

*L'INTRODUZIONE ALLA 'TRASFORMAZIONE DELLA FILOSOFIA'
DI K. O. APEL E LA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE
(RIFLESSIONE DA UNA PROSPETTIVA LATINOAMERICANA)*

E. DUSSEL

La nostra strategia argomentativa in questo dialogo prende le mosse da un 'accordo' di fondo con la proposta di Apel e, partendo dai suoi stessi presupposti, cerca di andar oltre attraverso i 'sentieri interrotti' (*Holzwege*) che sono stati aperti nel bosco. Ci collochiamo intorno al 1973 - anno in cui Apel pubblicò la *Trasformazione della filosofia*¹ e noi i primi due tomi, *Per un'etica della liberazione latinoamericana*².

Si tratta di un dialogo tra un filosofo europeo ed uno della periferia del mondo attuale. America Latina, Asia ed Africa sono tale periferia. È un atto comunicativo che argomenta alla ricerca di un 'accordo', che nel mio caso ha come orizzonte la miseria del popolo latinoamericano. Un dialogo argomentativo a partire dal mio popolo, l'Altro assente da questo dialogo; assente, perché non può *hic et nunc* argomentare, ma è condizione di possibilità di ogni libero argomentare in America Latina.

1. ORIGINE DELLA 'FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE' (L'EUROCENTRISMO)

Apel³ ha tracciato un rapido schizzo di quanto è accaduto filosoficamente e biograficamente tra il 1945-1987 in

Germania. Faremo la stessa cosa per mostrare le differenze tra le varie prospettive filosofiche relative ai contenuti storici, ed anche per indicare la pertinenza di buona parte della sua proposta teorica per ciò che riguarda l'America Latina.

1.1. *La 'modernità' e il 'falso sviluppo' (fallacia desarrollista)*

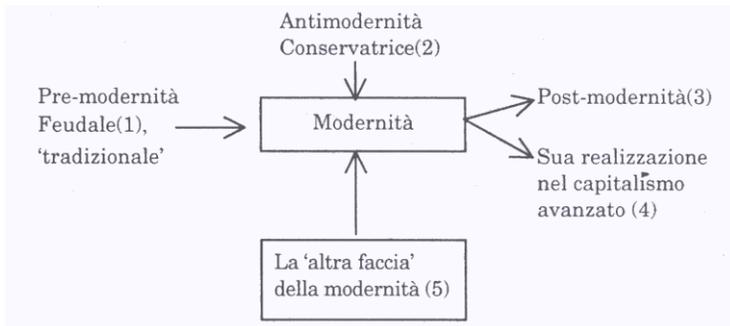
È fondamentale discutere inizialmente il significato della 'modernità'⁴. Il latinoamericano in generale, e il filosofo in particolare, scopre il tema della 'modernità' - si veda lo schema 1 - in modo diverso dal centro-europeo, e a maggior ragione se è eurocentrico. In effetti, l'America Latina non si trova semplicemente nella 'pre-modernità' (posizione 1 della schema 1), perché nel nostro continente non c'è stato propriamente il feudalesimo⁵, né il mondo feudale; e ciò che è 'tradizionale' presenta una caratteristica particolare che dev'essere sottolineata. L'America Latina fu conquistata dalla Spagna e dal Portogallo rinascimentali, cioè 'moderni' in un primo senso.

Non ci sentiamo 'antimoderni' (posizione 2), nel senso di certi gruppi conservatori che sognano la 'restaurazione' di un passato a cui non potremmo mai ritornare; il nostro passato pre-europeo o indigeno non può proiettarsi nel futuro come un'utopia che si debba necessariamente far rinascere: semplicemente lo veneriamo in quanto nostra 'origine' peculiare e distinta, irripetibile, ma quanto alle 'nazioni' o etnie esistenti, esse stesse devono indicare il cammino da seguire.

Neppure possiamo considerarci 'post-moderni' (posizione 3) - anche se apprezziamo buona parte delle critiche negative alla 'modernità' - giacché la nostra situazione politica, economica e culturale ci libera da tali giochi di pensiero, quando sono meramente nichilisti o scettici,

trattandosi di attitudini sofisticate di una civiltà che versa nell'abbondanza e senza chiare alternative. Non possiamo essere post-moderni quando ci troviamo nella fame, nella miseria e nella necessità di lottare per la vita di un popolo oppresso.

Schema 1
La 'altra faccia' della modernità



È per noi impossibile intraprendere, come propone Habermas, la piena realizzazione della 'modernità' (posizione 4). Questo è un obiettivo delle società 'capitalistiche avanzate'. Tentare di imitare l'Europa o gli Stati Uniti nella periferia equivale a cadere nel 'falso sviluppo' (*fallacia desarrolista*), cercare cioè di realizzare per estrapolazione nel capitalismo dipendente e sfruttato ciò che viene progettato e realizzato nel capitalismo sviluppato del centro. Il 'falso sviluppo' (*Fehlschluss Entwicklungsideologie*) consiste nel cadere nel 'male infinito' di Hegel. Per quanto lo 'schiavo' lavori, giammai diverrà 'signore libero'; al contrario, arricchirà il 'signore' e sarà più schiavizzato: i paesi periferici, come lo schiavo, devono anzitutto liberarsi dal rapporto di dominazione, e poi 'svilupparsi' autonomamente.

L'America Latina, invece, è nata proprio al tempo della 'modernità', ma come la 'altra faccia' necessaria, ridotta al silenzio, sfruttata, dominata (posizione 5). La 'modernità' è culminata ideologicamente e filosoficamente nell'Illuminismo (*Aufklärung*); preceduta dal Rinascimento, si è manifestata nella Riforma (*Reformation*); ma questi tre fenomeni sono solo intra-europei. La 'modernità' nacque in realtà con l'apertura dell'Europa al 'mondo' alla fine del XV secolo, in quell'ottobre del 1492, quando fu scoperto un nuovo continente; il che per gli abitanti che vivevano nella 'esteriorità' dell'Europa significò l'inizio di una diffusa 'invasione'. L'Europa, prima del 1492, costituiva una cultura 'provinciale', periferica rispetto al mondo arabo, turco, musulmano - a quel mondo islamico che si estendeva dal Marocco e dalla Libia, fino all'Egitto, alla Mesopotamia del Califfato di Bagdad, alla Persia, all'impero mongolo di Delhi, ai commercianti musulmani dell'area indonesiana, fino all'isola di Mindano nelle Filippine: una cultura che univa l'Atlantico col Pacifico.

Dal 1492 ebbe inizio la 'centralità' europea nella storia universale, e con essa la 'modernità'. L'America Latina, ancor prima dell'Africa e dell'Asia, essendo la prima 'periferia' (come indica L. Wallerstein, nel suo *The World System*), ha rappresentato fin dalla nascita la controparte dialettica della 'modernità'. Con ciò vogliamo dire che costituisce con essa *una sola realtà*, ma come 'altra-parte' dominata, sfruttata, strutturalmente articolata nella sua funzione di origine di ricchezza depredata. Non siamo mai stati 'moderni', ma sempre abbiamo sopportato la 'modernità'. Non siamo l'irrazionale, bensì la parte dominata e sfruttata.

È stato alla fine del XV secolo e all'inizio del XVI che l'europeo si è posto per la prima volta il problema della 'razionalità'. L'Europa, per la prima volta, incontrava 'esseri' che assomigliavano agli umani. Quegli europei iden-

tificavano 'europeità' con 'umanità' e con 'razionalità'. B. de las Casas, nel suo trattato *De unico modo* (1538), sostenne con chiarezza che l'unico modo per far partecipare gli indios all'europeità, non era mediante la violenza delle armi, bensì attraverso la 'argomentazione razionale'⁶. In un certo senso, si pensa già ad una 'comunità di comunicazione ideale senza dominazione'. Più tardi, senza dubbio, l'Europa stabilirà la sua 'centralità', tanto che Hegel poteva scrivere: "Il popolo che recepisce tale evento come principio naturale (...) è il popolo dominante di quell'epoca della storia mondiale (...) Di contro al diritto assoluto che possiede il portatore attuale di tale grado di sviluppo dello Spirito universale, lo spirito degli altri popoli non ha nessun diritto"⁷.

1.2. *Populismo, sviluppo progressivo; dall'ontologia alla tradizione analitica*

Tutta la nostra storia è diversa da quella europea⁸, ma non essendo questo il momento per esporla nella sua globalità, ci atterremo solo all'epoca più recente: a partire dalla crisi del 1929, che ebbe molto a che vedere con l'avvento del 'nazismo' in Germania e del 'populismo' latinoamericano - fenomeno analogo in entrambi le parti dell'Atlantico -, ed inoltre, epoca in cui si colloca biograficamente sia la vita di Apel che la mia.

Infatti, tra le due guerre (1914-'45), la pressione delle Metropoli (Inghilterra, Stati Uniti, Francia, ecc.), si fece sentire molto meno, poichè gli sforzi erano concentrati nella lotta per la 'egemonia' del mondo capitalista. Nell'America Latina, la borghesia industriale nazionale ebbe allora la sua opportunità, essendosi indebolita la 'concorrenza' dei capitali sviluppati centrali. Filosoficamente si ebbe l'apparizione del pensiero 'anti-positivista' - con gli influssi di Bergson, Ortega, A. Korn e C. Alberini in Ar-

gentina, Vasconcelos e A. Caso in Messico, Deustua in Perù, Figueiredo in Brasile⁹. Verso il 1920, due giovani argentini C. Astrada e N. De Anquin ottennero una borsa di studio e studiarono per tre anni in Germania, il primo con Heidegger a Freiburg, e il secondo con Cassirer ad Amburgo. Con essi si inaugura il pensiero 'ontologico' propriamente detto, prima anche di J. Gaos, repubblicano spagnolo in Messico. *La Raza cosmica* di Vasconcelos del 1926 o il *Mito guacho* di C. Astrada nel 1946, sono opere di questa fase che esprime il 'nazionalismo' ontologico dello 'esser-ci' a partire dalla realtà latinoamericana affermata come positività.

