

un'analisi concreta del capitalismo quale orizzonte ontologico concreto della *Lebenswelt*) e dei 'sistemi' ontici che possono darsi nell'ambito del predetto orizzonte. Per lo meno dinanzi alla miseria del Terzo Mondo non abbiamo oggi altro sistema categoriale più pertinente. Solo Marx, infatti, è giunto a formulare la causa ontologica di una tale miseria: La legge (dell'accumulazione...) incatena l'operaio al capitale con catene più forti delle zeppe con cui Efesto assicurò Prometeo nella roccia. Questa legge produce un'*accumulazione di miseria* proporzionale all'*accumulazione del capitale*¹¹⁵.

L'accumulazione del capitale (momento finale della 'realizzazione' dello 'Essere') nel mondo sviluppato, pertanto, è accumulazione di miseria (il 'Non-Essere') nel Terzo Mondo. Il 'liberalismo' o il 'capitalismo avanzato' è parimenti, quantunque non solo, un sistema frutto di cinquecento anni di sfruttamento delle nazioni periferiche.

Abbiamo così collegato l'esteriorità di Levinas col 'lavoro vivo' di Marx - la 'Esteriorità' o il 'Non-Essere', il Nulla, fonte creatrice dello 'Essere' della totalità. Heidegger e Wittgenstein hanno criticato la metafisica, come mostra Apel in modo esemplare. Levinas e Marx hanno fatto una critica alla 'totalità' etico-economica a partire dall'esteriorità transontologica dell'Altro ('*Autruï*', astratto, in Levinas; 'lavoro vivo' indeterminato prima della sussunzione nella 'totalità' del capitale, concreto, in Marx). Ciò nonostante, la Filosofia della liberazione, rileggendo Marx e Levinas, li attualizza, continuandoli e trasformandoli, alla luce della realtà rappresentata dalla concreta miseria latinoamericana.

4.4. *Lo 'appello' del povero' nell'intenzione liberatrice.*

L'Altro, 'già da sempre' *presupposto* per la 'comunità di comunicazione' e già da sempre anche *escluso* dalla co-

munità 'reale', colui che è ridotto al silenzio, che non parla né argomenta 'fattualmente', nell'esteriorità della 'comunità di vita *reale*' - nel Terzo Mondo anche per le strutture del capitalismo periferico - è lo sfruttato, il dominato il 'povero' (come categoria che propone Levinas e lo stesso Marx).

Infatti, è '*pauper ante festum*', spiega Marx: non lavoro oggettivato (...). La capacità di lavoro come *povertà assoluta* (*Absolute Armut*) (...). Il lavoro non come oggetto, ma come attività, come fonte viva di valore¹¹⁶.

L'Altro come povero è la condizione trascendentale di possibilità di ogni comunità di vita; quando il lavoro vivo (il lavoratore, la classe) è sussunto nel capitale, sebbene sia la fonte creatrice dello 'Essere', tuttavia l'economia lo pone come 'Non-Essere'. Questo processo di realizzazione è ad un tempo processo di sviluppo del lavoro. Esso (il lavoro) si autopone oggettivamente (nel prodotto), ma pone la sua oggettività (*Objectivitaet*) come il suo proprio non-essere (*Nichtsein*), o come l'Essere del suo Non-Essere (*das Sein Ihres Nichtsseins*): quello del Capitale¹¹⁷.

L'Altro come povero, è presupposto *a-priori*. Ciò nonostante, quando il capitale ha già usato, consumato nella sua corporeità, vitalità, personalità il lavoro vivo lo espelle *a-posteriori*, se lo giudica conveniente, non necessario: '*pauper post festum*': Nel concetto di lavoratore libero è già implicito che egli stesso è *pauper*, *pauper* virtuale (...). Se il capitalista non ha bisogno del lavoro dell'operaio, questi non può realizzare il suo lavoro necessario a produrre i propri mezzi di sussistenza. Allora (...) li otterrà solo mediante l'elemosina (...). Pertanto, *virtualiter* è un *pauper*¹¹⁸.

Nella 'Esteriorità' - considerata da Levinas, da Marx e dalla Filosofia della liberazione - si trova il 'povero', come individuo marginale urbano, come etnie indigene, come popoli o nazioni periferiche destinati alla morte¹¹⁹. Il pove-

ro, grazie alle mediazioni categoriali di Marx, cessa di essere il povero 'astratto' di Levinas, e può trasformarsi nel soggetto concreto rispetto al quale si pone l'argomento 'astratto' del discorso della filosofia del linguaggio di Apel.

La filosofia del linguaggio dovrebbe, infatti, parimenti farsi carico di certi enunciati (*'speech acts'*) espressi, ad esempio, nel drammatico appello: 'Ho fame, perciò esigo giustizia!' Si tratta di un enunciato che irrompe 'dal di fuori' della 'comunità di comunicazione *reale*'. 'Dal di fuori' per definizione, giacchè trattasi del 'presupposto-escluso', di chi di fatto non ha posto 'nella' comunità di argomentazione. Tale enunciato del povero non ricerca, anzitutto e direttamente, un possibile 'accordo' (*Verständigung*). Cerca qualcosa di previo, di anteriore, esige la 'condizione assoluta trascendentale di possibilità' di ogni argomentare: vuole essere 'riconosciuto' nel *diritto di essere persona*, onde poter 'partecipare', in futuro, alla 'comunità di comunicazione *storicamente possibile*', che diverrà 'reale'; giacchè quella attualmente 'reale' è stata 'storicamente possibile' nel passato. Chiamiamo 'appello'¹²⁰ questo tipo di atto linguistico (*speech Act*), che tende a produrre le condizioni di possibilità, il presupposto assoluto dell'argomentazione in quanto tale: il poter partecipare ('esser parte') di fatto della comunità.

Tutto ciò, come abbiamo visto, non è negato da Apel neppure lontanamente; ma è importante averlo sviluppato nella nostra situazione di marginali *esclusi* dalla Storia: un tema questo centrale della Filosofia della liberazione. Ma all'improvviso si leva la voce (*Stimme*) dell'operaio, che nel processo di produzione era rimasto muto (...). Posso benissimo - esclama l'operaio - essere un cittadino modello, a volte un membro della Società protettrice degli animali ed inoltre vivere in odore di santità, ma alla cosa che rappresento dinanzi a me non palpita un cuore nel petto (...). Esigo (...) il valore della mia merce¹²¹.

Lo '*speech Act*': 'Ho fame, perciò esigo giustizia', potrebbe essere preso come esempio di questo atto di interpellazione iniziale. Austin lo avrebbe classificato tra gli atti 'esecutivi' (o 'esigiti'), propri del verbo 'esigere'¹²², dove "viene esplicitata la formula illocutoria di un'espressione, ovvero, è posto manifestamente l'atto illocutorio che stiamo realizzando nel proferirla"¹²³. Il tono di voce, la cadenza, l'enfasi, i gesti, le circostanze dell'espressione, l'espressione del volto, ecc., qui hanno un significato. Però, e qui sta la difficoltà, si tratta di una 'esigenza' concreta non in nome dei diritti vigenti nella 'comunità di comunicazione e di vita *reale*', bensì in nome di una 'comunità storicamente possibile' - poichè nella 'comunità *reale*', per definizione, il 'povero' non ha o non può esercitare 'diritti': per questo è povero¹²⁴.

Costui non dice semplicemente: 'Ho fame, esigo lavoro'; questo non solo è comprensibile, ma è inoltre un diritto a cui in linea di principio il sistema capitalistico intende far fronte. Ma unire necessariamente l'espressione 'Ho fame' (come 'fatto') ad una 'esigenza di giustizia', suppone, in primo luogo, che quell'uomo, in quanto tale, sia interpretato come l'effetto di una ingiustizia pregressa - come effetto di un atto morale. Infatti, che muoia di fame una popolazione numerosa al Sud del Sahara è un fatto etico¹²⁵.

Inoltre, ed in secondo luogo, in tale '*speech Act*', ciò che viene interpretato dalla 'comunità di comunicazione *reale*' è un 'dover essere', il cui 'contenuto' è il 'progetto di liberazione' (la 'utopia concreta') del povero, dell'oppresso, dell'escluso dalla 'comunità di comunicazione di vita'. È quanto abbiamo espresso nella *Filosofia della liberazione*¹²⁶, secondo cui ciò che è 'interpretato' nel mondo (la *similitudo* nei classici) indica ma non 'comprende' ciò che è contenuto storicamente nello '*speech Act*' (la *distinctio* nell'analogia). La 'esigenza' di tale '*speech Act*' lancia la 'comunità *reale*' - dove si colloca chi riceve tale atto, come

recettore, decodificatore, ecc., - verso la 'comunità *storicamente possibile*', verso il progetto di liberazione dell'Altro (della 'comunità ideale', che non è una semplice 'universalità' astratta, e che non si può confondere con quella 'storicamente possibile' nè con quella 'reale'). L'argomentazione è possibile solo posteriormente all'atto di 'ricezione' del predetto appello.

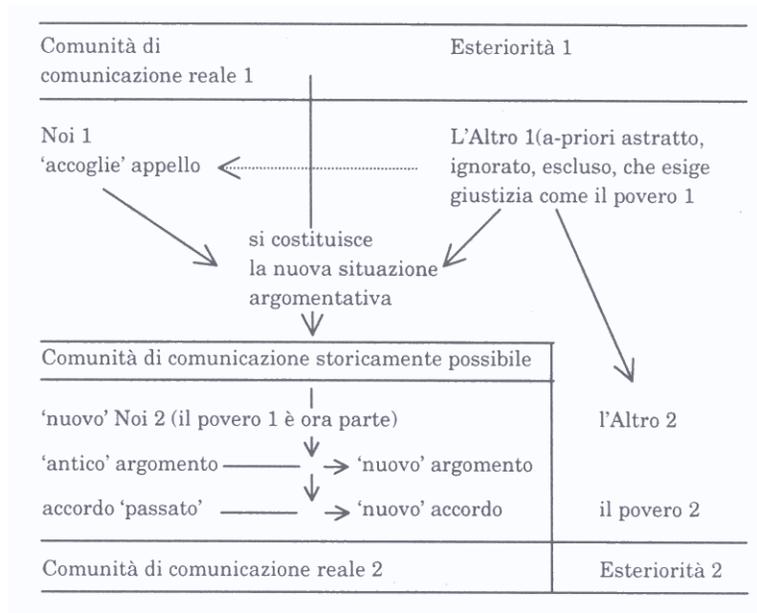
Chiamiamo 'coscienza *etica*' (a differenza dalla 'coscienza *morale*') la capacità pratica di interpretare, accogliere, assumere l'enunciato esigativo dell'Altro (lo '*speech Act*' prima descritto). Dinanzi al grido 'Ho fame!', qualcuno può rispondere: 'Hai fame, perché non cerchi di lavorare'. Queste *ragioni* della comunità di comunicazione reale 'precludono' l'accettazione dell'Altro come altro, e argomentano 'dallo' orizzonte della 'comunità reale', vigente, e perciò non hanno bisogno di una nuova argomentazione. Chi accoglie la parola interpellante dell'Altro come altro - a partire dalla 'coscienza *etica*' - si colloca, invece, dinanzi a lui, con una 'responsabilità' *a-priori* -non *a-posteriori*. È 'coinvolto' nell'obbligo di liberare l'Altro - un oppresso *nella e dalla* 'comunità reale' - e di costruire con lui, nella solidarietà 're-sponsabile (non per i risultati) una nuova comunità futura: la 'comunità di comunicazione e di vita *storicamente possibile*', progetto di liberazione, 'utopia concreta' in cui si fonda e da cui parte lo '*speech Act*'. 'Ho fame, perciò chiedo giustizia', vale a dire, esigo una comunità in cui 'voi' (la comunità di comunicazione reale) e 'noi' (gli 'esclusi-coinvolti) siamo *parti* uguali ed effettive, anche a livello economico e, pertanto, argomentativamente.

