 28.

³² R.A. Morrow, C.A. Torres, *Reading Freire and Habermas*, cit., p. 29.

ne, il riconoscimento e l'azione degli oppressi per liberarsi dalle condizioni di oppressione³³. Questa posizione, in cui risultano evidenti anche influenze esistenzialiste e personaliste, negli anni Settanta ha tuttavia subito diverse critiche da parte di autori marxisti, a cui Freire ha risposto nella *Pedagogia della Speranza*. A suo parere la negazione della soggettività nell'analisi della realtà o nella teoria dell'azione e della prassi trasformatrice comporta una forma di oggettivismo, così come la negazione dell'oggettività porta al soggettivismo e a posizioni solipsistiche: «soggettivismo o oggettivismo meccanicistico, entrambi antidialettici, incapaci, perciò, di capire la permanente tensione tra coscienza e mondo»³⁴. Dal suo punto di vista una corretta interpretazione di Marx implica il riconoscimento che ciò che il filosofo di Treviri «ha criticato e distrutto scientificamente non è stata la soggettività, ma il soggettivismo, lo psicologismo»³⁵. La necessità di comprendere la soggettività e l'oggettività nella loro unità dialettica, come dimensioni interdipendenti e di conseguenza da sviluppare insieme, rappresenta uno dei modi per fondare la prassi, che consente di superare il mero attivismo e il semplice intellettualismo.

2.3 L'emancipazione umana

Marx, ne *La questione ebraica*, si sforza di ricercare la base filosofica dell'emancipazione umana e politica. Rispetto a questo tema, secondo il filosofo di Treviri tutti gli esseri umani devono assumersi la responsabilità della propria esistenza, trasformando la tradizione e il patrimonio storico in risorse per intraprendere una nuova e rinnovata prassi liberatrice. Tralasciando la ricostruzione delle critiche di Marx a Bauer, ciò che interessa rilevare in questa sede è che l'emancipazione umana è una delle eredità più importanti del marxismo pedagogico³⁶. Consiste nella problematizzazione dei processi di costituzione della propria esistenza e, a partire da questa, in una critica dei contesti, dei momenti e delle credenze storiche egemoniche. Emanciparsi umanamente equivale, in questa prospettiva, alla decostruzione e ricostruzione delle condizioni esistenziali che rendono possibile il proprio modo di essere nel mondo. Quindi, per Marx come per Freire, prima di essere in grado di emancipare gli altri, ogni uomo deve cominciare a emancipare se stesso³⁷. L'emancipazione va quindi intesa sia come autocritica esistenziale che permette la critica e la trasformazione delle situazioni di oppressione, sia come rimozione dell'oppressore presente in ogni oppresso. Freire, come si è visto in precedenza, recupera questa istanza marxiana alla luce dell'interpretazione che Fromm fornisce della nozione di "paura della libertà"³⁸.

³³ J. Dale, E. Hyslop-Margison, *Paulo Freire: Teaching for freedom and transformation*, Dordrecht, Springer, 2010, p. 111.

³⁴ P. Freire, *Pedagogia della speranza*, cit., p. 106.

³⁵ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, cit., p. 36. Sulla centralità dell'unità dialettica tra coscienza e mondo nel pensiero del brasiliano si veda J.S. Jorge, *A ideologia de Paulo Freire*, São Paulo, Loyola, 1979, pp. 38-40.

³⁶ F. Cambi, *Libertà da...L'eredità del marxismo pedagogico*, cit., pp. 79-89; V.A. da Mata, *Educação e liberdade: a pedagogia histórico crítica e a emancipação humana*, in «Revista Histedbr On-line», 66, 15, 2016, pp. 211-221.

³⁷ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, tr. it., Milano, Bompiani, 2007.

³⁸ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Milano, tr. it., Edizioni di comunità, 1972; si veda R. Lake, V. Dagostino, *Converging self/other awareness: Erich Fromm and Paulo Freire on transcending the fear of freedom*, in R. Lake, T. Krees (eds.), *Paulo Freire's Intellectual Roots Toward Historicity in Praxis*, cit., pp. 101-126.

Il parallelismo tra Marx e Freire, su questo punto, si poggia sull'idea di un essere umano che, interrogandosi, interroga il mondo e, trasformandosi, trasforma il mondo. La teoria della prassi trasformatrice del pedagogista brasiliano, quindi, è una conseguenza di una determinata visione antropologica, fortemente influenzata da posizioni marxiste.