Il 1954 apporta nuovi contributi filosofici, con l'inizio dell'indiscussa 'egemonia' Nord-americana, che rimpiazzava quella inglese; dopo aver 'ricostruito' in dieci anni l'Europa, incominciò ad occuparsi della 'periferia'. La presenza di un'epistemologia di tipo popperiano e il pensiero analitico assunsero importanza in tutto il continente. Tale filosofia 'neutrale' sul piano politico, poteva convivere agevolmente con le future dittature militari e diffondersi alla loro ombra in Argentina, Cile, Brasile, ecc.¹¹. La fine dell'esperienza del capitalismo nazionalista 'populista' (1930-1954) sarà seguita dal fallimento della teoria dello sviluppo (*desarrollismo*) vieppiù dipendente (dal 1954 al 1964, anno del golpe militare nel Brasile di C. Blanco), fallimento che costituisce il punto di partenza storico dell'argomentazione della *Filosofia della liberazione*.

1.3. *La 'Filosofia della liberazione'*

Per parte mia, essendo nato nel 1934 in un piccolo paese quasi nel deserto (La Paz, Mendoza, Argentina), vicino alle Ande, ho convissuto con la miseria di un popolo povero e ridotto in povertà, che intristi molti giorni della mia fanciullezza. Ho compiuto gli studi universitari

(1952-1957) da pensatore della 'periferia', unendo alla passione per la filosofia (in greco leggevamo i greci, in latino i latini, in francese Descartes, in inglese Hobbes, e con rudimentali conoscenze di tedesco, affrontavamo, ad esempio, le opere di Max Scheler), la 'mentalità coloniale'; in seguito, dopo aver conseguito la 'licenza', mi recai all'estero per fare una 'esperienza europea' (1957-'66)¹², da cui appresi molto e, in primo luogo, di essere una realtà 'periferica' rispetto al pensiero del 'centro'. In Europa, come studente proveniente dal Terzo mondo, è dato scoprire la 'non-esistenza' del 'proprio Io' in ordine alla quotidianità della filosofia del 'centro'. È stata l'epoca del mio primo dottorato in Spagna (1959); del soggiorno in Israele, per ricostruire la tradizione del mio popolo latinoamericano - per cui scrissi, *El humanismo semita*¹³ -; del ritorno in Francia, seguendo da vicino il pensiero di P. Ricoeur, che aveva da poco pubblicato, *La symbolique du mal*. Due anni in Germania (1963-65), a Mainz e Münster, mi agevolarono l'apertura alla fenomenologia di Husserl (su cui in seguito svolsi ricerche con Van Breda nell'archivio di Louvain) e poco a poco alla lettura completa del pensiero di Heidegger, dal quale dipesi fortemente a partire dal 1970. Nel 1966 discussi la mia seconda tesi di dottorato alla Sorbona (Paris).

Al ritorno in Argentina nel 1966 come professore universitario, sotto la dittatura militare di Onganía, ho percepito immediatamente la distanza tra una fenomenologia 'disimpegnata' e la realtà politica dell'America Latina. Nel 1969 accadde il così detto '*cordobazo*' (analogo al 'maggio'parigino dell'anno precedente). Discutendo in quello stesso anno a Buenos Aires con dei sociologi, vidi il mio progetto di delineare un'etica ontologica heideggeriana vivacemente criticato¹⁴. Fals Borda aveva scritto una *Sociología de la liberación* (Bogotà); G. Frank aveva da poco prospettato il tema della 'teoria della dipenden-

za¹⁵ di fronte al fallimento della teoria dello 'sviluppo'. Nacque così l'ipotesi di una 'etica della liberazione', come si evince dal passaggio dai cap. 1 e 2 al cap. 3 della mia opera *Para una ética de la liberación latinoamericana: "La exteriorità metafisica dell'altro"*¹⁶. È forse questo il momento cruciale ed originario della prima filosofia della liberazione.

La teoria della dipendenza mostrava la strutturale articolazione delle nazioni sottosviluppate al sistema mondiale, in cui le così dette nazioni povere trasferivano valore in modo continuo, sistematico ed inevitabile¹⁷. L'opera di H. Marcuse, *L'uomo ad una dimensione*, e la Scuola di Francoforte in genere, dettero la possibilità di 'politicizzare' l'ontologia. E così, l'esperienza di essere 'fuori' dall'Europa, di essere la parte sfruttata del mondo capitalista - le nazioni sottosviluppate, periferiche costituenti la 'altra faccia' della modernità - si impose 'filosoficamente' come l'esigenza di superare la predetta ontologia, peraltro già politicizzata. La 'dipendenza', originatasi sin dall'inizio della 'modernità' nel 1492, aveva come sua contraddizione positiva la 'liberazione'. Si trattava della 'liberazione' dello sfruttato, dell'oppresso, del dipendente, secondo quanto proposto, ad esempio, da F. Fanon. Fu in quell'epoca che il primo fenomenologo francese - che studiò con Husserl e Heidegger a Friburgo e tradusse le *Meditazioni cartesiane* dal tedesco al francese affinché Husserl le leggesse nel 1930 a Parigi - ci permise di 'svegliarci dal sonno ontologico heideggeriano'. L'opera di Levinas¹⁸, alla fine del 1969 e agli inizi del 1970, fu il punto di partenza che ci consentì di elaborare un'etica politica a partire dalla miseria del popolo latinoamericano come superamento dell'ontologia - quale 'comprensione del mondo' - intesa come dominazione. L'America Latina, le nazioni oppresse e dipendenti, le classi sfruttate, le masse emarginate, il 'povero', la donna, la gioventù potevano essere

pensate alla luce di una filosofia che superasse l'orizzonte dell'ontologia unidimensionale descritta da Marcuse: la categoria metafisica di 'Autrui', l'Altro¹⁹ presentava la possibilità di una trans-ontologia. La filosofia di Levinas era dialogica - vedremo quale significato ciò può assumere per il dialogo con Apel - ed univa sempre il linguaggio all'etica: "La giustizia consiste nel rendere nuovamente possibile l'espressione per cui nella non-reciprocità la persona si presenta nella sua unicità. La giustizia è il diritto alla parola"²⁰.

Già nel capitolo terzo della mia opera sull'*Etica*²¹, prendevo le mosse dall'ultimo Heidegger, dal *Wegmarken*²², per andare al di là dell'orizzonte del mondo, oltre lo stesso 'pensiero ontologico'. La filosofia della liberazione era nata con la pretesa di pensare la rivelazione dell'Altro, come 'esteriorità' della totalità del mondo e, da lì, criticare il mondo come totalità²³. Torneremo in seguito su tale tema. Ciò che esponemmo nel 1971 riguardo a Heidegger o a Gadamer - come a proposito di Marcuse o Bloch - occorre analogamente ripeterlo in riferimento ad Apel ed Habermas: sono trascorsi diciassette anni, ma la nostra opera, *Para una ética de la liberación*, scritta in spagnolo, è rimasta inedita per la filosofia europea e Nord-americana, giacchè scrivere in una lingua 'barbara' è come essere 'nobili' solo nel proprio paese, ma non universalmente, come direbbe Aristotele²⁴.

Verranno poi gli anni della stesura dell'opera *Para una ética de la liberación* (dal 1970 alla fine del 1974). Il 2 ottobre 1973, la mia casa fu oggetto di un attentato con bombe da parte della estrema destra peronista. Il giorno seguente, tra i libri della mia biblioteca dispersi dappertutto, raccolsi l'*Apologia di Socrate* e spiegai agli studenti che quando la filosofia è critica dev'essere perseguitata come Socrate. Mettendo da parte ogni formalità accademica, discutemmo della storia della filosofia universale

come critica, lotta, pericolo e rischio. Nel 1975, fui costretto ad abbandonare l'Argentina - come tanti lasciarono la Germania nel 1933 - iniziando l'esilio, di Socrate assassinato; Aristotele perseguitato nell'isola Eubea; Agostino allontanato; Boezio incarcerato; di Tommaso che muore lungo la strada verso un concilio pieno di dispute; Fichte espulso da Jena; Marx, che non poté mai essere professore universitario; Husserl escluso dalla cattedra a Freiburg... che occuperà il discepolo Heidegger; Gramsci in carcere; di M. Lopez, professore della mia Facoltà di Filosofia di Mendoza, torturato e assassinato nel 1975; I. Ellacuría, filosofo della liberazione, assassinato la settimana precedente a questo dialogo con Apel qui a Freiburg, nel novembre 1989 a El Salvador .

In Messico, la mia nuova patria, il prestigio di Heidegger in quegli anni era diminuito; la Scuola di Francoforte nel 1975 non era neppure di moda; regnava l'althusserianismo e la filosofia analitica. I latinoamericani si occupavano solo della storia della filosofia latinoamericana. Decisi perciò di leggere Marx alla luce della filosofia della liberazione. In questo modo avrei avuto la possibilità di esprimermi nei confronti dei marxisti e dei latinoamericani; ma, e in ciò valuto la pertinenza di Apel, la filosofia analitica non entrava nel mio progetto. Cimentandomi nell'impresa, scoprii, non senza stupore, rileggendo le *Grundrisse* di Marx, il tema della 'esteriorità' dell'altro, del povero, che Marx preferiva scrivere in latino: *pauper*. "Il lavoro vivo (*lebendige Arbeit*) come povertà assoluta (*absolute Armut*): povertà non come carenza, ma come completa esclusione dalla ricchezza oggettiva (...). Un'oggettività non separata dalla Persona (*Person*): solo un'oggettività che coincide con la sua immediata corporeità (*Leiblichkeit*) (...). Il lavoro (...) come fonte viva del valore (...)"²⁵.

Orbene, Marx poteva essere compreso alla luce di un'antropologia trans-ontologica che definisce il 'soggetto'

come 'fonte' (non 'fondamento') 'creatrice' (e non solo produttrice) del valore 'dal *nulla*' del capitale. Si tratta di una concezione legata a Schelling, ma non allo Schelling che può dar origine ad un 'paradigma produttivista', bensì a quello Schelling che consegnò ai post-hegeliani dal 1841 in poi un 'paradigma creazionista'. È in ciò che consisterebbe l'ambiguità dell'interpretazione di Marx avanzata da Habermas²⁶.