La 'coscienza *etica*' come 're-sponsabilità' etica, (non semplicemente 'morale', o vigente, nè *a-posteriori*, come per Jonas ed Apel) è la condizione pratica di possibilità dell'argomentazione, il 'lasciar posto' all'Altro, permettergli di 'partecipare'. In tal modo il cerchio si chiude: la co-

scienza etica dello 'io' o del 'noi' per non essere tautologica, non argomentante, deve *eticamente* affermare l'Altro come altro e 'porre' così il nuovo argomento come possibile (il che suppone di ritenere lo 'antico' argomento ed accordo come 'falsificabile').

Schema 5

Passaggio dall'argomento e dall'accordo passato al nuovo argomento ed accordo futuro



L'esigenza etica - 'Libera l'Altro, il povero', è la condizione di possibilità dell'argomentazione reale; è permettere all'Altro-povero di 'partecipare' al 'nuovo' noi argomentativo, che è disponibile a pervenire ad un 'nuovo' accordo, il quale implica, evidentemente, come suggerisce anche Apel, la 'sopravvivenza' intesa come 'miglior' vita nella giustizia.

Questo ci consente di concludere che la *'intenzione emancipativa'* o l'atto di emancipazione¹²⁹, non può essere identificato con la *'intenzione liberatrice'* o la *prassi* di *'liberazione'*¹³⁰. La prima, di grande importanza etica e finalmente esposta da Apel ed Habermas, - ed inoltre molto appropriata in America Latina, dove una certa filosofia scienziata o analitica ha considerato come *'giudizio di valore'* il momento etico di ogni riflessione filosofica in posizione re-sponsabile e solidale *a-priori* -, si colloca di preferenza nella *'comunità di comunicazione'*, ed in riferimento alla razionalità, alla scienza, all'illuminismo; vale a dire, è un atto razionalmente emancipatore. *'Emancipare'* significa trasformare la *'comunità di comunicazione reale'* (livello 1. b dello schema 3) alla luce della *'comunità di comunicazione ideale'* (livello 4. b); emancipare è "la realizzazione, nella comunità reale di comunicazione, di una decisione senza dominazione, propria della comunità ideale di comunicazione"¹³¹.

A differenza dell'interesse strategico (della razionalità strumentale), o dell'interesse pratico o comunicativo, l'interesse emancipativo punta al superamento delle alienazioni, - ma, non credo di deformarne il contenuto, se aggiungo le alienazioni della scienza, della conoscenza, dell'argomentazione, cioè sul piano cognitivo.

Frattanto la *'prassi di liberazione'*, unendo l'intenzione emancipativa e l'atto razionale-emancipativo, non dimentica (anzi attribuisce grande rilievo alle esigenze etiche scaturite dalla lotta contro la miseria) la comunità politico-economica della comunicazione di vita, come progetto (ed è ciò che si chiama *'progetto di liberazione'*, costituito da una *'intenzione'* liberatrice)¹³². Tale prassi di liberazione considera sempre nella sua descrizione la problematica delle strutture e della prassi di dominazione - al livello della corporeità, della produzione, dell'economia, come antropologia ed etica - che il discorso critico di Marx ha

analizzato in modo astratto (ma concreto rispetto a Levinas ed Apel) ed essenziale (e che è tuttora pienamente pertinente, malgrado il suo livello di astrazione ed essenzialità).

Il soggetto di tale prassi reale di liberazione, in definitiva, sarà il povero (al singolare; il 'popolo', al plurale), l'oppresso, lo sfruttato, che si trova in una posizione contraria rispetto a quella descritta da Habermas, in quanto sostiene che "l'interesse per l'emancipazione della società ormai non può esprimersi immediatamente in termini *economici* (...). In tali circostanze, qualsiasi teoria rivoluzionaria è *priva di destinatari*"¹³³. Ciò è oggettivamente falso in Nicaragua, El Salvador, Guatemala, per citare gli esempi più vicini e, in maniera globale e concretamente, per l'America Latina e forse in misura maggiore per l'Africa e l'Asia. Tutto ciò è falso anche in considerazione del 'falso sviluppo' - ovvero, dell'impossibilità nel sistema capitalista dipendente di un pieno sviluppo come in paesi altamente industrializzati e con reale autonomia politica, a cui dovrebbero aspirare le nazioni periferiche (e di qui deriva la pericolosità della 'fallacia dello sviluppo'). La filosofia della liberazione non può esimersi dal conferire importanza - pur non trascurando una filosofia del linguaggio - come quella proposta da Apel - alla dimensione pratico-produttiva della dominazione, dove si rinvengono le strutture della produzione, distribuzione e scambio dei prodotti del lavoro umano: l'economia - concepita in un orizzonte etico-antropologico, critico, di liberazione.

'Liberare' significa costruire una 'comunità di comunicazione e di vita *storicamente possibile*' (livelli 3. b e a, dello schema 3) più giusta, più razionale per realizzare un 'progetto utopico-concreto' di liberazione. La 'liberazione' parte da una 'comunità di comunicazione di vita *reale*' (livelli 1. b e a) ed attua una prassi riformista o rivoluzionaria (nessuna delle due può essere scartata *a-priori*) sulla

base dello 'appello' dell'Altro' (livelli 2. b e a), cioè, come esperienza etica della 'comunità di comunicazione di vita ideale'.

La 'società aperta' del capitalismo dipendente, che la 'fallacia dello sviluppo' immagina uguale, ma 'arretrata' rispetto a quella del capitalismo 'avanzato' o centrale, non sarà mai un punto di partenza adeguato per la 'modernizzazione', per lo 'sviluppo' delle società periferiche. L'effimero 'democraticismo' (che si contenta di 'controllare' il continuo processo di 'impoverimento' delle masse, affinché sia 'lento' e non socialmente catastrofico) è solo una finzione. Invece di 'realizzare' o portare a compimento la 'modernità' siamo caduti e ricadremo numerose volte negli orrori delle dittature militari di dipendenza, nelle ambiguità dei monopoli che in nome del popolo hanno posto in atto progetti di sfruttamento, o di socialdemocrazie apparenti che aumenteranno la miseria già esistente. Perciò, al di là del 'democraticismo politicista' bisognerebbe ricercare nelle vie alternative (e frequentemente rivoluzionarie, non per desiderio soggettivo o individuale, bensì per esigenza scaturita da una larga e penosa esperienza storica) di una 'democrazia politico-economica' veramente sociale e necessariamente post-capitalista l'unica via d'uscita reale e storica per un'effettiva liberazione latino-americana.

Finché la 'miseria' resta un dato di fatto nella maggioranza del nostro popolo, la filosofia della liberazione costituirà uno sbocco pertinente onde cercar di pensare 'filosoficamente' i temi impostele dalla realtà. Quando tale 'miseria' sarà stata debellata, la filosofia della liberazione svolgerà, eventualmente, altri compiti. Nel frattempo, disgraziatamente, *deve riflettere* sulla realtà della miseria, inevitabile ed irresolubile: *negativamente*, criticando e distruggendo gli argomenti apparenti di coloro che irresponsabilmente evitano di considerare tale 'miseria' come

un tema preferenziale; *positivamente*, descrivendo i modi per superarla.

Per concludere citeremo un'espressione del marxismo etico latinoamericano (cambieremo la parola 'lotta' con 'pertinenza della filosofia'): "Le condizione oggettive per la *pertinenza della filosofia* sono date dalla *fame* del popolo; essa è la reazione a questa *fame*"¹³⁴.

NOTE

¹K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, t. I e II, Frankfurt 1973; d'ora in poi sarà citata così: *TPh*.

²E. DUSSEL, *Para un ética de la liberación latinoamericana*, t. I e II, Buenos Aires 1973; t. III, México 1977; t. IV e V, Bogotá 1979-80. D'ora in poi tale opera sarà citata così: *EL*.

³Cfr. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988, pp. 373 s.: *Zurück zur Normalität?, 1: Erfahrung des Zeitgeistes zwischen 1945 und 1987*.

⁴Cfr. ad esempio R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press 1979. J. F. LYOTARD, *La condition post-moderne*, Paris 1979. G. VATTIMO, *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Milano 1985. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1988. Riguardo a quest'ultima opera, specialmente a *Exkurs zum Verhalten des Produktionsparadigmus*, pp. 95-103, mostreremo in seguito il nostro dissenso, in riferimento alla sua applicazione al Marx definitivo. Sull'eurocentrismo, cfr. S. AMIN, *Eurocentrism*, New York 1989.

⁵Cfr. S. BAGU', *La economía de la sociedad colonial*, in *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*, Madrid 1977, pp. 56-111. A. G. FRANK-R. RUIGGROS-E. LACLAU, *América Latina, feudalismo o capitalismo*, Bogotá 1972. J. s. ASSADOURIAN-C. F. CARDOSO-H. CIAFARDINI, *Modos de producción en América Latina*, México 1973. Nella mia opera, *EL*, t. III, c'è una bibliografia ragionata su questo tema, dove si mostra che fu G. FRANK, *Sociologie du développement et sous-développement de la sociologie*, in *Le développement du sous-développement*, Paris 1970, a sostenere che bisogna collocare l'economia nazionale nella 'totalità' del sistema mondiale, piuttosto che considerare ciascun sistema economico nazionale come 'indipendente'.

⁶Ritengo che il primo dibattito nell'epoca moderna sulla 'razionalità' in un orizzonte mondiale, al di fuori del 'provincialismo' europeo, si sia verificato dinanzi al fatto della 'invasione' (la

'scoperta' da parte dell'Europa) dell'America. B. de las Casas scrisse, in difesa di una 'argomentazione razionale senza dominazione': "La Provvidenza divina stabilì per tutto il mondo e per tutti i tempi un solo, identico ed unico modo di insegnare agli uomini la vera religione, cioè *la persuasione dell'intelletto mediante ragioni* (!), e l'invito ad aderire soavemente con la volontà. Si tratta, indubbiamente, di un modo che dev'essere comune a tutti gli uomini del mondo, senza alcuna distinzione di sette, errori o corruzione di costumi" (B. DE LAS CASAS, *Del unico modo*, México 1975, pp. 65-66). Così rispondeva alle obiezioni di G. F. de Oviedo: "Le genti di queste Indie, *pur essendo razionali e della stessa stirpe della santa Arca di Noé*, sono diventate *irrazionali e bestiali per le loro idolatrie, sacrifici e cerimonie infernali*" (G. F. DE OVIEDO, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid 1959, t. III, p. 60). Per Oviedo, l'Altro era stato *de facto* destituito della propria dignità umana. G. de Sepulveda andava ancora oltre: "Il fatto che vivano in città ed abbiano *qualche modo razionale di vivere* (...) dimostra solo che non sono nè orsi, nè scimmie" (G. DE SEPULVEDA, *Democrates Alter*, Madrid 1957, p.15).

⁷Cfr. G. W. HEGEL, *Rechtsphilosophie*, parag. 347, in *Werke*, Frankfurt 1969, t. X, pp. 505-506. Nella *Religionsphilosophie*, arriva a dire che l'Inghilterra si trasforma in "*die Missionarien der Zivilisation*" nel mondo (t. XVII, p. 538).

⁸Cfr. E. DUSSEL, *Hipotesis para una historia de la filosofía en América Latina*, in *Atti del II Congresso di Filosofia latinoamericana*, Bogotá 1982, pp. 405-436.

⁹Cfr., tra gli altri: A. KORN, *El pensamiento argentino*, Buenos Aires 1936. C. ALBERINI, *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, Berlin 1930. L. ZEA, *La filosofía en México*, México 1955. A. SALAZAR BONDY, *La filosofía en el Perú*, Washington 1954. J. CRUZ COSTA, *A History of Ideas in Brazil*, Berkeley 1964. F. MIRO' QUESADA, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México 1974.

¹⁰Il colpo di Stato contro J. Arbens in Guatemala nel 1954 e il suicidio di G. Vargas in Brasile nello stesso anno, indica non la fine dei 'popolismi' e l'inizio dell'epoca del così detto 'sviluppo'. Cfr. E. DUSSEL, *Estado del discurso político populista*, in *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá 1983, pp. 261-299.

¹¹Cfr. AA. VV., *El analisis filosófico en América Latina*, México 1985.