2.4 Un essere sociale

Nelle pagine precedenti è stato affermato il principio antropologico-filosofico di Freire, letto attraverso la lente interpretativa di Marx, secondo cui l'essere umano è un essere storico, in una duplice accezione. Da un lato, la storia modella l'essere umano, influenza il modo in cui affronta la vita quotidiana, condiziona in modo decisivo le forme di vita attraverso le quali interagisce con il mondo. Dall'altro lato, l'essere umano è storico perché è parte della storia, è immerso in essa, attraverso le sue azioni continuamente la determina. Secondo Freire, prendendo coscienza della propria storicità e comprendendo pienamente la bidirezionalità in cui questa caratteristica opera sulla realtà, l'essere umano materializza la reale possibilità di essere autenticamente libero. Solo prendendo coscienza di essere il costruttore della propria storia e assumendosi come tale, l'essere umano arriva al punto di intravedere la libertà, sempre in relazione con gli altri, perché questa libertà si dà solo nelle relazioni con gli altri.

Se l'uomo è prodotto e, al contempo, artefice della storia e della società, allora per Marx può essere concepito come individuo sociale. In questa posizione egli non ripete semplicemente l'asserzione aristotelica per cui l'uomo è un *zôon politikòn*, ma va oltre e sostiene che l'uomo è un prodotto della società, cioè che la sua attuale essenza è opera della società: in questi termini va interpretata la nota sesta tesi su Feuerbach, secondo cui l'essenza umana «non è un'astrazione insita interiormente nei singoli individui. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali»³⁹.

Quando Marx sostiene che «l'individuo è l'essere sociale» intende mettere a fuoco il problema dell'essenza dell'uomo come indissolubilmente connesso alle relazioni con i suoi simili⁴⁰: in questi termini l'antropologia filosofica marxiana è relazionale, non solo nell'accezione feuerbachiana dei rapporti io-tu, ma – più significativamente – nella rete di rapporti sociali che definiscono la comunità umana. Lo *zôon politikòn* di Marx significa che l'uomo è «non soltanto un animale sociale, ma un animale che solamente nella società può isolarsi»⁴¹: emerge così la sua costitutiva socialità.

Si potrebbe dire che quella marxista è un'antropologia filosofica di carattere sociale in una duplice accezione: in primo luogo perché la socialità è carattere costitutivo dell'individuo come essere sociale e, in secondo luogo, perché è nelle e attraverso le rela-

³⁹ K. Marx K., F. Engels, *L'ideologia tedesca*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 116. Si veda A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, cit., pp. 68-72.

⁴⁰ K. Marx, *Manoscritti economici filosofici del 1844*, cit., p. 114. Sulla socialità e relazionalità come dimensioni costitutive della realizzazione dell'individualità, nel pensiero di Marx, si veda L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Roma, Carocci, 2009; questa interpretazione non organicistica è ripresa dallo stesso autore a proposito del Marx maturo in L. Basso, *Agire in comune. Antropologia politica nell'ultimo Marx*, Verona, Ombrecorte, 2012.

⁴¹ K. Marx, *Introduzione del '57*, in Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it., vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1971, p. 5.

zioni sociali che il soggetto può ricercare la propria felicità, la soddisfazione degli scopi individuali. La questione antropologica originaria, che non può essere elusa da nessuna riflessione filosofica sull'uomo, ossia le condizioni della felicità individuale, trova in Marx una soluzione sul piano sociale⁴².

Proprio su questo punto è possibile rintracciare un debito di Freire nei confronti di Marx: l'uomo è descritto da Freire come un essere che ha bisogno degli altri per cercare di *essere di più*, ponendo così una netta distinzione rispetto a ogni forma di antropologia individualista. Queste posizioni freiriane percorrono trasversalmente tutte le sue opere, ma sono particolarmente evidenti nei primi due capitoli de *La pedagogia degli oppressi*, contestualmente all'esposizione delle sue idee pedagogiche e politiche in termini di processi di liberazione ed educazione.