Questa nostra filosofia nasce dalla crescente miseria latinoamericana, dall'esperienza delle rivoluzioni più recenti, principalmente da quella cubana e sandinista; dai limiti del 'populismo' (ultima opportunità di un capitalismo indipendente e popolare, come quello di Cardenas (1934-1940) in Messico, di Vargas (1930-54) in Brasile); dal *fallimento* della teoria dello '*sviluppo*' che, in quanto 'dipendente', non potrà mai sviluppare le nostre nazioni, ma solo aumentare il trasferimento di valore, cioè, aumentare la miseria; dall'orrore delle dittature di 'sicurezza nazionale' (che aumentarono il predetto trasferimento), e dalle stesse 'democrazie' formali attuali (da quella di Alfonsín in Argentina fino a quella di A. Garcia in Perù), le quali, pur essendo 'democrazie' modernizzanti, non hanno tuttavia alcuna capacità di evitare lo scacco per l'impossibilità di superare la crescente miseria economica. In questo contesto di capitalismo dipendente, sfruttato, di crescente impoverimento, di masse affamate che assaltano negozi di commestibili soltanto per mangiare a Caracas o a Maracaibo (Venezuela), a Rosario o Buenos Aires (Argentina), la filosofia della liberazione ha il dovere di pensare la realtà, che è molto diversa da quella del così detto 'post-capitalismo'²⁷.

2. STRUTTURA ARGOMENTATIVA DELLA 'INTRODUZIONE' E SUA PERTINENZA IN AMERICA LATINA

Apel svolge, con estrema chiarezza, un argomento che procede per gradi. Ne mostreremo la pertinenza specialmente per l'America Latina.

2.1. *Superamento (Aufhebung), trasformazione o liberazione della filosofia?* (pp. 9-12)²⁸

Apel propone una 'trasformazione' che considera la 'comunità filosofica di comunicazione istituzionalizzata' (*institutionalisierte Kommunikationsgemeinschaft der Philosophie*)²⁹, che non è "esente da predominio" (*Herrschaftsfreie*), nè dev'essere confusa con la "comunità umana di comunicazione" (*Kommunikationsgemeinschaft des Menschen*) (p. 10). Perciò, il mero impegno del filosofo nella società umana non soddisfa le esigenze proprie della filosofia; ma nemmeno il compimento di esigenze intra-filosofiche costituisce, *ipso facto*, l'esaudimento dei doveri sociali. È necessario, pertanto, mediare la relazione tra la teoria filosofica e la prassi sociale in modo *critico*; si tratta cioè di "fondare criticamente, sulla base degli interessi conoscitivi dell'uomo, le astrazioni che la *teoria* persegue nelle scienze particolari" (p. 11).

La filosofia latinoamericana della liberazione si colloca, dunque, - senza trascurare il livello A di Apel, ovvero quello trascendentale - ad un livello ancora più concreto, e si interroga, ad esempio con Gramsci³⁰, sullo 'apparato materiale' che utilizza la predetta 'comunità filosofica di comunicazione'. E, in tal caso, emergerebbe un'altra problematica. La mera 'comunità filosofica' potrebbe apparire come 'comunità filosofica *egemonica*', in quanto controlla apparati di dominazione filosofica: lingue mediante cui si è pensato filosoficamente, istituzioni pedagogiche (facoltà,

istituti, ecc.) con risorse economiche sufficienti (scelta di professori, alunni che studiano soltanto e non lavorano, biblioteche con bibliografie aggiornate, ecc.), con riviste (le più antiche, prestigiose, con maggior numero di esemplari, ecc.). Se la 'comunità filosofica di comunicazione' non può che essere connessa alla 'comunità umana' (nazionale, come ad esempio, quella tedesca), continentale (europea), gli interessi (ontologici, in senso habermasiano) costituiscono effettivamente i presupposti dell'orizzonte della filosofia. Tale 'comunità filosofica', con i suoi 'apparati materiali' istituzionalizzati, eserciterà un 'predominio' sulle altre 'comunità filosofiche', di fatto, anche se non di diritto e, spesso, senza nessuna coscienza delle cause. In tal caso, la 'trasformazione' della filosofia dovrebbe includere nel proprio progetto, *anche* (e non *esclusivamente*) la 'liberazione' *della filosofia* (genitivo oggettivo) come esercizio razionale che deve saper pensare le 'altre realtà, diverse dalla 'comunità filosofica *egemonica*', ad esempio europea, senza dominare *sulle altre* 'comunità filosofiche'.

In tal modo la 'trasformazione' equivale al 'superamento' (*Aufhebung*) delle riduzioni del passato e alla 'liberazione' dai predomini inconsapevoli, ma non per questo meno 'reali', di cui 'soffriamo' nella 'periferia' mondiale, in America Latina, Africa o Asia; le 'comunità filosofiche di comunicazione' devono pensare la loro peculiare realtà', in modo 'distinto' e non meramente 'differente'³¹, nè devono semplicemente 'ripetere' la filosofia del centro.

2.2. Critica della 'fallacia scienista' (pp. 12-22)

Questo momento dialettico, il passaggio dialettico da una filosofia della scienza o del linguaggio all'ermeneutica ontologica o trascendentale, operato da Apel con tanta competenza, chiarezza e creatività, coincide con le intenzioni della filosofia della liberazione³². Apel ha il merito di

aver creato un ponte 'positivo' tra l'ontologia fenomenologica tedesca e la filosofia analitica e del linguaggio anglosassone (inglese e Nord-americana in particolare), e ciò anche, pertanto, in America Latina, perché, come abbiamo osservato nel paragrafo 1. 2, nel nostro continente, la filosofia analitica della scienza e del linguaggio³³, poco presente nel 1940, ha avuto un ruolo egemonico a partire dal 1960.

L'argomento parte dalla 'comunità scientifica' (*Gemeinschaft der Wissenschaftler*) (p. 12) articolata nella 'società aperta' (*offenen Gesellschaft*) (p. 13). Nel primo volume dell'opera, Apel inserisce importanti testi nei quali si evidenzia il passaggio dai primi scritti sulla filosofia critica del linguaggio³⁴, a ciò che potremmo chiamare una nuova posizione che ingloba (*subsumiert*) la filosofia analitica del linguaggio in una ermeneutica pragmatico-ontologica, trascendentale. Negli studi sulla semiotica di Ch. Morris del 1959 si intravedono i primi frutti³⁵, ma è in *Linguaggio e ordine*³⁶ che è possibile riscontrare la sua strategia argomentativa: il passaggio dal linguaggio al 'mondo della vita quotidiana' (*Lebenswelt*), come orizzonte già da sempre presupposto. Nei magnifici studi nei quali si confronta il pensiero critico di Wittgenstein con quello di Heidegger (con scandalo degli analitici e degli ontologi)³⁷, Apel delinea la posizione definitiva che assumerà contro Popper nella 'Introduzione'. Già nell'articolo sui 'giochi linguistici' (*Sprachspiel*) dell'ultimo Wittgenstein³⁸, Apel esamina criticamente "l'unità funzionale d'uso del linguaggio, inteso come forma di vita e mondo situazionale (*Funktionseinheit*)³⁹; il che permette di riferire i predetti 'giochi' all'orizzonte già da sempre presupposto, cioè alle sue condizioni trascendentali di possibilità della validità e della 'comprensione di senso' (*verstehbaren Sinns*).

La fallacia scienziata di Popper, così diffusa in America Latina, comprende un duplice momento: 1) pretende di

estrapolare la razionalità della 'tecnologia sociale', col suo ideale metafisico di 'scienza unificata' (*Einheitswissenschaft*) (p.14)⁴⁰, dalla razionalità che costruisce politicamente la 'società aperta'. La *phronesis* viene ridotta ad una *tehkne*. 2) Pretende, inoltre, di estrapolare nello stesso tempo l'argomentazione scientifica e il suo metodo, quello della 'comunità scientifica' intesa quale paradigma di una 'società aperta' (p. 16). Lo scientismo si arroga il diritto di "squalificare pregiudizialmente ogni altro paradigma gnoseologico della tradizione filosofica ritenendolo metodologicamente irrilevante" (p. 19): è questa la prassi quotidiana della filosofia analitica in America Latina. Invece, la 'fallacia dello sviluppo progressivo' - ad esempio di Habermas - pretende di applicare a 'tutto il pianeta' (centro dominatore e periferia dominata) il modello del 'capitalismo avanzato' (*Spaetkapitalismus*). Si tratta di un errore di un altro livello.

2.3. *Superamento e critica della filosofia di Heidegger e Gadamer* (pp. 22-25)

Apel sottolinea l'importanza di un 'ritorno' ad Heidegger; la filosofia della liberazione è partita da lui⁴¹ e dalla Scuola di Francoforte, pur criticandoli profondamente: tale è anche il cammino di Apel con una competenza specifica ed una creatività personale, attraverso l'apporto di Gadamer. E ciò in quanto la "*fenomenologia ermeneutica* può rivendicare per sé, anzitutto, il merito di coniugare l'emancipazione (*Emanzipation*, che però non equivale alla liberazione) nei confronti dell'esperienza della metafisica dogmatica e delle visioni del mondo filosofiche con la sua emancipazione nonché con le restrizioni scientiste" (p. 23). In tal modo risultano ben delimitati i due estremi: l'idealismo e il solipsismo gnoseologico-filosofici e lo scientismo, anche come filosofia analitica del linguaggio. La

fenomenologia ermeneutica di Gadamer è basata sui presupposti trascendentali sia della logica della scienza sia del solipsismo dell'io di Descartes o Kant⁴², fondandoli sulla "pre-struttura esistenziale della comprensione" (*existenziale Vorstruktur des Verstehens*). Viene in tal modo superata la concezione oggettivistica (*objektivistisch*) e si giunge a veder chiaro "il problema ermeneutico originale consistente nell'accordo (*Verstaendigung*) con gli altri riguardo al mondo oggettivo" (p. 27). Per questa via, lentamente, Apel giungerà a mostrare la necessità di passare dal solipsismo di Kant alla 'comunità' proposta da Peirce, problematica che Apel scopre con chiarezza già nel 1970⁴³.