¹²Cfr. E. DUSSEL, *Liberación latinoamericana y filosofía*, in *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, cit., p. 10 s, in cui spieghi la lettera di Sarmiento a Thomson, dove si alludeva al "miserabile, sanguinario e primitivo" *guacho* argentino.

¹³Tale opera fu scritta nel 1961 e pubblicata a Buenos Aires nel 1969. In essa spiegavo che il mio intento consisteva nel chiarire le scaturigini della 'cultura latinoamericana', un tema su cui realizzammo una settimana di studio, i cui atti furono pubblicati in "Esprit" (1965). In seguito, scrissi, *El humanismo hélénico*, Buenos Aires 1976 e, col medesimo proposito, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires 1974, in cui univo la cultura antica col secolo XV, epoca della scoperta dell'America Latina.

¹⁴Nel giugno del 1969, terminavo la mia opera, *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza 1970, nella quale, a partire da un'ipotesi hiedeggeriana (esponendo l'etica di Aristotele, Tommaso d'Aquino, Kant e Scheler), criticavo le morali 'ontiche' della modernità. Ciò fu espresso nel cap. 2 di *EL*, t. I, par. 7-12; e in seguito in *Filosofía de la liberación*, 1977, 2. 3. "Mediaciones". Metodicamente descrissi la questione in *EL*, t. II, cap. 6, par. 32. In seguito, confrontandomi con Hegel, scrissi, *La dialéctica hegeliana*, Mendoza 1970, che è interamente ripresa nella mia opera, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974, dove si opera il passaggio dalla 'morale ontica' alla 'etica ontologica'.

¹⁵Per una bibliografia aggiornata su tale problematica, cfr. E. DUSSEL, *Hacia un Marx desconocido*, México 1988, cap. 15.

¹⁶Cfr. *EL*, t. I, par. 13-19.

¹⁷La 'Teoria della dipendenza', che non è stata più coltivata a partire dal 1975, è stata studiata da me fondandola sulle posizioni dello stesso Marx. Cfr. E. DUSSEL, *La producción teórica de Marx. Un comentario a las Grundrisse*, México 1985, cap. 18. ID., *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, cit., cap. 15. Certamente, la filosofia della liberazione che nacque in Argentina alla fine del 1969, affronta la questione socio-economica del trasferimento di valore in maniera strutturale, e come causa esterna della povertà delle nazioni sottosviluppate, come 'detonatore' scientifico-empirico del suo discorso filosofico rigoroso. Per una bibliografia del 'Movimento'

filosofico della liberazione in America Latina, cfr. E. DUSSEL, *Re-tos actuales a la filosofía de la liberación*, in "Libertação", I (1989), pp. 9-30, Sin dal 1982, è stata costituita una "Asociación de Filosofía y Liberación". Cfr. J. SCHELKSHORN, *Dialogisches Denken und politische Ethik*, Vienna 1989, tesi di dottorato.

¹⁸E. LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Der Haag 1968. Cfr. E. DUSSEL - D. E. GILLOT, *Liberación latinoamericana y E. Levinas*, Buenos Aires 1975, dove si mostrano le differenze tra il pensiero astratto di Levinas e quello concreto e politico della Filosofia della liberazione.

¹⁹In *EL*, t. I, n. 332, scrivevamo: "Per una bibliografia minima, ricordiamo le opere di E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, 1961, opera matura che fu iniziata nel 1947 con lo scritto, *De l'existence à l'existente*, seguita da *Le temps et Autrui*, Paris 1947, prime critiche dirette al pensiero europeo di Hegel ed Heidegger a partire dalla metafisica dell'Alterità. Levinas annunciò un'altra opera per il 1972, *Autrement qu'être*, nella quale affronterà questioni che abbiamo discusso personalmente con lui a Parigi. Per il mondo tedesco, si potrebbero esaminare alcune indicazioni nell'opera di Fichte (cfr. H. DUESBERG, *Person und Gemeinschaft*, Bonn 1970, pp. 23-192); molto più esplicitamente negli scritti di L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843, in *Saemtliche Werke*, Stuttgart 1959, t. II, a cui si riferisce K. LOEWITH, *Das Individuum in der Rolle der Mitmenschen*, 1928, Darmstadt 1956, p. 5s. Già, nel XX secolo, partendo dalle intuizioni di H. Cohen e F. Rosenzweig, si conoscono le opere di M. BUBER, *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962 (cfr. M. THEUNISSE, *Der Andere*, Berlin 1965, p. 243s., che critica la dottrina dell'alterità nel pensiero di Husserl, Heidegger, Sartre e descrive positivamente questa tradizione di pensiero, pp. 374-482). Su Husserl, Heidegger ed altri, cfr. B. WALDENFELS, *Das zwischenreich des Dialogs*, Der Haag 1971, (con bibliografia, pp. 411-418). Nel pensiero francese, il primo ad iniziare il cammino fu G. MARCEL, *Journal métaphysique*, 1914, Paris 1935, t. I, p. 183.

²⁰E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, cit. , p. 274.

²¹Ed anche E. DUSSEL, *EL*, t. I, cap. 6, parag. 36, p. 98 s.; t. II, p. 156s. (C'è una versione francese di questo paragrafo in AA. VV., *Analogie et dialéctique*, Genève 1982, pp. 93-120). Cfr. inoltre A. PETER, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. E. Dussel und K. Rahner im Vergleich*, Freiburg 1988, pp. 156-

204; specialmente il riferimento a Kant, Fichte, Schelling ed Hegel (pp. 244-389). Cfr. inoltre R. GOIZOETA, *Liberation, Method and Dialogue. Dussel and North America Discourse*, Atlanta 1988. R. ZIMMERMANN, *América Latina. O nao ser. Una Abordagem filosofico a partir de Dussel*, Petropolis 1987.

²²Ci siamo riferiti a M. HEIDDEGER, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959. ID., *Unterwege zur Sprache*, Pfullingen 1965. ID., *Wegmerken*, Frankfurt 1967. ID., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969. K. ALBERT, *Heidegger in Gespraech*, Freiburg 1969. Tali riferimenti sono riscontrabili in E. DUSSEL, *EL*, t. I, pp. 176s. Su Heidegger, cfr. E. DUSSEL, *EL*, t. II, parag. 34, ma in tal caso ci si riferiva agli scritti heideggeriani del 1907, quale lettore di Brentano. Tra l'altro, mi riferivo anche a G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, oltre che a Dilthey, Husserl e Heidegger (E. DUSSEL, *EL*, t. II, p. 229).

²³L'opera sull'*Etica*, rappresenta il tentativo di delineare un'etica completa e sistematica a partire dalla 'esteriorità' dell'Altro: come donna (*EL*, t. III, l'erotica); come figlio/figlia (la pedagogia); come il povero della politica (t. IV); come l'Altro assoluto de-feticizzato (t. V). Nella *Philosophie der Befreiung* si tenta una sintesi: l'erotica (3. 2); la pedagogia (3. 3); la politica (3. 1); l'anti-feticismo (3. 4). Si giustificano le tesi dei 5 volumi dell'*Etica*, senza apparato critico. Sul tema dell'altro come 'esteriorità', cfr. *Philosophie der Befreiung*, 2.1 e 2.4; per la 'totalità' ontologica, 2. 2.

²⁴Parlando dei nobili, l'elleno-centrico Aristotele scrisse: "I nostri nobili si considerano tali non solo nel nostro paese ma in tutte le parti (*pantakhou*), mentre i nobili esistenti tra i barbari lo sono soltanto nel proprio paese"(ARISTOTELE, *Politica*, I, 3, 1255, a 32-35).

²⁵K. MARX, *Grundrisse*, Berlin 1974, p. 203.

²⁶Nel mio terzo volume dedicato al commento alle quattro redazioni de *Il Capitale* (1. le *Grundrisse* del 1857-58; i Manoscritti del 61-63; 3. i Manoscritti del 1863-65; 4. *Il Capitale*, t. I, del 1866-67 e i manoscritti inediti dei libri II e III, che si trovano ad Amsterdam), ho mostrato che il 'paradigma creazionista' (come creazione di plusvalore tramite la soggettività del lavoro vivo dal nulla del capitale; cioè ben oltre il valore del salario, che è capitale) in Marx si fonda sulle suggestioni dell'ultimo Schelling, specialmente sulle celebri conferenze berlinesi del 1841. Habermas ha una visione parziale di Schelling (piuttosto del

Weltalter che della *Philosophie der Offenbarung*). Cfr. E. DUSSEL, *Método para un filosofía de la liberación*, cit. , parag. 17: "Dallo Hegel definitivo al vecchio Schelling". Una interpretazione adeguata di Marx esige un ritorno creativo a Schelling.

²⁷L'espressione '*capitalismo tardio*' (che abbiamo tradotto con 'capitalismo avanzato'), si oppone ad 'arretrato', ma non a 'sfruttato' - il che è essenziale per la Filosofia della liberazione: senza una analisi conoscitiva della dominazione non c'è coscienza della necessità della liberazione. Il 'falso sviluppo' eurocentrico rende impossibile una Filosofia della liberazione (nei paesi 'centrali' dominanti, e nei paesi 'periferici' sfruttati). Tale errore contamina tutto il pensiero di Habermas.

²⁸I numeri tra parentesi (e i successivi che appariranno nel testo) si riferiscono alle pagine dell'opera di K. O. APEL, *TPh*.

²⁹In E. DUSSEL, *El Marx definitivo*, cap. 9 e 10, abbiamo mostrato che Marx pratica una filosofia 'impolitica', intesa come 'superamento' dell'ontologia hegeliana invertita metafisicamente, giacché la 'origine' del discorso di Marx è il 'non-essere' e non 'l'essere' (come in Hegel); l'origine non è il 'Valore' ('Essere' del capitale), ma il 'lavoro vivo' (*lebendige Arbeit*) (il 'non-capitale').

³⁰Cfr. E. DUSSEL, *Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio*, in *Praxis latinoamericana y Filosofía de la liberación*, cit., p. 99 s. Scrive Gramsci: "La realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, un fatto filosofico" (A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, Torino 1975, t. II, p. 1250). Sarebbe necessario che il concetto di 'apparato' divenisse una categoria, anche se Gramsci qui non mette in atto tale proposito.

³¹Il 'Differente' (*Unterschied* in Hegel, *Differenz*) (*diferentia*, in latino) si fonda sulla Identità; il 'Distinto' (*Distinkt, Divergenz*) (*distinctio*, in latino; '*non aliud*' di Nicolò Cusano) si trova nella 'esteriorità' dell'Identità e del Fondamento (*Grund*). Per i filosofi classici fautori dell'*analogia*, gli 'analogati' includono una certa *similitudo* (che implica la *identitas* e la *differentia*) ed una certa *distinctio* (che non è la *differentia*). Cfr. E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, cit. , 2. 4. 3. (il traduttore tedesco rende '*Distinctio*' con '*Divergenz*', il che non è rigorosamente esatto, pp. 55-57). Tale distinzione è adoperata dalla Filosofia della liberazione sin dal 1969; essa si ispira a Levinas, ma non ha alcuna relazione con quella proposta, in seguito, da Derrida.

³²*Ibid.*, 5. 1-5. 9. E. DUSSEL, *Philosophy and Praxis*, in *Philosophical Knowledge*, Washington 1980, pp. 108-118.

³³Vi si ripercorre la storia, con contributi inediti, di tale corrente filosofica. Filosofi come G. Klimowski o M. Bunge (Argentina), L. Villoro o E. Villanueva (México) H. Veri-Castaneda (Guatemala), e tanti altri, sono alcuni pensatori di tale tradizione. Si tratta di un'opera di grande interesse, giacchè nessun'altra corrente filosofica, ad eccezione del marxismo, ha avuto un così grande impatto nell'evoluzione storica dell'America Latina.

³⁴Cfr. K. O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1980, 3 ed., dove già si occupa, tra gli altri, di C. Morris o Wittgenstein (p. 288.). Dobbiamo includere anche i primi capitoli raccolti in *TPh: Le due fasi della fenomenologia*, pp. 79-105. *Il concetto filosofico di verità*, pp. 106-130.