Anche per Freire comprendere la fondazione dell'antropologia relazionale richiede un approfondimento del nesso tra l'essere storico e l'essere di relazioni. L'uomo è un essere di relazioni in contesti, quindi è un essere storico incarnato in una storia e una civiltà di diversi popoli. Comprendere antropologicamente l'essere umano come un essere di relazioni ci colloca nella prospettiva di riconoscere la storia della specie umana e la biografia di ogni essere individuale come un processo di umanizzazione, in cui l'uomo, nelle sue relazioni, rende possibile il legame e la trasformazione sociale. Per Freire l'umanizzazione non è quindi un processo di adattamento in cui l'uomo si naturalizza, ma è piuttosto un'attività attraverso cui egli umanizza il mondo. L'umanizzazione non è, pertanto, solo un processo biologico, ma anche storico⁴³. Se il principale fattore di umanizzazione è l'educazione, si può inferire che l'educazione non va concepita, in chiave funzionalistica, come adattamento al mondo, ma più significativamente come un'attività di umanizzazione del mondo, che permette di coltivare nelle persone le qualità per trasformare il mondo.

Probabilmente il punto più preciso di congiunzione tra la categoria di essere umano come essere storico e essere umano come essere di relazioni è il dialogo inteso come un'articolazione particolare della socialità, posto a fondamento di tutta l'antropologia relazionale freiriana. L'essere storico si riconosce come collettivo in quanto stabilisce un dialogo con gli altri, in quanto rivendica l'altro come essere storico e quindi cerca con lui di conquistare la vocazione storica a essere di più. Nell'antropologia relazionale di Marx e Freire l'essere umano si realizza nelle sue relazioni con il mondo e con gli altri, pertanto si caratterizza come un essere di apertura. L'apertura della condizione umana richiede l'incontro inesorabile con l'ignoto rappresentato dall'altro e dalla sua esistenza e la necessità di stabilire relazioni dialogico-orizzontali di riconoscimento e di rivendicazione dell'altro. Solo così l'essere umano può uscire da se stesso e trasformare la propria esistenza, oltre la semplice soddisfazione dei bisogni materiali. Questo venir fuori da sé per incontrare l'altro è interpretata da Freire come transattività, come una delle caratteristiche della coscienza transattiva e una sorta di apertura e relazione con l'altro: in questi termini, la coscienza transattiva

⁴² A. Schaff, *Il marxismo e la filosofia dell'uomo*, cit., pp. 168-169.

⁴³ E.M. Fiori, *Aprender a dizer la sua palavra*, in P. Freire, *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970, pp. 5-11: 7.

rende l'uomo permeabile, e lo porta a vincere il suo scarso impegno con l'esistenza, caratteristico della coscienza semi-intransitiva, fino ad impegnarsi quasi totalmente. Proprio per questo esistere è un concetto dinamico, che implica un eterno dialogare dell'uomo coll'uomo, dell'uomo col mondo, dell'uomo col suo Creatore⁴⁴.

È proprio questo dialogo dell'uomo sul e con il mondo che lo rende un soggetto storico, nel duplice senso indicato: un essere condizionato dalla storia e dalla società e un essere che crea e trasforma la storia e costruisce la cultura.

La proposta antropologica relazionale di Freire si configura dunque attraverso lo scambio con Marx e si specifica nei suoi aspetti filosofici-antropologici e antropologico-pedagogici. Per quanto riguarda il primo aspetto, l'antropologia relazionale si fonda sull'incontro con l'altro come base della condizione umana, sulla necessità di stabilire legami sociali. Per Freire l'essere umano è un essere di relazioni che esce da sé nell'incontro con l'altro e con gli altri. L'altro è fondamentale per la filosofia e la pedagogia freiriana: grazie alla sua presenza si può stabilire il dialogo umanizzante. Per quanto riguarda il secondo aspetto, quello antropologico-pedagogico, l'affermazione dell'antropologia relazionale costituisce la chiave per comprendere la pedagogia della liberazione freiriana, che sostiene la necessità per gli oppressi di cercare di trasformarsi e trasformare il mondo attraverso il dialogo.

3. Una pedagogia marxista per andare oltre Marx

Il lavoro di Freire, per quanto pesantemente influenzato da Marx, si discosta anche dal marxismo in modo significativo, in particolare intorno al tema dell'educazione. L'analisi di Marx non aiuta a spiegare i processi attraverso i quali la coscienza dominata e oppressa possa trasformarsi in coscienza di emancipazione: il materialismo storico marxiano non si sviluppa in una teoria educativa, dell'istruzione e dell'apprendimento⁴⁵. Se Marx ha avuto il merito di individuare il problema sociale dell'educazione, non ha però saputo trovare una soluzione pedagogica a questo problema⁴⁶. In tal modo la pedagogia di Freire, influenzata com'è dal marxismo, è in grado di portare l'opera di Marx ad un livello successivo.