Alla luce della teoria della 'comprensione' (*Verstehen*) si colloca la problematica heideggeriana della 'verità' come manifestazione di senso, mentre la problematica scientifica della 'spiegazione' (*Erklaeren*) risulta fondata sullo "accordo metascientifico degli scienziati riguardo agli oggetti da tematizzare" (p. 26). La situazione pragmatica dell'uso dialogico del linguaggio in generale è il presupposto trascendentale di ogni linguaggio scientifico. Perciò, "la dissoluzione ermeneutico-storica del principio di razionalità della scuola popperiana potrebbe essere connessa all'insufficiente riflessione ermeneutico-trascendentale sulle condizioni di possibilità della scienza naturale" (p. 36). Il contributo di Heidegger e Gadamer va collocato in questo livello delle 'condizioni di possibilità', ontologiche e trascendentali, della validità e del senso. Ciò detto, non possiamo indugiare nella descrizione critica che svolge Apel sui contributi e i limiti concernenti le questioni della 'validità' e 'verità' nel contesto della 'tradizione' sia di Heidegger che di Gadamer, e specialmente di quest'ultimo, sulla base dell'assunto che si "comprende un autore meglio di quanto egli non comprenda se stesso" (p. 46).

2.4. *Superamento della critica delle ideologie* (pp. 52-68)

Alla luce dei risultati conseguiti, Apel, seguendo il cammino intrapreso con la 'fenomenologia ermeneutica', affronta la difficoltà della 'interpretazione' psicanalitica⁴⁴, come un livello analogico, per passare poi all'interpretazione della società sulla base della 'critica delle ideologie' di tipo marxista. Infatti, lo psicanalista deve anzitutto considerare il paziente come 'oggetto' di interpretazione per poi dargli la possibilità di autorealizzarsi e trasformarsi in attore della propria terapia.

In un certo senso, allo stesso modo, il 'metodo quasi esplicativo' e critico delle ideologie deve anzitutto considerare la società come 'oggetto' di interpretazione, con la difficoltà che, in primo luogo, la società non ha (come il cliente dello psicanalista) nessun organo istituzionale che le conceda tale diritto (il quale è in contrasto per lo meno con la stessa nozione di 'ideologia' di dominazione) ed, inoltre, deve identificare coloro che sono investiti nella società del potere di formulare una simile diagnosi socio-patologica; cioè, deve trovare chi tocca il compito di formulare la terapia prescrittiva per il critico delle ideologie⁴⁵.

Apel spiega la propria posizione teorica fondamentale, cioè la questione della 'comunità della comunicazione', giacché il critico della ideologia si trova 'già da sempre' nella stessa comunità che si propone di criticare: "Ciascuno di noi, per tutte le conoscenze, dipende dall'esperienza empirica e dall'illimitato accordo con altri (*Verstaendigung mit anderen*) riguardo al senso ed alla validità dell'esperienza (...). Mediante la riflessione trascendentale sulle condizioni di possibilità e validità della comprensione abbiamo conseguito, a mio giudizio, qualcosa di simile ad un punto cartesiano per la *fondazione ultima della filosofia*" (p. 61)

La critica delle ideologie è simile alla "possibilità di oggettivare storicamente la (propria) comunità reale di comunicazione come una terza possibilità di interesse cognitivo umano, che si trova in un certo modo tra due interessi cognitivi idealmente complementari: l'interesse dell'oggettività scientifico-tecnologica e l'interesse dell'*accordo* interpersonale" (p. 66).

Tale è di fatto il grande contributo apeliano, e la filosofia della liberazione non può riceverlo che con gratitudine. Il 'noi' della comunicazione, non solo non si oppone ai risultati già conseguiti dalla nostra filosofia, ma permette nuovi sviluppi - più pertinenti, con pretesa di 'maggiore' validità e significato. È necessario, pertanto, continuare tale fecondo dialogo.

2.5. *Verso una 'etica della comunicazione' della responsabilità solidale* (pp. 68- 76)

Alla fine della 'Introduzione' Apel va in cerca di una fondazione 'gnoseologico-antropologica' (*Erkenntnisanthropologische*). Ben presto si aprirà ad un'etica già implicita nelle esigenze della stessa comunità di comunicazione; una posizione che dal 1973 è giunta fino ad oggi⁴⁶; si tratta di una questione che, non diversamente da quelle finora esposte, riveste grande importanza per la filosofia della liberazione, che iniziò, fundamentalmente, come etica della liberazione⁴⁷.

La prima ipotesi di lavoro fu enunciata nel modo seguente: "Si apre qui un programma di una teoria della conoscenza e della scienza fondata sull'antropologia e la filosofia sociale che, riflettendo sui possibili orizzonti di significato della mediazione tra conoscenza e prassi vitale, stabilisce principi regolativi affinché l'uomo progredisca metodicamente quando ha necessità di orientarsi nel mondo" (p. 74).

Tale programma sarà ben presto superato, come emerge alla fine della 'Introduzione': "L'ultimo dei seguenti saggi cerca di mostrare che la ragion pratica può trovare anche un fondamento per un'etica inter-soggettivamente valida nell'a-priori dell'argomentazione" (p. 76).

Tale sarebbe, infatti, il cammino intrapreso da Apel. Come in altri temi fondamentali, Peirce assume per Apel grande importanza: "Peirce riconosceva - (ed in ciò convergo) - l'accordo morale specifico quale *presupposto* implicito per ogni membro della comunità scientifica della natura, nell'autentica astrazione realizzata in riferimento agli interessi vitali finiti(individuali)"⁴⁸.

Peirce ha compreso che lo scienziato deve 'identificarsi' con la comunità scientifica, sapendo che la mèta non si consegue nella propria vita individuale; pertanto, bisogna rinunciare all'egoismo e condividere le scoperte. Inoltre ha cercato di estrapolare tale 'attitudine morale' del ricercatore dalla comunità umana in genere. Apel, da parte sua, mostra anzitutto che la comunità scientifica può essere estrapolata dalla 'comunità degli argomentanti'. Con tale estrapolazione, Apel può generalizzare la morale che, come presupposto, 'già da sempre' obbliga chi argomenta come essere razionale, non solo ad ottemperare ad un interesse cognitivo, ma umano in generale: "Il senso delle argomentazioni umane in genere potrebbe essere espresso così (...): tutte le *necessità* dell'uomo, che possono essere armonizzate con quelle altrui per via argomentativa, in quanto *esigenze* virtuali, fanno parte della comunità di comunicazione"⁴⁹.

Poichè "la sopravvivenza della comunità reale di comunicazione umana dipende chiaramente dall'autoaffermazione di sistemi sociali funzionali"⁵⁰, vi dev'essere un'etica della 'responsabilità' sulle conseguenze dei nostri atti, ed inoltre 'solidale' con gli altri membri attuali o virtuali della comunità di comunicazione, ai quali è dovuto un

"riconoscimento reciproco in quanto persone quali soggetti dell'argomentazione"⁵¹.

Di tali argomenti di Apel, con i quali concordiamo in linea di principio, diciamo, usando le sue parole in riferimento a Gadamer, che "non risultano falsi, pur essendo insufficienti dinanzi alla questione pratica" (p. 72); e specialmente in America Latina, dove non possiamo non domandarci: "Come dobbiamo *procedere* per orientarci nel mondo?" (p. 72), in un mondo di miseria e sotto sviluppo. F. von Hayeck -ispiratore di Milton Friedman e continuatore di Popper in economia - avrebbe espresso la "raccomandazione che, in caso di acuta crisi di risorse, bisognerebbe lasciar morire di fame i poveri del Terzo mondo che non fossero stati in grado di aiutarsi da sè"⁵². Dinanzi a tale cinismo, è necessario, come ritiene Apel, un'etica universale.

3. INTERMEZZO

Vorrei ora riferirmi, come intermezzo ed introduzione alle riflessioni sulla filosofia della liberazione, ad un esempio paradigmatico, che può confermare e, allo stesso tempo, dar contenuto concreto, alla filosofia della 'comunità di comunicazione'.

C. Lenkersdorf, antropologo da molti anni in Chiapas (México), nella terra dei Maya, è vissuto con gli indigeni *tojolobales* al Nord e ad Est di Comitán, alla frontiera col Guatemala. Il libro *Chilam Balam*, nel XV secolo, ha descritto il trauma che la 'invasione' europea produsse nel popolo Maya:

"L'11 *Ahanu Katin*⁵³, è il *katin* iniziale. Fu all'inizio del *katin* che giunsero gli stranieri dalla barba rossiccia, con gli occhi del sole, gli uomini di colore chiaro. Ah! Eravamo tristi per la loro venuta⁵⁴. Ah! Molto pesante è il *katin* in cui apparirà il cristianesimo. Con esso verranno: potere di schiavitù,

gli uomini diverranno schiavi, la schiavitù giungerà fino ai Capi del trono dei Giorni"⁵⁵.

Per questo diranno:

"Imperio di guerra, epoca di guerra, *parola di guerra*, cibo di guerra, sete di guerra, cammino di guerra, governo di guerra. Verrà il tempo in cui saranno guerrieri i vecchi e i giovani; in cui si combatteranno i fanciulli con le fanciulle, e gli uomini valorosi"⁵⁶.

Tojolobal significa 'lingua autentica', 'lingua reale'. I *tojolobales* sono oggi, dopo la conquista, uomini 'inferiori'; gli 'uomini superiori' sono gli *jnal* (i latini, i meticci, i bianchi). Un ricco latifondista grida loro di scendere dal camion con cui sono trasportati: "Scendi, in dio!". "Questo grido - commenta Lenkersdorf - non solo riflette, ma costituisce e ricostituisce *relazioni sociali ed etniche* tra padrone e braccianti, tra latino e indios. Nell'esempio linguistico si manifestano *relazioni di dominio* sia tra diverse classi sociali che tra latini ed autoctoni"⁵⁷.

La lingua *tojolobal* è una lingua 'ergativa', in cui lo 'oggetto' del complemento diretto (in accusativo) non è mai una 'cosa' (posseduta, prodotta, comprata, venduta, ecc.), a cui sia diretta l'azione del verbo transitivo, ma è un 'soggetto' di azione reciproca. Spieghiamo ciò.

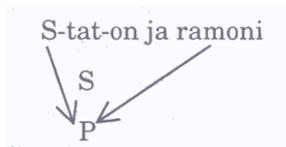
Nei nostri idiomi, ad esempio indoeuropei, c'è un Soggetto (S), il Verbo transitivo (Vt) e un Oggetto diretto (Od):

La mamma (S) fece (Vt) frittate (Od).