³⁵*TPh*, pp. 138-166.

³⁶*Ibid.*, pp. 167-196. Scrive Apel: "Quando analizziamo il *Tractatus* abbiamo bisogno di presupporre un ordine metafisico prestabilito del mondo che ci permetta una reciproca *coordinazione* degli elementi fattuali, esistenti, indipendenti l'uno dall'altro, del linguaggio e del mondo" (*ibid.*, p. 170).

³⁷*Ibid.*, pp. 226-275. Nella stessa linea si colloca il contributo posteriore: *La radicalizzazione filosofica*, pp. 276-334.

³⁸Specialmente in *Il problema della comprensione ermeneutica e la teoria dei giochi linguistici dell'ultimo Wittgenstein*, in *TPh*, t. I, p. 352 s.

³⁹*Ibid.*, p. 375.

⁴⁰Viene suggerita tale tematica in E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, 5. 6. 2. In *EL*, t. I, lo 'ontico' (cap. 2) viene fondato sullo 'ontologico' (cap. 1), quale presupposto fondativo di ogni scienza fattuale nel mondo; in *Método para una filosofía de la liberación*, cit., pp. 26-31, ho esposto la posizione di Aristotele, per mostrare che la 'dialettica' della *ta endoxa* può pensare l'origine dei 'principi' delle scienze (*De part. Anim.* I, 1; 639a 1-10. *Topici*, I, 2; 101 a 26 b 4: "La dialettica è utile per le scienze filosofiche (...) in ordine ai fondamenti dei principi di ogni scienza"). Abbiamo affrontato tali problematiche in E. DUSSEL, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, cit., pp. 21-45, in riferimento allo Husserl della crisi delle scienze europee, ad Heidegger e a Gadamer. In America Latina tali riflessioni, ancora

una volta, resero possibile la fondazione di una filosofia politica, ovvero di una filosofia della liberazione, per cui era necessario rifiutare la 'fallacia naturalistica', o l'invalidamento di una filosofia sociale a partire dalla filosofia analitica.

⁴¹Una critica frequentemente rivolta alla filosofia della liberazione concerne l'uso di una terminologia fenomenologico-heideggeriana. Ritengo che si tratti di un'eredità alla quale oggi non si possa rinunciare, nonostante le recenti scoperte degli effettivi vincoli di Heidegger col nazismo, ai quali abbiamo sempre alluso sin dal 1970. Per questo Apel sia il benvenuto in America Latina, perché la sua presenza è 'salutare' grazie al suo metodo razionale e argomentativo.

⁴²In quel momento Apel fa un'annotazione marginale: "È logico che qui differenziamo, insieme ai così detti *pensatori del linguaggio* (Rosenzweig, Buber e Rosenstock-Hussey), l'esperienza esistenziale io-tu - testimoniata, ad esempio, dalla tradizione biblica - giacché non è subordinata alla grammatica ontologica greca dell'esperienza impersonale del sè" (pp. 23-24). È interessante che Apel qui non nomini Levinas. Per parte nostra, abbiamo scritto *El humanismo semita* (1961) partendo esattamente dalla stessa ipotesi: descrivere l'esperienza non-greca dell'essere come 'faccia-a-faccia'. La filosofia della liberazione, in questo senso, intende rifarsi ad un pensiero non-greco, all'ontologia 'della luce' (*to fas*), che abbiamo esposto nell'opera, *El humanismo helénico*. E' per questo che non abbiamo difficoltà a 'dialogare' con la filosofia di Apel, giacché la filosofia della liberazione è essenzialmente 'dialogica', 'pragmatica'.

⁴³Abbiamo potuto osservare, in effetti, nell'opera di Ch. S. PEIRCE, *Philosophical Writings*, New York, s. d., la presenza di questo concetto: "They must not stop at our own fate, but must embrace the whole Community" (*On the doctrine of chances*, p. 162). "But all this requires a conceived identification of one's interest with those of an unlimited Community (...) interest in an indefinite Community" (*ibid.*, p. 163). "We Individually cannot reasonably hope to attain the ultimate Philosophy which we pursue; we can only seek it, therefore, for the *Community of Philosophers*" (*Some Consequences of four Incapacities*, p. 229). L'importante saggio di K. O. APEL, *Da Kant a Peirce*, in *TPh*, t. II, è essenziale per comprendere tutto il suo pensiero. Apel accosta Wittgenstein ad Heidegger nel modo seguente: "Il superamento di tutti i limiti concreti del gioco linguistico in una comu-

nità illimitata di comunicazione, creerebbe le relazioni sociali che rendono possibile in concreto l'accordo (*Verstaendigung*) intersoggettivo universale" (*ibid.*, p. 163). Tali scoperte di Apel possono essere di grande utilità per i futuri sviluppi della filosofia della liberazione, ma non nel senso proposto da J. C. Scannone, cioè come momento del suo superamento. In ogni caso, ritengo che nel 1971, con l'importante articolo, K. O. APEL, *La comunità di comunicazione come presupposto trascendentale delle scienze sociali*, in *TPh*, t., pp. 220-263, perviene alla costituzione della propria prospettiva filosofica definitiva, che avrà sviluppi posteriori etici o morali.

⁴⁴Su ciò, cfr. K. O. APEL, *Scientismo, ermeneutica e critica delle ideologie*, in *TPh*, t. II, 96-127.

⁴⁵Si tratta della medesima questione posta da Lenin, *Che fare?*, dove si attribuisce al 'partito' rivoluzionario la responsabilità di essere l'autore della diagnosi, la coscienza e l'attore della terapia rivoluzionaria. Gramsci concepì la 'intellettuale organico' in modo molto più simile alla soluzione di Apel, e il sandinismo in America Centrale sviluppa una posizione 'pragmatica' (come la chiamano gli stessi 'comandanti'), in cui la funzione di 'avanguardia' gioca un ruolo democratico nella concertazione degli 'accordi' - il che ha permesso di salvaguardare l'unità del popolo, 'comunità di comunicazione reale', durante la guerra contro l'invasione Nord-americana per mezzo dei '*contras*'.

⁴⁶Anzitutto, cfr. K. O. APEL, *L'a-propri della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica*, in *TPh*, t. II, pp. 358-435. Poi, ID., *Estudios éticos*, Barcelona 1986, che comprende una serie di saggi scritti tra il 1980-84. Infine, ID., *Diskurs und Verantwortung*, 1988, che comprende ricerche etiche dal 1975 al 1988. Tocchiamo solo incidentalmente tali tematiche, essendo il nostro intento rivolto alla 'Introduzione' del 1973.

⁴⁷La mia *EL*, scritta tra il 1970-75, testimonia di ciò, ed inoltre dell'esigenza di una filosofia della liberazione.

⁴⁸*TPh*, t. II, pp. 423-424.

⁴⁹*Ibid.*, p. 425. "Chi argomenta riconosce implicitamente tutte le possibili esigenze provenienti da tutti i membri della comunità di comunicazione, giustificabili mediante argomentazioni razionali (...). I membri della comunità di comunicazione (...) hanno l'obbligo di considerare tutte le esigenze virtuali di tutti i membri virtuali; cioè le *necessità* umane, nella misura in cui possono porre delle esigenze agli altri uomini. Le *necessità* uma-

ne, in quanto esigenze comunicabili interpersonamente, sono eticamente rilevanti (...). L'imposizione egoista di interessi dev'essere sacrificata sull'altare della trans-soggettività nella difesa argomentativa di interessi" (*ibid.*, pp. 424-425).

⁵⁰"*Laesst sich ethische Vernunft (...) ?*" (K. O. APEL, *Estudios éticos*, cit., p. 103).

⁵¹*Ibid.*, t. II, p. 400. Apel non considera che il principio secondo cui 'la persona è sempre fine, giammai mezzo' è parimenti il fondamento dell'etica de Il Capitale di Marx, per il quale il 'lavoro vivo', il 'lavoratore', in quanto *persona*, non dev'essere ridotto ad un valore d'uso (ad una cosa). La 'persona' è 'fonte creatrice del valore' dal *nulla* del capitale (posizione 'creazionista' e non 'produttivista' secondo quanto ritiene Habermas, come vedremo in seguito).

⁵²Secondo Apel, non bisognerebbe mai lasciar morire un virtuale membro di una comunità di argomentazione virtuale.

⁵³*Katnin'* significa, era, età, tempo, nella lingua maya.

⁵⁴*El libro de los libros del Chalam Balam*, México 1948, pp. 124-125. Sono testi a cui ci siamo riferiti in *EL*, t. IV.

⁵⁵*El libro de los libros del Chalam Balam*, cit., p. 126.

⁵⁶*Ibid.*, p. 137.

⁵⁷C. LENKERSDORF, *Sujeto - objeto: Aporte a la sociolinguística: el español y el tojolobal*, México 1987, p. 3, inedito.

⁵⁸Cfr. G. W. F. HEGEL, *Rechtsphilosophie*, paragrafo sul 'possesso', sulla 'proprietà', ecc.

⁵⁹Ramon è l'agente che esegue l'azione di rispettare. E' il soggetto-agente. Così la frase ha due soggetti. Il primo è prefisso al verbo ed indica il soggetto-agente. Nell'esempio, è il prefisso s(+*ja ramoni*). Tale prefisso è chiamato anche 'ergativo' (*Op. cit.*, p.14).

⁶⁰*Ibid.*, pp. 18-19.

⁶¹*Ibid.*, p. 19.

⁶²Ad esempio: 'Yo hierro, la tierra gine' (Io lavoro la terra). La Terra, essendo la Madre universale, è il soggetto attivo per eccellenza. Incidentalmente osserviamo che trattasi di una visione del mondo basata sull'etica ecologica.

⁶³Cfr. quanto abbiamo già scritto in E. DUSSEL, *Para una destrucción de la historia de la ética*, p. 70s. *EL*, t. I, cap. 3. ID., *Método para una filosofía de la liberación*, cit., p. 170s. ID., *Philosophie der Befreiung*, cit. in vari luoghi.

⁶⁴Anche la 'comunità di comunicazione *ideale*' - secondo livello A di Apel - può postulare una 'esteriorità' dell'Altro, non già come esclusione bensì in quanto non in-clusione, affinché non sia rappresentata come immobile e senza futuro. Anche in una 'comunicazione libera da dominazione' bisognerebbe postulare il futuro di una comunicazione *nuova* a partire dall'Altro 'già da sempre presupposto', come principio 'meta-fisico' da cui poter passare dall'in-comunicato (non quale 'in-comunicazione' per dominazione) come libertà che non si è ancora rivelata (*offenbart*) (non meramente 'apparsa' nel mistero della sua 'esteriorità' di persona) alla comunità di comunicazione umana innovatrice, creatrice. La '*Unlimited Community*', lo '*interest in an indefinite Community*' (PIERCE, *Op. cit.*, pp. 162-163), "*the Notion of a Community (...) capable of a definite increase of Knowledge*" (p. 247), *deve presupporre già da sempre l'esistenza dell'Altro*, come un 'voi' al di là del 'noi' *reale*, ed anche di quello 'ideale'. Tommaso d'Aquino, per prendere ad esempio un autore tradizionale, scrive: "è necessario considerare (...) come ultimo progetto (*Entwurf*) del tutto lo stesso Dio, nel quale consiste ogni *beatitudo* (perfezione) (*De perfectione vitae spiritualis*, XIII, n. 634). Di modo che, lo stesso 'Regno di Dio' - tema centrale, come abbiamo visto in Kant, e che sarà trattato dallo stesso Marx come 'Regno della libertà', anche se, ovviamente, in un orizzonte totalmente diverso - come 'comunità di comunicazione *assoluta*', 'utopia' ideale, è pensato come incessante progresso; giacché, partecipandovi l'Assoluto, c'è la garanzia di una 'infinita' (*indefinite*, '*unlimited*') possibilità di *nuove* conoscenze. Tutto ciò si compie storicamente, sebbene a '*long run*', essendo l'Altro già da sempre presupposto *a-priori*, trascendentalmente (secondo il livello A di Apel), ma non come fondamento (in quanto 'essere'), bensì come 'esteriorità' (come il 'nulla' - il senza senso, di cui non si può parlare a partire dalla stessa 'comunità della comunicazione' - indefinitamente). È questa una questione che dev'essere sviluppata nel futuro dialogo Nord-Sud.