Come è stato rilevato, «gli scritti di Marx sull'educazione, le donne e i bambini ammontano a poche decine di pagine [...]. Queste discussioni sono incorporate in una premessa molto generale sul rapporto intimo tra la conoscenza e la pratica sociale, abbozzate nelle *Tesi su Feuerbach*»⁴⁷. Marx presuppone un processo di apprendimento da parte dei lavoratori finalizzato alla rivoluzione, ma dedica poca attenzione a indagare in che cosa consista questo processo e al modo in cui è causato ed è causa della liberazione. In altri termini non si pone il problema di come sia possibile per l'operaio alienato e culturalmente deprivato diventare uno studente attivo quando sono le condizioni stesse ad

⁴⁴ P. Freire, *L'educazione come pratica della libertà*, cit., p. 71.

⁴⁵ R.A. Morrow, C.A. Torres, *Reading Freire and Habermas*, cit., pp. 23-24.

⁴⁶ T.E. Lewis, *Revolutionary leadership, revolutionary pedagogy: Reevaluating the links and disjunctions between Lukacs and Freire*, in B.S. Stengel (ed.), *The philosophy of education 2007*, Urbana-Champaign, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2007, pp. 285-293: 286.

⁴⁷ R.A. Morrow, C.A. Torres, *Reading Freire and Habermas*, cit., p. 24 [t.d.a.].

inibire l'educazione della coscienza riflessiva.

Proprio da queste problematiche invece prende le mosse il lavoro di Freire che per quanto riguarda l'educazione può essere interpretato come una estensione del marxismo. In particolare, il pensatore brasiliano spiega che il potere degli educatori critici «non risiede semplicemente nel parlare per coloro a cui è proibito parlare, ma più importante, nella lotta fianco a fianco con questi che devono tacere in modo che possano effettivamente prendere la parola per una trasformazione rivoluzionaria della società che li riduce al silenzio»⁴⁸. In linea generale, l'opera di Freire può essere pensata come un tentativo di rafforzare ed estendere il marxismo attraverso una teoria dell'educazione pervasa da una sensibilità al mondo reale che emerge dalle esperienze vissute dei lavoratori. L'analisi pedagogica di Freire non avviene nel vuoto, presupponendo un'ipotetica neutralità, ma nel contesto di un'analisi del potere e delle sue manifestazioni strutturali⁴⁹.

Freire dimostra un'acuta consapevolezza del ruolo dell'educazione come istituzione sociale, che ha la forma del e modella il contesto storico, e di conseguenza della possibilità che funzioni come meccanismo sia per riprodurre l'ordine sociale ingiusto sia per trasformarlo. Egli esplicitamente mette in guardia contro il rischio di un'educazione che mantenga la dominazione, anche se riguarda i cosiddetti ideali della liberazione. Nelle sue parole, il «tentativo di liberare gli oppressi senza la loro partecipazione riflessiva nell'atto della liberazione significa trattarli come oggetti che devono essere salvati da un edificio in fiamme; significa condurli nella trappola populista e trasformarli in masse che possono essere manipolate»⁵⁰. A questo proposito, la nozione di Marx di alienazione filtra nel concetto freiriano di educazione alienante e oppressiva, che si coagula intorno al noto concetto di «educazione bancaria». Educandi (e educatori) alienati dal processo gnoseologico, come i lavoratori alienati, entrano a far parte della «macchina».

Si è cercato di mostrare l'esistenza di una sostanziale continuità tra Marx e Freire nell'impostazione e nell'analisi del problema antropologico non per proporre una visione evolutiva della storia delle idee, in quanto il modo freiriano di riprendere e utilizzare Marx deve essere compreso all'interno del panorama plurale di fonti intellettuali del pensatore brasiliano. In altre parole, la proposta del pedagogista brasiliano pur muovendosi sulle linee interpretative del marxismo se ne discosta significativamente, proprio perché questa tradizione filosofica si interseca nella sua opera con quella del personalismo, principalmente di provenienza francese, nella peculiare declinazione che assume nel contesto latinoamericano.

⁴⁸ P. Freire, *The politics of education. Culture, power and liberation*, Westport, CT, Bergin & Garvey, 1985, p. 146.

⁴⁹ P. Mayo, *Liberating praxis*, cit., p. 5.

⁵⁰ P. Freire, *La pedagogia degli oppressi*, cit., p. 52.