Il soggetto e l'agente; l'oggetto diretto il paziente. Perciò, per Hegel, la prima determinazione della 'volontà libera' è il possesso di una 'cosa' e la sua 'proprietà privata' - non considerando che così descriveva solo la prima determinazione della soggettività capitalista o borghese⁵⁸. I *tojolobales*, invece, hanno un'altra struttura nell'uso dei verbi transitivi.

Ad esempio: *'iksuk'*: moglie/è una moglie; *'iksukon'*: moglie sono/sono una moglie. La 'on' aggiunge l'io al semplice sostantivo. Per l'indoeuropeo, la 'è' costituisce la copula tra soggetto e predicato. Nella lingua *tojolobal* non esiste il verbo 'essere'. Vi sono prefissi che si aggiungono: *'tat'*: papà (radice), *'stat'*: (è) suo papà; *'staton'*: suo papà io (sono suo papà/sono il papà di lui).

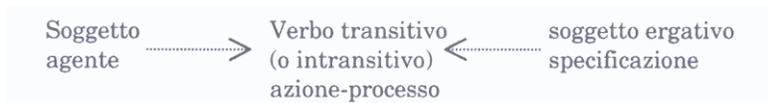
Facciamo un passo ulteriore: *'staton ja ramoni'*: suo papà io Ramon (sono il papà di Ramon). Il *tojolobal* usa dei prefissi al posto delle preposizioni 'di', le quali nelle lingue indoeuropee si riferiscono ad un diverso caso grammaticale (il genitivo). Il prefisso 's' fa parte del predicato a cui appartiene anche il nome proprio *'ja ramoni'*:



Esistono, pertanto, due nominativi, in S (io) e in P (il *Ramon*). Ecco un altro esempio: *'S-kis-aw-on'*: *s-*(suo), *kis* (rispettare), *aw* (vincola), *-on*(io): 'Suo rispettare (fui) io (Egli mi rispettò)'. Oppure: *'Skisawon ja ramoni'*: 'Suo rispettare io il *Ramon* (il rispettare di Ramon fui io)'. Non possiamo soffermarci su tutta la complessità grammaticale posta in luce da Lenkersdorf. Per i nostri scopi è sufficiente osservare che il *tojolobal* non usa alcun oggetto diretto (accusativo), poichè il verbo transitivo implica un soggetto attivo ('ergativo', dal greco). Si tratta di un enunciato con due soggetti⁵⁹.

Schema 2

Direzione delle azioni nell'enunciato *tojolobal*



La lingua è strutturalmente inter-soggettiva: ogni enunciato è un dialogo tra due o più soggetti: un 'noi' permanente. La 'comunità' umana viene assimilata all'universo.

Tale lingua esprime un 'mondo della vita quotidiana' (*Lebenswelt*) di grande ricchezza comunicativa. Un '*lajanotik*' ('*lajan*': uguale; '*otik*': noi) è un 'noi-egualitario', un 'partecipare da eguali alla comunità': l'essere *lajan* - spiega Lenkersdorf - implica il mutuo rispetto, la partecipazione ai lavori e alle responsabilità o compiti che rafforzano la coesione sociale, la condivisione con altri di certi beni, l'aiuto reciproco in occasione di feste o di sciagure, ecc. Pertanto, chi non si comporta conformemente al *lajan* è squalificato e diventa detestabile. È il *pilpil winik*, l'uomo che si apparta (...). Nel *lajanotik* si ascolta e si rispetta tutti onde poter conseguire un *consenso* (...). Perciò, è necessario *convincere coloro che non sono d'accordo*, invece di ignorarli, onde poter conseguire il consenso di tutti (...). L'assunzione di decisioni è nelle mani di tutti, dopo essere giunti ad un accordo, e non dipende da questo o quello che si trova in cima alla piramide sociale, per quanto costoro, siano rispettati. Alla luce di ciò, possiamo affermare che il *lajan* corrisponde ad un *noi* capace di prendere decisioni, capaci di agire fondandosi sul contributo di tutti e di ciascuno (...). Perciò, il *lajanotik*, in definitiva, è caratterizzato dall'essere dialogico a livello sociale⁶⁰.

L'antropologo chiese ad un *tojolobal*:

Conosci Comitán? - la città meticcia, bianca

Si - mi rispose - l'ho già vista diverse volte

Dove preferisci vivere, a Comitán o tra i tuoi?

Nella nostra *Lajanotik*, perché a Comitán non c'è comunità⁶¹.

Non molti chilometri a Nord di questa regione, tra etnie maya, convisse B. De Las Casas nel XVI secolo. Forse

qui, e non tra gli europei che usarono la violenza nella conquista, nella colonizzazione e nell'espansione capitalista da allora fino ad oggi, ed oggi la usano (come nella recente invasione a Panamá), Bartolomé apprese ciò che scrisse nella sua opera *De unico modo*, cioè che bisogna 'convertire quelle genti' attraverso il metodo *razionale* di argomentazione e non con le armi. Si tratta, in effetti, di un caso paradigmatico di una 'comunità di comunicazione' che, pur essendo *reale* è tuttavia compatibile con le esigenze di una 'comunità di comunicazione *ideale*', di una comunicazione senza violenza, senza dominazione, che ha una configurazione storica. Tali etnie hanno progressivamente modo di giungere allo 'accordo' (*Verstaendigung*), unanimemente, cioè democraticamente; siamo dinanzi alla *phronesis* tradizionale che esercita per secoli una mirabile *dikaiosyne*. La lingua 'esprime' (nel collocare gli altri membri della comunità umana, ma ugualmente gli animali, piante ed astri, come 'soggetti ergativi', attivi)⁶², una 'comunità di vita' (*Lebensgemeinschaft*) istituzionalizzata razionalmente, secondo le esigenze etiche dell'argomentazione.

E, ciò nonostante, attualmente muoiono nella miseria, nella povertà. Dobbiamo scoprire, allora, la pertinenza dell'economia, e non come mero 'sistema' artificialmente giustapposto alla *Lebenswelt*.

I *tojolobales* sono prossimi all'estinzione, relegati per quattro secoli in luoghi vieppiù inospitali. La 'comunità di comunicazione *reale*', meticcia, bianca, erede della violenza della conquista, *esclude*, violenta, annichila la 'esteriorità' dell'alterità, dell'Altro, dell'*altra*, della 'comunità di comunicazione *reale*', che ha cercato storicamente di 'istituzionalizzare', di integrare esemplarmente in modo fittizio, con la 'comunità di comunicazione *ideale*', ma che, di fatto, si estinguerà molto presto, frutto di un'ingiustizia storica - a meno che la liberazione nazionale post-

capitalista non salvi, come in Nicaragua, le etnie indigene, come intravide il grande visionario peruviano Mariategui. Tali questioni sono pensabili dalla filosofia? Esse si pongono ad un livello molto più complesso e, perciò, presentano nuovi problemi. Non è forse la 'via lunga' - di cui ha parlato P. Ricoeur - ad esigere nuovi orizzonti categoriali?

Schema 3

Livelli di discussione



Chiarimento dello schema: da 2 a 1: interpellazione; da 2 a 3, da 3 a 4: tende -a, si proietta verso, mutua relazione di h-a: riproduzione

4. LA 'COMUNITÀ DI VITA' E LO 'APPELLO DEL POVERO'. LA PRASSI LIBERATRICE

Trattandosi di un tema centrale della filosofia della liberazione, non possiamo che esporlo brevemente⁶³ indicandone solo i contenuti generali.

Il 'solipsismo' dello 'io' (che può escludere il 'tu') è stato superato e assorbito da Apel nel 'noi' (che tuttavia può escludere il 'voi'). Il 'noi' può 'chiudersi', totalizzarsi ed argomentare nell'ambito di una 'comunità di comunicazione reale' che può fondare il proprio discorso in una comune 'comprensione dell'essere'; può argomentare infine in

modo ermeneutico, trascendentale o ontologico, sul 'Medesimo' - sebbene onticamente possano emergere 'differenze' a partire da un 'accordo' (*Verstaendigung*) o un 'consenso' imposto da un 'blocco storico' di potere, come direbbe Gramsci. L'essenziale, dunque, per una filosofia della liberazione, non è lo 'io' o il 'noi' (anche se come 'comunità di comunicazione'), oppure la 'società aperta', che di fatto può 'chiudersi' in una totalizzazione della Totalità, nel 'pubblico' (*Oeffentlichkeit*) burocratizzato, ma il 'tu', il 'voi', lo 'Altro' di ogni 'comunità di comunicazione'⁶⁴; l'esteriorità trascendentale ad ogni comunità ed ontologia; esteriorità trans-ontologica, pertanto, che con Levinas abbiamo denominato l'alterità meta-fisica dell'Altro (per differenziarla dalla metafisica volgare o dogmatica, quella ontica)⁶⁵.

Abbiamo sottolineato più volte il ruolo che riveste in Apel la 'comunità di comunicazione' - che occupa la seconda parte del volume II di *La Trasformazione della filosofia*⁶⁶ - e che è centrale nella sua filosofia: si tratta di una vera e propria 'trasformazione'. Per questo, egli criticherà la Modernità, che aveva affermato con Descartes il solipsismo dell'anima, a sua volta separata da un corpo⁶⁷. Anche lo 'io penso' kantiano non sfugge al solipsismo. La medesima cosa si verifica nel primo Fichte⁶⁸, o nel primo Schelling⁶⁹. Lo '*Urich*' di Husserl - anche quello delle *Meditazioni cartesiane* -, e il '*Mitsein*' di Heidegger non superano il solipsismo del 'mio' mondo o del 'nostro' mondo, dove lo 'Altro' non può mai rivelarsi a partire dalla 'esteriorità'⁷⁰.

Da parte nostra, basandoci su Levinas e, sin dal 1970, considerando il Marcuse di *L'uomo ad una dimensione*, in cui si afferma che "questa società è irrazionale come Totalità"⁷¹, concludevamo che: "Per l'ontologia monista non è solo l'apparizione del male a presentare molte difficoltà, bensì la stessa novità. La novità autentica, non solo

quella riguardante una *nuova distribuzione* delle parti, giunge sempre come da un *altro* mondo, da un *altro* piano, dalla libertà (...). La novità *creatrice* è inammissibile per la filosofia monista⁷².