⁶⁵Critica il significato tradizionale di metafisica in un'opera recente J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988.

⁶⁶K. O. APEL, *TPh*, t. II, p. 558; t. I, pp. 57-68. È interessante notare che Apel, nella predetta opera, si sia occupato di Gehlen (t. I, p. 1978.), riscontrando una 'filosofia delle istituzioni', sebbene in seguito non abbia sviluppato tale tema. La questione da

porci è la seguente: se una totalità *istituzionalizzata* della comunicazione fosse irrecuperabile, insuperabile; se si fosse fossilizzata a tal punto da dover decidere per un'altra radicalmente diversa, nuova, futura, allora il problema di una 'ristrutturazione' *istituzionale* rivoluzionaria non potrebbe essere scartato *a priori*, come fa K. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Freunde*, München 1977, t. II, cap. 9, p. 179 s.

⁶⁷"Di modo che questo io, vale a dire la mia anima (*res cogitans*), per cui sono ciò che sono, è affatto distinta dal corpo; essa è inoltre più facilmente riconoscibile del medesimo corpo, dal momento che se non esistesse il corpo l'anima non sarebbe ciò che è" (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris 1953, p. 148). Rifiutando come falso e dubbio tutto il '*Lebenswelt*', Descartes resta ineluttabilmente prigioniero del solipsismo dello '*ego cogito*'. Qui non c'è comunità originaria di nessun genere (Cfr. E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, cit. p. 33s.).

⁶⁸"Io sono io. L'io è posto in modo assoluto" (J. G. FICHTE, *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, parag. 1, I, in *Fichtes Werke*, Berlin 1971, t. I, p. 96). "L'io non procede da una sintesi, da cui poter di conseguenza scomporre la diversità, bensì da una tesi assoluta: l'ioe l'egoità (*Ichheit*) in genere". (J. G. FICHTE, *Zweite Einleitung*, IX; I, p. 503).

⁶⁹"La certezza dell'esistenza (*Dasein*) di un mondo esterno è un mero pregiudizio da cui dobbiamo liberarci per ritornare al fondamento" (F. W. G. SCHELLING, *System des transzendentale Idealismus, Einleitung*, in *Werke*, München 1958, t. III, p. 344). "Questo sapere primo è per noi indubbiamente il sapere di noi stessi (*das Wissen von uns selbst*) o autocoscienza (*Selbstbewusstsein*)" (*ibid.*, 355).

⁷⁰Abbiamo esposto ciò in *EL*, t. I, p. 116 s.

⁷¹Boston 1964, cap. 4, p. 104 s.

⁷²N. BERDIAEFF, *Essai de métaphysique escathologique*, Paris 1964, pp. 181-193.

⁷³242 e. Posizione della 'razza eleatica' che esclude la pluralità del tutto.

⁷⁴233 e. In *EL*, commentavamo nel 1971: "Si consideri che oltre all'io-tu c'è solo il '*noi*', giammai il '*voi*'" (*EL*, t. I, p. 178). In quell'epoca, già indicavamo tale problematica della 'esteriorità' in opposizione ad Heidegger, Marcuse o Gadamer, perché avevamo percepito che le rispettive *Verstaendigung* riguardavano

un noi inconsapevolmente ed implicitamente europeo, dominatore. Alla luce delle medesime motivazioni argomentiamo anche oggi. Disgraziatamente, la nostra opera è stata scritta nella 'esteriorità' della filosofia occidentale - cioè in America Latina ed in lingua spagnola.

⁷⁵234 a.

⁷⁶PLATONE, *Parmenide*, 139.

⁷⁷PLATONE, *Teeteto*, 208. Il che sul piano pratico significa: "La prima condizione si verificò in principio con Dioniso, con l'indicazione di un modello di *bene comune per tutti (pasi koina agatha)*" (*Lettera VII*, 337 d). La comunità è l'istanza ultima, come l'Uno intrascendibile e causa: "Nel mondo intellegibile, l'ultimo che si percepisce non senza sforzo, è l'Idea del Bene, e, una volta percepita, bisogna concludere che essa è la *causa di tutto*" (*Repubblica*, 517, b). Abbiamo studiato il tema del 'Bene comune' dai presocratici a Kelsen, nella tesi per il dottorato, presentata nel 1959.

⁷⁸*Refutaciones sofisticas*, 34; 183 a 37-b 8. Aristotele aveva già anticipato la 'fallacia scienziata', allorché scrive: "La dialettica è utile (...) per quanto concerne i fondamenti (*ta prota*) dei principi (*arjon*) di ogni scienza: infatti è impossibile argomentare su di essi basandosi sui principi propri delle scienze in oggetto, perché i principi sono gli elementi originari di tutto; solo tramite ciò che è compreso quotidianamente, e che concerne ogni scienza, è possibile spiegare necessariamente i principi di esse" (ARISTOTELE, *Topici*, 1, 2; 101 a 29-b 4). L'unica difficoltà è che il 'quotidiano', per Aristotele, era il 'mondo' dell'aristocrazia schiavista ellenica, il 'noi' di una 'comunità della comunicazione reale', che esclude lo schiavo, il barbaro e l'europeo, il bambino in potenza, la donna senza piena autodecisione; quel 'noi' era una *minoranza infima* dell'Umanità in quell'epoca. Ciò nonostante, era considerata la 'comunità di comunicazione ideale', giacché l'uomo era definito come 'il vivente che abita la città' (*zoon politikon*) greca. Il '*consensus*', l'accordo (*Verstaendigung*) del 'noi' della 'comunità di comunicazione reale', come egemonia non-cosciente (col suo inevitabile carattere pratico-politico) è la più pericolosa e 'feticista' delle 'evidenze' culturali e storiche. La filosofia della liberazione considera con sospetto ogni 'accordo reale' infondato, e considera ogni pretesa di universalizzazione di tale '*consensus*' come possibile dominazione. Tutto ciò non si oppone alla proposta di Apel, alla quale tuttavia non conferisce un

trattamento preferenziale; il che rappresenta un'esigenza etica inevitabile ed irrecusabile. Apel scrive: "Se non c'è alcuna corrispondenza tra la comunità della comunicazione reale, presupposta per quanti argomentano in una situazione finita, e l'ideale di una comunità illimitata di interpretazione, ma la prima è soggetta a tutte le limitazioni della coscienza e degli interessi del genere umano, suddiviso in nazioni, classi, giochi linguistici e forme di vita, allora sorgerà dal contrasto tra ideale e realtà della comunità di interpretazione il principio regolativo del progresso pratico, con cui si potrebbe e dovrebbe connettere il progresso nell'interpretazione" (K. O. APEL, *Scientismo o ermeneutica trascendentale*, in *TPh*, t. II, p. 215). Ciò conferma che Apel non si oppone a quanto stiamo suggerendo.

⁷⁹È interessante studiare il caso. Aristotele 'argomenta' (nella 'comunità filosofica ateniese di comunicazione') sui motivi per cui "lo schiavo è schiavo per natura" (ARISTOTELE, *Politica*, I, 1254 b 19) e, pur conoscendo l'obiezione secondo cui sono schiavi solo 'per convenzione', tuttavia argomenta che lo sono per natura, perché nascono con predisposizione ai lavori fisici, ecc. Di qui la situazione etica: il grande coltivatore della logica occidentale usa argomenti mutuati da un '*Lebenswelt*' schiavista, che propone argomenti per legittimare lo stato di predominio che egli stesso controlla sul piano economico-politico.

⁸⁰*Notwendigkeit, Schwierigkeit und Moeglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik*, in K. O. APEL, *Estudios éticos*, cit., p. 172. Sul concetto, così ricco, di tutti gli 'implicati', cfr. vari luoghi della predetta opera. Infatti, devono "essere garantiti fundamentalmente non solo (...) gli interessi di coloro che partecipano, ma anche di tutti gli implicati" (*ibid.*, p. 117).

⁸¹J. C. SCANNONE, *Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad*, in "Stromata", n. 43 (1987), p. 396: "La Comunità della comunicazione è una verità etica solo se rispetta l'irriducibile alterità etica dell'Altro nell'ambito del noi". ID., *Filosofia primera e intersubjetividad*, in "Stromata", n. 42 (1986), pp. 367-386.

⁸²E. DUSSEL, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, cit., p. 88 s.

⁸³A 36. E il testo così prosegue: "*so dass, so bald jene Verbindung aufgehoert hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Natueren stehet, allein uebrig bleibt, und sich ihren Bewusstsein zum klaren Anschauen erroeffnen musste*" (*ibid.*). Si

riferisce pertanto ad una '*Geistesgemeinschaft*' (A 48). Ma prima aveva detto: "Per tutto ciò siamo, nei più segreti reconditi della nostra coscienza, dipendenti dalla regola della volontà generale (*der Regel des Allgemeinen Willens*), e di qui deriva nel mondo (*Welt*) di tutte le nature pensanti (*aller Denkenden Naturen*) una unità morale ed una costituzione sistematica secondo leggi puramente spirituali" (A 42). Tale 'comunità degli spiriti' (in Apel 'degli argomentanti') rimarrà nel Kant posteriore. "L'idea di un mondo intelligibile puro come insieme di tutte le intelligenze, al quale apparteniamo come esseri razionali" (GMS BA 126-127). "Non c'è da stupirsi che l'uomo, appartenendo ad entrambi i mondi, debba considerare la sua propria esistenza rispetto alla seconda e suprema destinazione con venerazione" (Kpv A 155).

⁸⁴G. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grace*, parag. 15. Nella *Monadologie*, parag. 87, distingue tra "*le Règne physique de la nature et le Règne morale de la grace (...) cité des Esprits*". Cfr. in KANT, GMS BA 74-75, 89-90 - l'uomo come membro (*Glied*) e signore (*Oberhaupt*) del Regno⁹⁸. Kpv A 262 - Regno dei costumi. A 266 - Regno soprasensibile. A 231 - Regno di Dio. Krv B 843, A 815 - *Regnum Gratiae*. In Kpv dice addirittura che "Leibniz denominava regno della grazia il mondo se vi si contemplano solo gli enti razionali e la loro relazione secondo leggi morali sotto il governo di un bene supremo" (B 840, A 812). A tal fine Kant afferma: "L'idea di un mondo morale assume realtà oggettiva, non come se si riferisse ad un oggetto di intuizione intelligibile, ma (...) come oggetto della ragion pura nel suo uso pratico, e in un *corpus mysticum* degli enti razionali" (Krv, B 840). Cfr. E. DUSSEL, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, cit., pp. 116-118.

⁸⁵Ch. S. PEIRCE, *On the Doctrine of Chances*, in *Philosophical Writings*, cit., p. 113.

⁸⁶Cfr. l'enunciato della 'norma etica fondamentale' in K. O. APEL, *Notwendigkeit, Schwierigkeit und Moeglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik*, in *Estudios éticos*, cit., pp. 161 s.

⁸⁷K. O. APEL, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, in *Estudios éticos*, cit., p. 175 s.

⁸⁸*Ibid.*, p. 211.

⁸⁹Ad esempio, *ibid.*, pp. 182-184, 188, 191-194. Accetta abbastanza acriticamente la posizione di Popper in riferimento alla pianificazione 'perfetta' F. HINKELAMMERT, *Critica de la razón u-*

tópica, San José 1984, il quale mostra la 'possibilità' di una pianificazione e del mercato (giacché l'utopia di una competenza 'perfetta' del mercato è impossibile quanto la pianificazione 'perfetta'). Apel non assume nessuna posizione critica verso il 'mercato', che l'America Latina soffre, giacché la competenza produce sistematicamente il trasferimento del valore del capitale meno sviluppato in quello più sviluppato (cfr. E. DUSSEL, *Hacia un Marx desconocido*, cit., cap. 15). A volte potrebbe sembrare che 'la comunità della comunicazione senza dominazione' sia stata concepita a partire dal 'mercato libero dal monopolio' - alla maniera di Milton Friedman che, da anarchico neoliberales conservatore, critica lo stato keynesiano interventista ritenendolo causa di tutte le malefatte del capitale e di tutte le sue crisi.