Una esteriorità creatrice è un 'tu' o un 'voi', ma trascendentale alla stesa comunità. Ad esempio, nel *Sofista*, Platone parla della "unità dell'essere del tutto (*ton panton*)⁷³ e, ad un certo punto afferma: "Dico *tutto* per indicare: tu ed io, oltre a noi (*kai pros hemin*), tutti gli altri: animali ed alberi"⁷⁴.

In questa 'totalità' - la terra, il cielo, gli dèi e il resto⁷⁵ (il *Geviert* di Heidegger) - di cui io, tu e noi siamo *parte*, l'Uno e ciò che si applica a tutto, e ciò che trascende tutto. Come Idea suprema: la *K* hora platonica e intrascendibile. "l'Uno e il medesimo non si differenziano in nulla, perché quando fu generato il Medesimo fu fatto l'Uno, e quando fu generato l'Uno, fu fatto il Medesimo"⁷⁶. L'idea di Comunità non trascende la 'Medesimezza' (che può escludere la 'esteriorità' metafisica, impensabile per Platone): "conseguendo il *comune* possiederai il *logos* di ciascuno, di quelli che percepisci nella *comunità* (*koinotes*)"⁷⁷.

Aristotele, su un altro piano, affermava: "Il nostro intento consiste nella scoprire una certa capacità di argomentare su ogni *problema* partendo da quanto è dato nella comprensione quotidiana e tanto più *comunemente* ammesso (*endoxotaton*), posto che è questo il compito della dialettica, della critica"⁷⁸.

Ma, per Aristotele, era evidente che lo 'Altro' (lo schiavo, ad esempio, che era 'schiavo per natura') non entrava nella 'comunità di comunicazione', dove si argomentava su quanto era 'Comunemente ammesso'. Lo 'Altro', lo schiavo, era escluso *a-priori* da una tale 'comunità di argomentazione *reale*' degli abitanti liberi della '*polis*' greca⁷⁹.

Il tema che suggeriamo potrebbe essere enunciato così: la filosofia che afferma la 'comunità di comunicazione', il 'noi' che supera il 'solipsismo' moderno - e che Apel ha definito in un modo così chiaro e convincente - è insufficiente per una filosofia latinoamericana.

L'Altro è la condizione di possibilità di ogni argomentare come tale: l'argomentazione suppone che lo 'Altro' apporti una nuova 'ragione' (*Grund*), che ponga in discussione lo 'accordo' (*Verstaendigung*) già raggiunto, e come tale già pregresso. Parlando della universalità della 'norma fondamentale' così argomenta: "Qui si pone il difficile problema di considerare in modo adeguato, nella comunità concreta di argomentazione del discorso pratico, le pretese virtuali dei *non-partecipanti, ma implicati* (...) membri di Stati non privilegiati (ad esempio, dei paesi in via di sviluppo)"⁸⁰.

In questo caso, lo 'Altro', 'non partecipante' alla comunità e perciò non argomentante, è solo *a-posteriori* colui che subisce l'effetto di un 'accordo' di cui non fu 'partecipe'. È la 'conseguenza' dell'argomentare, ma non l'*a-priori* della stessa argomentazione. È importante quest'ultima posizione: lo 'Altro', come condizione *a-priori* di possibilità di ogni argomentazione, di ogni 'nuovo' argomento. Lo 'Altro' non solo è trascendentale nel 'noi'⁸¹, ma è trascendentale 'alla' stessa comunità. Indubbiamente, di fatto, nella comunità di comunicazione 'reale', lo 'Altro' è ignorato, sconosciuto, - ed escluso - come momento etico di una struttura vigente di ingiustizia.

Intendiamo riferirci, peranto, *esplicitamente* al meccanismo della 'esclusione' fattuale dell'Altro dalla predetta comunità; infatti, prima di essere 'implicato', è stato 'escluso'. Si tratta, cioè, di descrivere non solo le condizioni di possibilità di ogni argomentazione, ma le condizioni di possibilità per poter effettivamente partecipare, *per 'far parte' della comunità di comunicazione reale*. Perciò, biso-

gna considerare seriamente il momento etico della 'incomunicabilità' e, dunque, della 'non-comunicazione' dell'escluso, che è ridotto al silenzio. Per l'America Latina, nella cultura periferica, non è un tema solo teorico, ma rappresenta anzitutto un'esperienza vissuta, etico-pratica che si è protratta per cinque secoli fino al 1992.

La teoria della 'egemonia', come controllo del '*consensus*' ideologico-politico, potrebbe essere utile onde mostrare come un 'accordo' può sfociare nella dominazione, nell'esclusione, nel ridurre al silenzio la voce dell'Altro.

Perché lo 'Altro' possa partecipare alla comunità della comunicazione (passaggio dallo 'implicato' al 'partecipante'), dovrebbe essere reinterpretato il suo 'non-essere' nel 'mondo' della comunità della comunicazione come *realtà* esclusa nell'esteriorità. Tutto inizia col 'riconoscimento' (*Anerkennung*) della persona - dello schiavo, nello schiavismo, del servo nel feudalesimo, del lavoratore nel capitalismo, della donna nella società patriarcale, del nero nel razzismo, ecc. - attribuendole la 'dignità' che merita. Si tratta di 'aprire' o estirpare la 'incomunicabilità' mediante una ristrutturazione 'istituzionale' (riforma o rivoluzione, e quest'ultima, la cui necessità non può essere negata *a priori*, si impone quando è impossibile superare altrimenti la 'chiusura' del discorso). Disgraziatamente, tale 'apertura' non la concede graziosamente il dominatore, ma è frutto della lotta del dominato; è processo di liberazione. Tutto ciò è *anteriore* al 'presupposto' della comunità di comunicazione e allo 'accordo'. 'Essere nella comunità' e 'trovarsi d'accordo' equivale già a 'far parte' del gruppo egemonico; 'poter' argomentare e già, in qualche modo, essere libero dall'oppressione, e ciò non può essere considerato come facilmente sottinteso.

Di fatto, la maggioranza dell'umanità - il Terzo mondo, i nuovi poveri del capitalismo centrale, le donne in quasi tutte le culture - quasi un 75% delle persone non

fanno parte 'effettivamente', non partecipano a pieno titolo alle 'comunità di comunicazione *reali*', egemoniche. Tale immensa maggioranza è costretta al silenzio, è ammutolita; e, per ricordare la famosa espressione di Wittgenstein, ma cambiandole significato, potremmo dire: "Di ciò di cui bisognerebbe parlare si deve tacere, poichè non *interessa* ciò che possono dire".

In ogni 'gioco linguistico' (il politico, l'erotico, il pedagogico, il religioso), - come abbiamo esposto in *Philosophie der Befreiung* - l'Altro viene negato. In ogni 'gioco linguistico', *Lebenswelt* o forma di vita, 'qualcuno' è stato escluso dalla comunità di argomentazione.

4.2. *La comunità di comunicazione 'reale' e la comunità di comunicazione 'storicamente possibile'*

Ascoltare la voce dell'Altro significa costruire un nuovo sistema, dove si può abitare 'a casa propria' (*zu Hause*). La questione è di sapere se la 'società aperta' può essere il fondamento di una tale costruzione, o se sono necessari altri contributi per costruire una casa 'nuova'. Ci preme qui indicare due aspetti. La comunità futura può non essere nè quella 'reale' attuale, nè quella 'ideale' trascendentale; ma, inoltre, e vi torneremo nel paragrafo successivo, non si tratta solo di una 'comunità di spiriti', bensì fondamentalmente di 'corpi', giacchè le esigenze etiche sono di tipo economico-politico.

La questione della 'comunità', come l'abbiamo esposta Nel 1969⁸² fu affrontata anche da Kant (e Apel sembra dimenticarlo) all'inizio del periodo 'critico, nel 1766, quando scrisse l'operetta, *Traeume eines Geistessehers*: "L'anima umana dovrebbe essere considerata nella vita presente come legata contemporaneamente a due mondi (*zweien Welten*); di tali mondi, in quanto forma *col corpo* (*Koerper*) una unità personale, non sente se non il mondo materiale;

al contrario, come membro del mondo degli spiriti (*als ein Glied der Geisteswelt*) riceve e diffonde le pure influenze delle nature immateriali (*die reine... immaterialler Naturen*)⁸³.

Tale idea era stata già espressa da Leibniz quando scrisse che: "tutti gli spiriti (*esprits*)... entrano, grazie alla ragione ed alle Verità Eterne, in una specie di Società con Dio (*Société avec Dieu*), essendo membri della Città di Dio"⁸⁴.

Sarebbe interessante seguire la storia di questo concetto, che ha quale continuatore Hegel e principalmente Marx, ma che Peirce non poteva ignorare del tutto allorchè si riferì alla '*Community*', che seppe collocare in un ambito epistemologico originale, allorchè stabilì una connessione tra comunità, morale e logica, coincidendo in ciò con Kant.

*"It may seem strange that I should put forward three sentiments, namely, interest in an indefinite community, recognition of the possibility of this interest being made supreme, and hope in the unlimited continuance of intellectual activity, as indispensable requirements of Logic"*⁸⁵.

Apel, continuando lo sforzo di Peirce e discutendo con Wittgenstein e Popper, può, pertanto, dire: "ritengo che la possibilità reale e, soprattutto, la necessità logico-trascendentale ed etica del progresso storico nell'accordo intersoggettivo (...) possa essere dedotta dalla pre-struttura ermeneutico-trascendentale della comprensione mediante un postulato della critica trascendentale del significato" (po 59)⁸⁶.

Senza seguire tutta la fecondità dell'argomento di Apel, ci basta concentrarci ora su un momento cruciale della sua argomentazione, ovvero sulla distinzione tra '*comunità di comunicazione reale*' e '*comunità di comunicazione ideale*':

"La sintesi tra convinzione e persuasione, tra argomentazioni e insinuazioni promettenti (...) è un riflesso della contraddizione dialettica che si verifica nell'argomentazione tra la *comunità ideale* di comunicazione - sempre anticipata - e la *comunità reale* con cui dialoghiamo (...). Quando ci rendiamo conto che il principale ostacolo per conseguire l'accordo (*Einverstaendnis*) completo è radicato nella contraddizione tra la *comunità ideale* e quella *reale* di comunicazione (...)" (pp. 64-66)⁸⁷.

Accettata tale distinzione fondamentale, la filosofia della liberazione deve ora distinguere un *tertium quid*, una mediazione tra la comunità di comunicazione 'reale' e quella 'ideale', parzialmente negata da Apel allorchè afferma che "tale anticipazione non si riferisce esattamente ad un'*utopia concreta*'⁸⁸, ed anche da Levinas. In un certo senso, la comunità di comunicazione 'reale' di Apel si confonde con la 'società aperta' di Popper⁸⁹. Si tratta della proiezione del 'post-liberalismo' nella società europeo-nordamericana⁹⁰:

"Ritengo che in questa storia universale dell'umanità, indubbiamente resa possibile (!) *essenzialmente dalla cultura occidentale*, si tratta di realizzare progressivamente il gioco linguistico *ideale*, che è già da sempre presupponiamo trascendentalmente nelle forme di vita date"⁹¹.

Una simile espressione ha un grave significato in ordine alle conseguenze per un non europeo. Significa incorrere nella 'fallacia dello sviluppo progressivo'. È questa la ragione per cui tale comunità di comunicazione 'reale' non include, nell'enunciato etico fondamentale presupposto, una società in *conflitto* - dove 'l'Altro' è stato escluso o dominato. Al contrario, la filosofia della liberazione parte dal sospetto che la comunità di comunicazione 'reale' possa sempre essere una società egemonica che, nel dominare culture, nazioni, classi, gruppi, sessi (queno femminile), età (la gioventù), impone come 'reale' (e non come

'ideale', che ne è la proiezione quale idea regolativa) la sua propria 'particolarità' - così come l'Europa impose la sua 'particolarità' al mondo coloniale per cinque secoli come se fosse la 'natura' stessa delle cose. Tale sospetto alimenta la impossibilità di una mera 'riforma' o 'modernizzazione' della 'società aperta' nel mondo periferico, di una totalità 'vigente'. Solo l'irruzione dell'Altro può permettere di progettare (e realizzare) una comunità futura più giusta, su altre basi, come nuova alternativa: una 'comunità di comunicazione *storicamente possibile*' (una 'utopia *concreta*', che non è nè quella 'reale', nè quella 'ideale'); un 'progetto di liberazione' - insomma qualcosa di più di un'emancipazione.

Così, tra la 'società aperta' periferica (e sfruttata), considerata come 'comunità di comunicazione *reale*' e la 'comunità di comunicazione *ideale*', sorge una comunità di comunicazione che può integrarsi su *nuove* basi alternative storicamente possibili, che sorgano dall'esteriorità dell'Altro, e con la sua collaborazione. In *Para una ética de la liberación* (1971), ci si impose tale esigenza etica, come un 'al di là' impossibile per la sola 'totalità vigente'⁹². L'al di là di una "società chiusa (che è la società aperta *reale* di Popper) - scriveva H. Bergson - dove i membri convivono tra loro (comunicando, in effetti), indifferenti al resto degli uomini (del Terzo Mondo), sempre vigili per attaccare e difendersi, ridotti ad un puro atteggiamento combattivo"⁹³.

La filosofia della liberazione dà priorità assoluta allo studio trascendentale, ed anche concreto, della negatività per chiarire come 'il Medesimo' - il tautologico - si presenti come l'argomento 'assoluto'; vale a dire, quando 'l'accordo' raggiunto nel 'passato' si impone come 'evidente' (senza necessità di una 'nuova' argomentazione; come lo '*endoxoton*' - ciò che è più comunemente ammesso - di Aristotele). Lo 'ovvio' (*Selbstverstaendlichkeit*) quoti-

diano nega già da sempre l'Altro: nella politica il senza diritto, nell'economia lo sfruttato, nell'erotica patriarcale la moglie, nella pedagogia l'Edipo, e così si costituisce la stessa comunità di comunicazione come un 'Feticcio': lo 'accordo' equivale alla 'realtà' stessa.

Solo con l'affermazione dell'esteriorità dell'Altro può irrompere nella Totalità (la comunità di comunicazione reale) la possibilità di negare la negazione; vale a dire, lo 'accordo' su cui si è concordato nel passato può essere messo in questione dalla necessità di un 'nuovo' argomentare. Il 'fondamento' (*Grund, ratio*) dell'argomentazione dell'Altro irrompe come novità, rilancia il processo vitale argomentativo della razionalità. Dal 'Non-essere' si crea la possibilità (impossibile per la mera comunità antica) di una nuova oggettività, di nuovi paradigmi scientifici e politico-economici, di nuovi argomenti e contenuti argomentativi⁹⁴. Non si tratta, pertanto, di realizzare la Modernità, di modernizzare la 'società aperta'; si tratta della possibilità - che non può essere negata a-priori, come fa Popper - di un mutamento rivoluzionario, se fosse necessario, e solo in questo caso; e perciò della necessità di un progetto di liberazione che scaturisca dall'Altro in quanto altro⁹⁵.

4.3. *Dalla comunità della comunicazione del 'linguaggio' alla comunità di 'vita'.*

In questo paragrafo non si tratta più della questione della post-modernità, bensì di quella del post-marxismo. La filosofia della liberazione può fare a meno di Levinas o Apel, e addirittura di Marx - apparentemente inconciliabili, così come sembrano inconciliabili Heidegger o il pragmatismo di Peirce con una filosofia ermeneutico-trascendentale. Forse la mia esposizione mutua da Apel alcune ragioni dell'apparente, solo apparente, "fascino che

esercita il marxismo sugli intellettuali dei paesi sottosviluppati⁹⁶ - un'espressione che ai nostri orecchi suona così: i sottosviluppati, i 'ritardati', tuttavia pongono problemi che noi, post-liberali o post-capitalisti, abbiamo superato da tempo. Riappare qui nuovamente il 'falso sviluppo'.

La ragione che si esprime nell'argomentazione che attribuisce priorità assoluta alla politica, nella questione della ragion pratica o dell'azione comunicativa, della legittimità, ecc., e che scarta la pertinenza dell'economia, che viene frequentemente confusa con la questione del marxismo dogmatico, economicista o stalinista, potrebbe essere formulata così:

Nei paesi dal capitalismo *avanzato* (*Fortgeschrittenen*)⁹⁷ il livello di vita (...) è cresciuto a tal punto che l'interesse per l'emancipazione della società ormai non può più essere espresso in termini *economici*. L'*alienazione* ha perso la sua forma, economicamente evidente, di *miseria*. Raramente, l'impoverimento del lavoro alienato si riflette nella povertà dell'alienato tempo libero (...). Oggigiorno non è dato constatare una coscienza di classe, specialmente una coscienza rivoluzionaria, neppure negli strati più forti della classe operaia. In tali circostanze, qualunque teoria rivoluzionaria manca di *destinatari* (...). Pertanto, oggi Marx dovrebbe abbandonare ogni speranza che anche la teoria possa divenire forza materiale e far presa sulle masse⁹⁸.

Tale constatazione si riscontra lungo tutta l'argomentazione politico-filosofica di Habermas, e forse anche di Apel. Essi pensano in nome dell'Europa, degli Stati Uniti e del Giappone.

Apel si occupa, giova ricordarlo, sia dei problemi etici che di quelli ecologici, militari ed umani, tutti in rapporto alla 'vita'⁹⁹.

Lo 'uomo' e le altre 'necessità' sono ridotti semplicemente a segnali, reazioni sensibili nelle mucose dello sto-

maco o della bocca, della pelle del corpo, che indicano, informano la soggettività che se non si 'mangia, beve, si vive sotto un tetto, ci si veste, ecc.'¹⁰⁰, semplicemente si *muore*, si cessa di vivere. Lo 'uomo', di cui parla Apel è inserito in una tragica dialettica di vita-morte. La 'anima' cartesiana non può aver 'fame'. È la 'corporeità' (*Leiblichkeit*) della soggettività razionale umana che può aver 'fame' di oggetti materiali-culturali - la fame umana è sempre storico-culturale. La 'fame' come 'necessità' (*Bedürfnis*) indica una negatività, una 'nullità' (*Nichtigkeit*) umana fondamentale, etico-antropologica.

La 'apertura' (*Erschlossenheit*) ontologica originaria dello 'esserci' (*Dasein*) non è costituita solo dalla 'comprensione dell'essere', bensì è anzitutto una 'apertura' ontologico-*pragmatica*, a condizione di conferire al termine greco *pragmasis* il significato di 'necessità', pulsione (*Trieb*), da cui si costituisce una 'intenzione', che potremmo chiamare 'pragmatica'¹⁰¹. Da tale problematica, non come sovra o infra-struttura¹⁰², ma come momento della 'riproduzione' della vita, possono scaturire le seguenti riflessioni:

Lo spirito ha in sé fin dal principio la maledizione di essere impregnato di materia, che si presenta qui sotto forma di onde di aria in movimento, di suoni, insomma di *linguaggio*. Il linguaggio è antico quanto la *coscienza*; il linguaggio è la coscienza reale, *pratica*, esistente anche *per altri* uomini e, pertanto, è l'unica egualmente esistente per se stessa 103.

È interessante considerare che il paradigma della 'coscienza' è in relazione al 'linguaggio'; e, nello stesso tempo, il linguaggio è situato in posizione linguistico 'pragmatica' ('per altri'). Inoltre, per Marx, si tratta di una relazione 'pratica'; il 'pratico' o la 'prassi' è la relazione tra persone¹⁰⁴; il produttivo non è, astrattamente, pratico, è solo relazione di lavoro con la natura. Vale a dire:

La relazione immediata del pensiero è il linguaggio; (...) come scende dal mondo del pensiero al mondo reale (...) esso si trasforma nel problema di discendere dal linguaggio *alla vita* (...). I filosofi non dovrebbero ridurre il loro linguaggio al linguaggio corrente, da cui si astrae, per considerare invece e riconoscere che nè i pensieri nè il linguaggio formano per se stessi un *regno proprio*, bensì sono soltanto *manifestazioni della vita reale*¹⁰⁵.