⁹⁰Per tale espressione, cfr. K. O. APEL, *Estudios éticos*, cit., p. 169, 184 e 186.

⁹¹*TPh*, II, p. 263. Tale distinzione è fondamentale in Apel: "Postuliamo il presupposto ideale, normativamente inalienabile, del gioco linguistico trascendentale di una comunità illimitata della comunicazione; ma, d'altra parte, dobbiamo realizzarla sempre nella *società storicamente data*" (*TPh*, II, p. 225). "Se ricostruiamo sempre la sua realtà storica empiricamente e critico-normativamente, alla luce dell'ideale della *comunità illimitata della comunicazione*, che dobbiamo realizzare nella società..." (*ibidem*).

⁹²"L'Altro, il bene comune e l'Infinito", parag. 25 di E. DUSSEL, *EL*, t.II, p. 58s. Parimenti, in *Philosophie der Befreiung*, cit., il tema è solo indicato con la categoria di 'liberazione' (p. 73 s.), o nel 'passaggio' dalla 'tautologia' (pp. 139-140) al 'sovertimento' del linguaggio (p. 140 s).

⁹³H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1969, p. 283. Per Bergson, vi sono due tipi di società: una 'chiusa' (equivalente alla 'società aperta' di Popper anti-utopica e riformista, cioè, ripetitiva) e l'altra 'aperta' (che può anche cambiare, non esclusivamente, mediante rivoluzioni, ed ha capacità di innovazioni radicali; quest'ultima rappresenta il 'Nemico' per Popper, il pericolo della novità radicale). Lungi da noi l'anarchismo o il 'rivoluzionarismo' irresponsabili, ma anche il riformismo a-prioristico. Vedremo che lo sfruttato, il miserabile, il povero o 'spera' in una società radicalmente nuova o accetta la dominazione come un fatto 'naturale' ("lo schiavo per natura schiavo" di Aristotele; o il servo medievale, quasi naturale, che

sopporta lo *'ius dominativum'* del signore, come insegna Tommaso d'Aquino).

⁹⁴La prassi di liberazione dell'oppresso, quando è adeguata, apre al massimo di orizzonte possibile di oggettività, perché l'interesse utopico pratico-prudenziale supera di gran lunga la capacità oggettiva di progetto del gruppo di potere, nella dominazione" (E. DUSSEL, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, cit., pp. 315-316).

⁹⁵Denominiamo 'analettico' il momento trascendentale dell'esteriorità, dalla cui affermazione si può negare la negazione e trascendere l'orizzonte 'passato' (cfr. E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, cit., p. 176 s. ID., *Philosophie der Befreiung*, cit., 5. 3. Ed inoltre gli articoli: *Alterité et Ethique de la liberation*, in *Dictionnaire de Morale*, Paris 1983, pp. 4-5 e 77-78.

⁹⁶K. O. APEL, *TPh*, t. II, p. 121. Nel mio caso, Marx non esercita alcun 'fascino' irrazionale; da una posizione anti-marxista - e a partire da Heidegger - ho dovuto intraprendere una riflessione globale, diretta, dell'intera sezione II del MEGA. Come è noto, tale sezione progettata in 17 volumi contiene le quattro riedizioni de *Il Capitale*. Per molti anni mi sono occupato del commento di tale materiale, edito parzialmente dal MEGA, ed inedito in parte presso l'Istituto di storia sociale di Amsterdam, dove ho consultato personalmente i manoscritti inediti. Il che mi ha permesso di scrivere tre volumi. In tal modo porto a compimento il commento completo di ciò che Marx reputa 'scientifico' nella sua opera. Da questo punto di vista si può affermare (e credo che Apel ed Habermas concorderebbero) che entrambi hanno di Marx una visione parziale, tradizionale, giacché frequentemente criticano la versione del marxismo dogmatico, e non la posizione dello stesso Marx. Essi non hanno tenuto conto della differenza tra Marx ed Engels, e ancor meno di quella con Lenin - e abissalmente con Stalin -; ovviamente sussiste tra di loro un'enorme differenza filosofica, che abbiamo dimostrato dettagliatamente nei capitoli 8 e 10 del nostro libro. E. DUSSEL, *El Marx Definitivo*. E alla luce di tale prospettiva che prende le mosse la mia argomentazione.

⁹⁷*Fortgeschrittenen'*, così come *'spael'* si riferiscono, come abbiamo indicato, ad una concezione lineare dello sviluppo economico-politico. Si tratta di una visione 'diacronica' dell'evoluzione sociale (simile al bambino che diventa adulto); mentre la 'dipen-

denza-liberazione' scopre una struttura 'sincronica' di sfruttamento: lo 'schiavo' non è un 'bambino' che 'può diventare' adulto (cfr. F. HINKELAMMERT, *Dialéctica del desarrollo desigual*, in "Cuadernos de la Realidad Nacional", n. 6, 1970, pp. 15-220), dove si critica il concetto di 'avanzato' o 'tardivo' rispetto a 'arretrato', quale frutto 'dell'ideologia del falso sviluppo', in cui cadono tanto Habermas quanto Apel.

⁹⁸J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1971, pp. 228-229. Sarebbe interessante che Habermas ripettesse queste parole in El Salvador, Guatemala, Sri Lanka o in India, per comprendere come la sua attitudine 'odierna' sia non 'mondiale', ma 'provinciale' (europeo-Nord-americana). Cfr. E. DUSSEL, *Hacia un Marx Desconocido*, cit., pp. 312-362, dove si mostra che, nell'orizzonte della 'concorrenza' (*Konkurrenz*) mondiale, il capitale nazionale dei paesi sottosviluppati (dalle composizione organica bassa) trasferisce valore ai capitali delle nazioni più sviluppate. È un 'sistema' internazionale che dev'essere pensato per una filosofia della responsabilità (come conseguenza del sistema controllato dai paesi più sviluppati) solidale (verso persone sfruttate ed impoverite nella 'periferia' dallo 'stesso' sistema, dove vive, riceve sostentamento e riproduce la propria vita il filosofo del 'centro'). L'Europa e gli Stati Uniti producono *i poveri'al di fuori* delle frontiere, nell'Esteriorità; essi, pertanto, sono 'nulla' per le loro filosofie, sono "figure (*Gestalten*) che restano fuori dal regno (...), che dunque può precipitare dal completo nulla (*erfüllten Nichts*) al nulla assoluto (*Absolute Nichts*) (K. MARX, *Manuscrito II de 1844*, Madrid 1968, pp. 125-126; *MEW*, EB, I, pp. 523-525); perciò, si ritiene che 'oggi' una "teoria rivoluzionaria sia priva di destinatari"... forse in Germania (nonostante i predetti destinatari siano i 'poveri' inevitabilmente prodotti *fuori* dal capitalismo tedesco). Perlomeno si tratta di un problema che è necessario porsi, ma nessuno può negare la 'possibilità' di una simile questione, sebbene non pretendo di aver ragione. Sulla 'esteriorità' nel pensiero di Marx, cfr. E. DUSSEL, *La producción teórica de Marx*, cit., pp. 137-159; ID., *Hacia un Marx desconocido*, cit., pp. 57-77. ID., *El Marx definitivo*, cit., cap. 9-10.

⁹⁹Ad esempio: "Mi sembra che questo problema primario di una macroetica nell'epoca della crisi ecologica non sia risolvibile esclusivamente sulla base della razionalità strategica (...). E la razionalità strategica non potrebbe, da sola, mai ammettere che i paesi ricchi e sviluppati siano spinti a condividere le risorse del

mondo con i paesi sottosviluppati e poveri (mai dice: 'Sfruttati', aggiungo) in una forma tale da poter essere defimita *giusta*"(K. O. APEL, *Laesst sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalitaet unterscheiden?*, in *Estudios éticos*, II, cit., p. 38). Qui Apel ha sollevato la questione, senza tuttavia porla al 'punto di partenza' concreto della sua filosofia; la filosofia della liberazione, invece, deve farlo ineluttabilmente, perché convive giornalmente ed in modo militante con la *miseria*. In Messico, in Nezahualoytl, con più di due milioni di abitanti, un'immensa città satellite, sull'antico lago Texcoco, ha l'aspetto di un paesaggio lunare, con la 'miseria' come fatto quotidiano. Città del Messico ha più di trecento rioni, agglomerati di persone emarginate senza alcun mezzo di sostentamento oltre quello di riprodurre la loro vita (in questa sola città, vi sono cinque milioni di persone umane). Come far filosofia 'oggi', 'qui', senza considerare questi fatti? D'altra parte, in questa situazione, la questione della tecnica come mezzo per lottare contro la miseria è inevitabile. La visione heideggeriana è assolutamente astratta; ignora l'orizzonte concreto che 'implica' la 'tecnica'. Alle implicazioni capitalistiche (come mezzo per l'aumento del tasso del plusvalore relativo, cioè per l'aumento immediato del tasso di profitto) o dello stalinismo (come socialismo reale, in cui il criterio dell'aumento del tasso di produzione sostituisce il criterio capitalista) della tecnica, bisogna rispondere: 'No'. Alla tecnologia sviluppata sulla base delle esigenze di vita, bisogna dire 'Si'. Tali criteri, ontologici ed etici, mancano in Heidegger. Non prevedendo categorie 'economiche' (*Oeconomische*) (non solo '*wirtschafts-wissenschaftliche*'), Habermas affronta la questione solo parzialmente nella sua opera: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt 1976.

¹⁰⁰K. MARX, *Ideologia alemana*, Barcelona 1970, p. 28; *MEW* 3, p. 28.

¹⁰¹E. HUSSERL, *Ideen...*, sez. 3, cap. 3 afferma che la 'intenzione' cognitiva si costituisce in un soggetto, *noesis*, e in un oggetto, *noema*. Parimenti, la 'intenzione *pragmatica*' (che non ha nulla a che vedere col significato attribuitole dalla filosofia del linguaggio) si costituisce sulla 'necessità' (*pragmatis*) di considerare l'oggetto in quanto 'utile'. L'oggetto utile ha 'utilità' (*Nuetzlichkeit*), valore d'uso per la vita, poichè soddisfa una necessità. Necessità-utile (*pragmatis-pragmata*) costituiscono la 'intenzione' fondamentale dell'essere vivente umano, nel cui

orizzonte la 'comprensione dell'essere' è il momento comprensivo. È simile alla 'conoscenza' della *Umwelt (milieu)* che il vivente pone come 'istanza' della *vita*. La 'vita' è il 'tutto'; la 'ragione' (pertanto, non la 'razionalità', tanto meno quella habermasiana), è una delle sue 'funzioni' privilegiate, specifiche.

¹⁰²J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, attribuisce molta importanza al testo sulla 'sovrastruttura' (*Ueberbau*) del Prologo di Marx, *Zur Kritik* del 1859, *MEW*, 13, pp. 8-9. Possiamo affermare, dopo aver letto con cura le quattro redazioni de *Il Capitale* (dal 1857 al 1882), che il predetto tema non ha quell'importanza centrale che Marx attribuiva allo 'sviluppo del capitale' mediante la costituzione del sistema delle categorie. Questo testo è 'secondario' e 'debole' per basarvi una 'ri-costruzione'. Il positivismo posteriore e lo stalinismo dimenticarono il concetto di 'riproduzione', che è centrale per Marx nella visione ontologica del capitale: "Non solo le condizioni oggettive del processo di produzione si presentano come risultato di questo, ma anche il carattere *specificamente sociale* delle stesse; le *relazioni sociali* (la sottolineatura è mia), e perfino la *posizione sociale* dei fattori della produzione fra loro, gli stessi rapporti di produzione sono prodotti, sono il risultato, incessantemente rinnovato del processo" (Cap. 6, inedito del *Manoscritto* del 1863-65, *MEGA*, II, 4, p. 130, 5-10). In maniera tale che 'i modi di consumo', le 'ideologie' che spiegano la società, le norme giuridiche promulgate dallo Stato, la sua stessa struttura (e oggi diremmo, con Habermas, i meccanismi di legittimazione nel capitalismo avanzato), 'producono', come la causa a-priori, l'effetto proprio, la riproduzione dello stesso 'rapporto sociale di produzione' (a-posteriori). In tal modo, per Marx, la così detta 'sovrastruttura' sarebbe sempre, e nello stesso tempo, lo 'infra' del 'rapporto sociale di produzione' futura (che nel marxismo posteriore è considerato la 'Base', l'elemento materiale per eccellenza e, come vedremo, ha 'per essenza', secondo Marx, un momento 'pratico' costitutivo primario e fondamentale: la tesi del 'paradigma produttivista' è totalmente falsa, almeno in relazione al pensiero di Marx. Una più puntuale lettura di Marx avrebbe evitato fraintendimenti (tra i quali, la confusione di Marx con Engels, poi con Lenin; ed infine col marxismo posteriore).