Marx mostra non solo la necessità di passare dal linguaggio filosofico al linguaggio quotidiano o comune (*gewoehnliche Sprache*), ma da questo alla *vita reale*. Vi sono, pertanto, tre paradigmi: 1 quello della *coscienza*, 2 quello della pragmatica trascendentale del *linguaggio* (sia esso filosofico, scientifico, o quotidiano), e 3 quello della 'economia trascendentale' (che dev'essere sviluppato in futuro) della *vita reale*. Non c'è bisogno, pertanto, di 'passare' dialetticamente dal secondo al terzo (cioè, dall'ordine 'b' della comunità di comunicazione, all'ordine 'a' dello schema 3, *supra*: alla 'comunità di vita').

L'essere umano è un 'vivente dotato di parola' (*zoon logon ekhon*), per Aristotele; vale a dire, la ragione, la parola, il linguaggio, rispondono alla 'logica' del vivente, della vita. Apel lo riconosce innumerevoli volte¹⁰⁶. Il linguaggio è per gli animali un sistema di segni. La razionalità, come momento del linguaggio umano è, ad un livello superiore, un momento della vita. La vita 'in comunità' è il luogo del linguaggio umano: 'comunità di vita' (*Lebensgemeinschaft*). Bisogna porre il linguaggio come momento pratico nell'ambito del movimento della 'riproduzione' della vita (quest'ultima è una delle categorie essenziali - e non quella di sovrastruttura -, che Marx determinò nella sua 'critica' etica dell'economia politica borghese). Come la 'comunità di comunicazione' è già da sempre trascendentalmente presupposta *a priori* allo 'io parlo'; così la 'comunità di vita' è già da sempre trascendentalmente

presupposta *a priori* allo 'io lavoro'. Gli 'agenti' della produzione sono già stati distribuiti (azione pratica) nella struttura sociale della divisione del lavoro. Marx criticava il 'solipsismo' dell'economia borghese di Smith, Ricardo, ecc. Tale concetto di vita, legato alla 'comunità', presente in Marx, è di origine hegeliana¹⁰⁷.

In Marx, il concetto di 'vita' è assolutamente centrale in tutto il suo pensiero. Il lavoro come soggettività, personalità, attualità, è il 'lavoro vivo'; i 'modi di produzione' sono modi di riproduzione 'della vita'. Non sarebbe esagerato dire che Marx può essere considerato un 'vitalista romantico'. Il mio lavoro è una libera espressione vitale, pertanto è piacere di vivere. Secondo le condizioni della proprietà privata, è alienazione della vita. poiché lavoro per vivere, onde poter conseguire un mezzo, il mio lavoro non è vita¹⁰⁸.

Ma questa vita è vita umana, vita dell'individuo nella libertà e nella 'comunità' (idealmente). Per Marx, la 'comunità di vita *ideale*' include, pertanto, l'individualità e la libertà realizzate: la libera individualità, fondata sullo sviluppo universale degli individui e sulla subordinazione della produttività *comunitaria* (*gemeinschaftlichen*) (...). La produzione sociale è subordinata agli individui e controllata *comunitariamente* da essi come un patrimonio¹⁰⁹.

In altri termini, in base a questa 'comunità di vita *ideale*', trascendentale (che non è un fine storico, nè una 'utopia concreta', come per Apel) viene criticata la struttura sociale che è la negazione della vita, in concreto: il sistema capitalista - che noi nel Terzo Mondo 'soffriamo', giacchè siamo 'coloro che lo subiscono' nella 'periferia' sfruttata del mondo¹¹⁰. Lo 'ideale' è una compiuta 'comunità di comunicazione (produzione, distribuzione scambio, consumo) di vita', senza dominazione e senza lavoro: il 'Regno della Libertà' al di là di ogni *modo di produzione* (*Productionsweise*) *possibile*, per Marx. La realtà attuale ci manifesta una 'società' (*Gesellschaft*) dove una 'relazio-

ne sociale' (pratica) di dominio (eticamente perversa) considera le persone (il lavoratore e il 'proprio' lavoro) come 'mediazione' (*Vermittlung*) per la 'valorizzazione del valore' (*Verwertung des Werts*): si tratta di un feticcio - giacchè la persona (il lavoratore) è stato trasformato in cosa, e la casa (il valore come capitale) in persona. La perversità del capitale, per Marx, è etico-antropologica; si scambia (atto *pratico*) persona e soggettività con la cosa o l'oggetto (lavoro *oggettivato*). L'unico che si contrappone al lavoro oggettivato (cosa) è il lavoro non oggettivato, il *lavoro vivo*. L'uno sta nello spazio, l'altro lavoro si dà nel tempo; l'uno sta nel passato, l'altro nel presente; l'uno è valore d'uso incorporato, l'altro si dà come *attività umana* in un processo ed è compreso nel processo di oggettivazione: l'uno è valore, l'altro è *creatore di valore*. Si scambierà valore dato con *attività creatrice di valore* (*Werthaschaffenden Thaetigkeit*)¹¹¹.

L'essenza della 'economia' (*oekonomische*) capitalistica, per Marx, è una relazione *pratica*, un'azione anti-comunicativa di vita, azione di dominio; la persona è considerata una cosa, una mercanzia: "Nella piazza del mercato, *tu ed io* (*Du und Ich*) riconosciamo soltanto una legge, quella dello scambio di mercanzie" - scrive ironicamente Marx¹¹³.

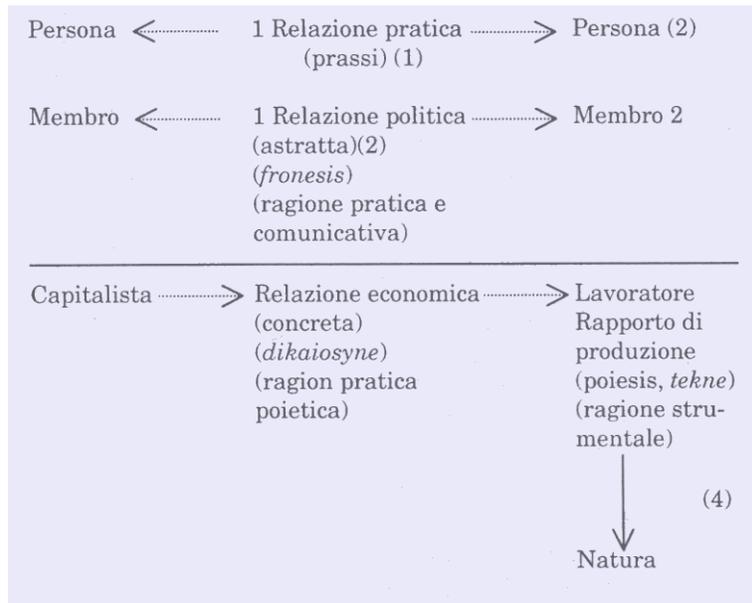
Infatti, il 'lavoro vivo' - la persona del lavoratore, la soggettività creatrice, indeterminata - è sussunto dal capitale (una 'relazione *pratico* sociale' non comunitaria). In questo modo si trasforma istituzionalmente in 'lavoro salariato'. Il lavoro come (*als*) lavoro è stato trans-sostanziato in lavoro come (*als*) capitale, come un'indeterminazione del capitale. In tale 'relazione sociale' *pratica* (nell'ambito della ragion pratica, comunicativa, e non strategica o strumentale) consiste essenzialmente il capitale.

La relazione pratica (1) astratta - in cui deve situarsi l'azione comunicativa, la *fronesis* o azione politica (2),

nell'ambito dell'etica o morale - è, nella relazione economica o capitalistica (3), la 'relazione *sociale*' tra il capitale-lavoro (capitalista-lavoratore, classe capitalista-classe lavoratrice); si tratta di una relazione da persona a persona. Essa costituisce l'essenza ultima o determinazione prima del 'rapporto sociale di *produzione*' (3-4) (la base materiale per eccellenza, secondo Marx, della vita umana sociale in generale). Il rapporto produttivo (4) (persona-natura) è tecnologico (è proprio della ragione strumentale). Quest'ultima, astrattamente, non è economica; solo quando è sussunta nella relazione pratico-sociale, concretamente, diviene momento produttivo della relazione sociale (momento della ragion pratica). Ritenere che Marx sia un produttivista o che assegni priorità assoluta al rapporto persona-natura significa non comprendere che l'economia è una relazione *pratico*-produttiva. La morale o etica, perciò, è il momento fondamentale dell'economia (nel capitalismo è 'relazione di sfruttamento' o 'dominio')¹¹⁴. Inoltre, tale relazione concreta pratico-produttiva dà 'luogo' a delle mediazioni anche nella '*Lebenswelt*' e nei 'sistemi' (habermasiani); si tratta di un momento essenziale della struttura della '*Lebenswelt*', della forma di vita, del mondo, e non di un mero 'sistema' giustapposto. Potrebbe, quindi, essere l'oggetto di una '*Wirtschaftswissenschaft*', ma non dell'economia nel senso etico-antropologico e trascendentale di Marx. Il 'mondo' delle persone (dello 'io' e del 'noi') è posto come una 'prospettiva' a partire dal 'posto' che si occupa nella predetta relazione pratica - e altresì produttiva: la stessa lingua è un momento produttivo-semiotico; anche la produzione del linguaggio si attua da questa 'posizione'. I 'giochi linguistici', la forma di vita, il mondo, hanno come momento costitutivo, costituente e costituito, il predetto 'rapporto sociale di produzione' che si determina e viene insieme determinato nel movimento di 'riproduzione' della vita umana in quanto totalità.

Schema 4

Articolazione della prassi e della poiesis nella politica,
nella produzione e nell'economia



Per questo la 'comunità della comunicazione *reale*' non può non determinare ed essere determinata dalla e nella 'comunità di vita *reale*'. Ma la riflessione filosofica di tale 'comunità di vita' esige categorie non mutuabili solo dalla filosofia del linguaggio. Qui le categorie costruite da Marx risultano insostituibili. Abbandonarle giudicandole non pertinenti dipende da una *cecità* verso la 'economia' (e dalla confusione del marxismo dogmatico con lo stesso Marx; distinzione, quest'ultima che si conosce ma non viene utilizzata adeguatamente). L'analisi esclusivamente politica (della legittimazione, del 'pubblico' (*Oeffentlichkeit*), ecc.), può cadere nel 'politicismo' idealistico, nella fallacia dello sviluppo, ignorando l'adeguatezza di