¹⁰³K. MARX, *Ideologia tedesca*, cit., p. 30. Questi testi, utilizzati da Apel, mostrano che "la norma fondamentale della so-

pravvivenza (...) sarebbe già presupposta come a-priori etico non falsificabile" (*Notwendigkeit, Schwierigkeit*, in *Estudios éticos*, II, cit., p. 130).

¹⁰⁴Nel Marx definitivo delle quattro redazioni de *Il Capitale*, il concetto di 'relazione sociale' (*gesellschaftliche Verhaeltnis*) indica tale 'relazione' pratica (come azione 'pratica' secondo il livello della 'azione comunicativa' di Habermas, e in nessun modo come momento della 'ragione strumentale' o 'strategica'). Cfr. *Il Capitale*, I, 1873, 2 ed., in *MEGA*, II, 6, pp. 18-20, 29-31, 34, 38-41, 43-44, 66-67, 89, 91-92, 103-110, 119, 158, 185, 194, 198, 299, 364, 372, 465, 478, 685, 707, 897, 900, 908-909, 983, 1009-1010, 1015-1017, 1941, 1046-1048. Se il capitale è essenzialmente una 'relazione sociale', significa che esso implica costitutivamente uno statuto pratico (relazione da persona a persona), come nello 'agire comunicativo' (e non produttivistico o produttivo, che si basa sul rapporto persona-natura, come vedremo). È interessante che già nella *Ideologia tedesca*, dopo il testo citato, si dice: "Dove esiste una relazione (*Verhaeltnis*), essa esiste per me; forse l'animale non si pone in relazione (*verhaelt*) dinanzi a nulla, né, in generale, possiamo dire che abbia alcuna relazione" (*ibid.*). Per Marx, il linguaggio è 'pratico' nel senso aristotelico - che conosceva molto bene. *Praxis*, per Aristotele, è relazione uomo-uomo; *poesis* è relazione uomo-natura: "Delle cose che possono essere in altro modo, alcune riguardano la produzione (*poiesis*) e altre sono pratiche (*praxis*). La produzione (*poieton*) e il pratico (*prakton*) sono cose diverse". (ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, Z, 4; 1140 a 1-2). Pertanto, la 'relazione sociale' è una relazione pratica che appartiene all'ambito della *phronesis* - come la relazione capitalista è rapporto di dominio del possessore del capitale sul detentore del 'lavoro vivo' (*lebendige Arbeit*); il rapporto di 'produzione' (*poietica*, l'abbiamo denominata in *Philosophie der Befreiung*, cit., 4. 3, p. 147) è, per Marx, secondario e sempre già determinato dalla 'relazione pratica'. Quando 'qualcuno' lavora la 'terra', è già da sempre schiavo (è determinato dal rapporto pratico schiavo-libero), servo (servo-padrone), lavoratore salariato (salariato-capitalista), o lavoratore nel socialismo reale ('lavoratore socialista-burocrazia che pianifica senza partecipazione democratica', nello stalinismo), ecc. Habermas sembra aver confuso il marxismo posteriore con la posizione definitiva di Marx. Ad esempio, la distribuzione (atto pratico-politico) può determinare la produzione (momento del lavoro): "La distribuzione

sembra (...) precedere e perfino determinare la produzione: appare in un certo modo come un fatto pre-economico (*Anteoeconomisches*). Un popolo conquistatore divide il paese tra i conquistatori (...); determina, di conseguenza, la produzione". K. MARX, *Grundrisse*, Berlin 1974, pp. 17, 17-22).

¹⁰⁵K. MARX, *Ideologia tedesca*, cit. , pp. 432-433. Quasi quarant'anni dopo, nel 1882, Marx ritorna sul tema: "Gli uomini in nessun modo iniziano con 'l'essere in questa relazione teorica con le cose del mondo esterno'. Incominciano, come ogni animale, mangiando, bevendo, ecc. (...). Battezzano anche linguisticamente queste cose che attribuiscono ad un'unica classe (...). Ciò accade necessariamente perché sono continuamente nel processo di produzione (...) in rapporto attivo tra di esse e con queste cose (...). Tale designazione linguistica esprime solo un'idea (...) quella per cui a coloro che vivono in una determinata relazione sociale (*gesellschaftlichen Zusammenfassung*) servono certe cose per soddisfare le proprie necessità" (K. MARX, *Note marginali al 'Trattato di economia politica' di A. Wagner*, in *MEW*, 19, pp. 362-363).

¹⁰⁶Cfr. K. O. APEL, *TPh*, I, in riferimento all'animale; sul problema ecologico, p. 70; sulla posizione di Uexküll, in una 'sorta di linguaggio della specie' (p. 161); sulla posizione di Gehlen e Lorenz, p. 205; ed anche di Wittgenstein, pp. 243-245; quello degli animali, in effetti, "non è un linguaggio, ma un codice di segni"! (E. BENVENISTE, *Communication animale et language humain*, in *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, p. 62). Apel riconosce l'importanza della 'vita' come realtà ultima; così, parlando della distruzione ecologica, ritiene che essa rappresenti una "minaccia per la vita umana" (K. O. APEL, *TPh*, II, p. 360).

¹⁰⁷In effetti, già nel 1795, Hegel scriveva a Schelling che "ragione e libertà costituiscono sempre la nostra soluzione e il punto di incontro della *Chiesa invisibile*". (HEGEL, *Briefe*, I, Berlin 1952, p. 18). La 'Chiesa invisibile' è la comunità 'noumenica' kantiana. Perciò, "il regno di Dio è il momento corrispondente al regno della divinità; di conseguenza tutte le determinazioni sono superate...), perché Dio non è qualcosa di isolato, bensì una *comunità vivente* che, considerata nell'individuo, è "la fede nell'Umanità, la fede nel regno di Dio (...). *Vita e ritorno di vita*". (*Entwürfe A*, *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, pp. 397-398). Cfr. E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, cit., p. 66 s. Nel 1835, Marx scrive: "(...) *lebendigsten*

Gemeinschaft mit ihm (...)" (MEW, EB, I, p. 600). Giammai Marx parlerà di 'Kollektivitaet, ma sempre di '*Gemeinschaft*'. Grazie al dialogo di Freiburg con Apel, la filosofia della liberazione dovrebbe sviluppare tutto il problema di una '*economia trascendentale*', di cui la '*pragmatica trascendentale*' costituisce un momento interno. La 'comunità della comunicazione, liberata dalla dominazione', evidentemente, deve essere altresì 'liberata dalla fame' - i partecipanti della comunità non sono solo 'anime', ma 'corporeità animiche' (*zoon logon ekhon*) dotate di linguaggio (e non solo 'lingua' senza corpo). L'economia presuppone la pragmatica.

¹⁰⁸K. MARX, in MEGA, t. I, 2 (1929), p. 547;

¹⁰⁹K. MARX, *Grundrisse*, Berlin, 1974, p. 75. Marx nega esplicitamente il 'collettivismo' burocratico quando scrive nelle *Grundrisse* contro Proudhon: "La banca sarebbe, pertanto, oltre al compratore e venditore universale, anche il produttore universale. In realtà, sarebbe (...) il governo dispotico della produzione e l'amministratrice della distribuzione" (*ibid.*, p. 73).

¹¹⁰Attualmente, solo Marx propone un sistema categoriale in grado di articolare 'vita umana-valore di mercato-denaro'. È l'unico filosofo economista che unisce l'antropologia etica all'economia. Il suo apporto è fondamentale nel nostro mondo 'miserabile' e teoricamente insostituibile.

¹¹¹K. MARX, *Manoscritti* del 61-63, in MEGA, t. II, 3, pp. 24-30. Secondo Marx il capitale è il presupposto della produzione in un 'tempo necessario' (ivi compreso il valore del salario che è capitale). Ma, nel 'plustempo' di lavoro, 'il lavoro vivo' non ha più 'fondamento' (*Grund*) nel capitale; il valore creato (non prodotto) senza fondamento (*Ab-Grund*) nel capitale, "dal nulla" (*aus Nichts*) (ad esempio, K. MARX, *Il Capitale*, t. III, I) del capitale, viene chiamato da Marx 'fonte' (*Quelle*) (come lo Schelling 'creazionista' ignorato da Habermas) 'creatrice' (*schoepferisce*) del valore: ad "essere fonte di valore (*Quelle von Werth zu se in*) (...) creatore di valore (*Werthschoepfung*) (...) nella corporeità (*Leiblichkeit*), è la personalità vivente (*lebendingen Persoenlichkeit*)" (K. MARX, *Il Capitale*, t. I, 4; in MEGA, II, 6, pp. 183, 17-23). Per Marx il 'lavoro vivo' è la soggettività, l'attività, la persona, la corporeità vivente come 'fonte creatrice del valore dal nulla del capitale'. 'Fonte' transontologica, poichè il "valore che si valorizza" (*Vertwertung des Werts*) è lo 'essere' del capitale; per Schelling, il creatore era il 'Signore dell'essere' (*Herrn des Seins*), non

diversamente da Marx. La soggettività del lavoratore è il creatore metafisico o transontologico che dalla 'anteriorità' o 'esteriorità' del capitale ancora inesistente (nel suo primo momento 'logico' è solo denaro) 'pone' lo 'Essere' del capitale dal 'nulla' - di cui già aveva parlato nei *Manoscritti del '44*, II. Sul tema del 'lavoro vivo' come 'fonte creatrice', cfr. vari luoghi dei *Manoscritti* del 61-63. In conclusione, non si può parlare in Marx di un 'paradigma produttivista'. Ma 'oggi' ciò è abituale in Europa. Saremmo tentati di esclamare: "Oggi Marx è stato dichiarato un cane morto; è tempo di ritenersi discepolo di quel grande maestro". Tutto ciò è esposto nei cap. 9 e 10 del mio libro: *El Marx definitivo*, con riferimenti testuali e non scolastici o di seconda mano.

¹¹²Bisognerebbe distinguere lo 'economico' (come la critica transontologica del capitale, alla maniera di Marx) dalla semplice '*Wirtschaftswissenschaft*', di cui si occupa APEL, in *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 270 s.

¹¹³K. MARX, *Il Capitale*, t. I, cap. 8. È interessante che Marx usi l'espressione '*Du und Ich*' (in senso dialogico, buberiano). Marx mostra come il 'contratto' tra capitale-lavoro vivo ha solo la 'apparenza' di uguaglianza; però, 'occultamente', invisibilmente, l'operaio è spinto violentemente, come il 'povero' (*pauper*), a dover vendere il proprio corpo. Non esiste la situazione 'ideale' del contratto di J. Rawls, semplicemente si danno le condizioni 'reali'.

¹¹⁴Il 'plusvalore' e la '*rate of exsplotation*' sono categorie propriamente etiche. Cfr. E. DUSSEL, *El Ultimo Marx*, cit., cap. 10. 4.

¹¹⁵K. MARX, *Il Capitale*, t. I, cap. 23. Per 'legge' bisogna intendere, non nel senso positivista o naturalista, la regola che l'essenza esercita sul suo movimento proprio (come è definita da HEGEL nella *Logica*: "*Das Gesetz der Erscheinung*" (II, 2, 2, A; *Vorlesungen*, Frankfurt 1969, t. 6, pp. 150-156). La 'legge del valore', legge fondamentale del capitale, enuncia che ogni valore è effetto di una causa creatrice del valore: il lavoro vivo - e non esiste nessun'altra causa: nè la terra dà rendita, nè il capitale produce profitto. Si tratta di una 'antropologia' (tutto è nell'economia lavoro umano oggettivato) e una 'etica' (ogni profitto è lavoro 'non pagato': ingiustizia). Tale è lo sviluppo logico del punto di partenza di Smith e Ricardo - ma essi rapidamente si contraddissero e non svilupparono fino alle ultime conseguenze i rispettivi sistemi categoriali. Perciò, il compito di Marx consistè

nella "critica generale (*allgemeine Kritik*) di tutto il sistema (*Gesamtsystems*) delle categorie economiche" (K. MARX, *Manoscritti* del 61-63, cit. II, 3, p. 1385). Vale a dire, "Il lavoro è l'unica fonte (*Quelle*) del valore di scambio e l'unico creatore attivo del valore d'uso (...). Ho affermato che il capitale è tutto e il lavoratore *nulla* (...). Il capitale non è se non una truffa perpetrata nei confronti dell'operaio. Il lavoro è tutto (*Die Arbeit ist alles*)" (*ibid.*, pp. 1390). In ciò consiste la posizione antropologica ed etica trascendentale ontologica (in realtà transontologica) di Marx. Non si tratta di alcun materialismo dialettico, di nessun produttivismo.

¹¹⁶Cfr. K. MARX, *Manoscritti* del 61-63; ed inoltre E. DUSSEL, *Hacia un Marx desconocido*, cit., pp. 61-77. Per Marx, il 'lavoro vivo' svolge la funzione dello 'Altro' di Levinas, come *pauper*, quando, essendo sussunto nella 'totalità' o nel capitale (questione trattata in *Il Capitale*, t. I, cap. 4. 3), è negato come persona: è la trasformazione del 'denaro' (una cosa) in 'capitale' (altra cosa, ma avente al suo 'interno' una persona: il 'lavoro vivo' come mezzo per la propria valorizzazione).

¹¹⁷K. MARX, *Manoscritt* del 61-63, cit.

¹¹⁸K. MARX, *Grundrisse*, cit., pp. 497-498.

¹¹⁹Cfr. E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, cit., vari luoghi. ID., *Para una ética de la liberación*, cit., t. I, parag. 19.

¹²⁰Da 'interpellare': esigere spiegazione (per l'esclusione e la privazione dei diritti 'nella' comunità, alla quale non può partecipare) per un fatto (l'esclusione) citando e 'chiamando' a testimoniare la ragion pratica, che deve riconoscere nel povero la persona in quanto assoluta. S. L. Velasco presentò nel XVIII Congresso nazionale di filosofia di Brighton (Inghilterra) nel 1988, una relazione nella quale inizia a sviluppare il senso dell'enunciato: "Ho fame!" nell'orizzonte categoriale di Austin, Searle, ecc. E' necessario riflettere ulteriormente su ciò alla luce della filosofia della liberazione.

¹²¹K. MARX, *Il Capitale*, in MEGA, II, 6, pp. 240-241. E' evidente che l'operaio inizia ad argomentare, ma 'per se stesso', nella 'esteriorità', perché il capitalista non lo ascolta. Solo grazie alla pressione di azioni come lo sciopero riuscirà ad essere ascoltato. La rivoluzione, invece, trasforma radicalmente la posizione degli attori nell'argomentazione: coloro che erano di fatto esclusi e senza possibilità di argomentare, possono partecipare, a seguito della rivoluzione, della giustizia reale, della comunità di ar-

gomentazione. Come si può notare, e l'azione effettivamente liberatrice, che in questo caso include un certo tipo di atto extra-argomentativo, come ad esempio lo sciopero, a smuovere il capitalista ad 'ascoltare'; ovvero a far sì che l'operaio si sieda al 'tavolo dei negoziati'. In simili casi, non sarà, pertanto, una comunità 'ideale', bensì 'reale': come tra i sofisti - secondo quanto dice Aristotele - che argomentavano per confondere al contrario, ma non per scoprire la verità - nel caso del dominatore. Pretendere, senza cambiare le strutture politico-economiche che dispongono in maniera diseguale gli argomentanti, esigere che si siedano allo stesso tavolo politico dominatori e dominati, in 'democrazia' e 'modernizzazione', è cinismo; si tratta di un nuovo momento del 'falso sviluppo'.

¹²²J. L. AUSTIN, *How to do Dings with words*, Cambridge 1962, pp. 147 s. Questi atti 'esercitati', spiega Velasco, consistono "nel prendere una decisione pro o contro una certa condotta o intercedere per essa; si tratta di una decisione che dev'essere presa in modo diverso dal ritenere che qualcosa sia in tal guisa" (p. 3 dell'inedito citato). Austin parla di '*speech Act*' che possiamo denominare: "*exercitives: are the exercising of power, rights(!) or influence*" (p. 150). Bisognerebbe studiare con cura il senso illocutorio (*Illocutionary*) a differenza dall'effetto perlocutorio (*Perlocutionary*) del 'Ho fame, perciò esigo giustizia!'

¹²³J. L. AUSTIN, *Op. cit.*, conferenze VI e XII.

¹²⁴A. Smith definisce: "ricco o povero, sulla base della quantità di lavoro altrui di cui può disporre o è in condizione di acquistare" (A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, libro I, cap. 5). Povero è colui che, per definizione, non può comprare nessun lavoro altrui, ma 'deve solo vendere' il proprio per non morire di fame.

¹²⁵Il buco dell'ozono che, forse, è causato principalmente dall'industrializzazione dei paesi del centro, aumenta la temperatura terrestre e produce la 'desertificazione'. Si tratta di una causa 'storica', 'umana', a cui bisogna far fronte con un'etica della 'responsabilità solidale', direbbe Apel.

¹²⁶Nel 1971, nell'opera *Para una ética de la liberación*, abbiamo rilevato: "la parola rivelatrice dell'Altro, in quanto primariamente altro, è una parola che si percepisce (comprensione inadeguata derivata) grazie alla *somiglianza* (qui rimandiamo al *fundamentum analogiae similitudinis* del celebra Cayetano), ma non si riesce ad *interpretare* adeguatamente per l'aspetto abis-

sale ed incomprensibile della sua origine dis-tinta" (t. II, p. 167). Ciò che si interpreta (*Philosophie der Befreiung*, cit., 4. 2. 3.) non coincide col 'contenuto' che viene accettato per fede (*ibid.*, 4. 2. 2. 1 e 4. 2. 6).

¹²⁷Cfr. E. DUSSEL, *EL*, t. II, parag 24. ID., *Philosophie der Befreiung*, in vari luoghi. La 'coscienza morale' 'applica' (*Anwendung*) solo i principi (della comunità vigente) alle conclusioni o 'hypotepsis', come già rilevava ARISTOTELE (*Etica Nicomachea*, VI, 5; 1140 b 11-20). Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 17, art. 2. In Kant la massima empirica è sintetizzata nella legge universale mediante la 'facoltà pratica di giudizio' (*praktische Urteilskraft*), grazie a cui "ciò che in termini generali è affermato nella regola viene applicato in concreto ad un'azione" (I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a 119). Noi ci riferiamo esattamente a questo 'anwenden'. La 'coscienza etica' non può 'applicare' alcun principio, poichè l'Altro rivela - mediante il suo 'speech Act' esigativo o interpellante - un 'mondo distinto', un futuro, un progetto che non può essere compreso dal dominatore alla luce della 'comunità reale'. Solo se il dominatore adotta ed assume praticamente la posizione pratica del dominato, può (nella responsabilità, nello accordo, nella militanza, come 'intellettuale organico' direbbe Gramsci) 'penetrare' in quel 'mondo-distinto'. All'inizio, senza 'comprenderlo' (o non comprendendolo sufficientemente) deve accettarlo per 'fede'. (Cfr. E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, cit., 2. 4. 7.). La 'ragione' giunge effettivamente fino all'orizzonte della 'comunità reale'; al di là di essa si apre lo spazio della 'fede', come atto pratico in cui si afferma il progetto dell'Altro, dell'oppresso, come proprio. J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, IV, Frankfurt 1983, studia il tema della coscienza morale in Kolberg. È interessante notare che anche nella tappa 5 (la tappa dei diritti previ e del contratto sociale o dell'utilità) o nella tappa 6 (la tappa dei principi etici universali), poichè non indica il principio etico - 'Rispetta i diritti dell'Altro, in quanto altro' -, egli accetta che il 'principio etico universale' potrebbe essere, involontariamente ma concretamente, il principio della nostra cultura 'particolare' innalzato all'universalità. Di fatto, questo è avvenuto per tutta l'età moderna, (dalla Modernità fino ad oggi, da parte delle nazioni del 'centro'), in cui gli 'indios' americani, gli 'schiavi africani' o gli asiatici furono considerati esseri di 'seconda categoria': rudi, infantili, ancora sottosviluppati. Non si può ridurre il prin-

cipio del la 'persona razionale' solo al 'noi' ed escludere la 'Altro'; per Aristotele essendo 'uomini' solo i maschi liberi delle *polis* greche, i barbari e gli schiavi non erano inclusi nella 'comunità della comunicazione'. La esplicita, e necessaria, realtà dell'Altro (trascendentale ad ogni 'comunità possibile') mostra con grande chiarezza la necessità della giustizia.

¹²⁸Dal latino: '*spondere*' prendersi a carico. Non si tratta della 'responsabilità' weberiana sugli 'effetti' delle nostre azioni (che è in definitiva il senso di Apel e Jonas); ma nel significato 'levinasiano' di essere responsabile 'per l'Altro' dinanzi al tribunale (del dominatore, della 'comunità reale' o vigente) onde liberare il povero dalle mani dell'oppressore (E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*, cit., 2. 6. 3).

¹²⁹Cfr., ad esempio, K. O. APEL, *TPh*, II, pp. 128 s.; qui si parla dello 'interesse cognitivo-emancipatore' (*emanzipatorischen Erkenntnisinteresse*) (p. 153).

¹³⁰"Per contro, il concetto di 'liberazione' include il livello della responsabilità etica per l'economia - non come 'sistema', bensì in quanto presupposto fondamentale del '*Lebenswelt*', e quello di 'rottura' (se occorre, ancora rivoluzionaria) della 'società aperta' sviluppata del capitalismo del 'centro', inimitabile nel capitalismo dipendente, sfruttato e periferico - e non semplicemente 'arretrato' nei confronti di un capitalismo 'avanzato' e necessariamente inimitabile, poichè è l'altro momento della stessa totalità: il momento dello sfruttamento". Cfr. E. DUSSEL, *Philosophie der Befreiung*.

¹³¹*Die Konflikte unserer Zeit, in Der Mensch in den Konfliktenfeldern der Gegenwart*, Koeln 1975, p. 290.

¹³²In E. DUSSEL, *EL*, abbiamo elaborato una teoria della prassi di liberazione; in astratto il 'progetto' (*Entwurf*) di liberazione e la 'prassi' di liberazione che include sempre una 'economica' (*Oekonomik*) anche in ciascun livello specifico; concretamente, il 'progetto' di liberazione erotica, pedagogica, politica e la prassi ad esse corrispondenti. L'opera si conclude con una prassi di liberazione dal feticismo. Il 'progetto' di liberazione di una 'comunità della comunicazione e di vita *storicamente possibile*' è transontologico, poichè si colloca al di là dell'orizzonte e dello 'interesse' (nel senso habermasiano) della 'comunità della comunicazione e di vita reale'; qualora fosse necessario, la prassi di liberazione sfiorerebbe tale orizzonte; ciò rappresenta un atto negativo di distruzione, ed uno positivo di costruzione, tipico

della prassi rivoluzionaria. Liberazione non è 'necessariamente' *hic et nunc* rivoluzione. Perché quest'ultima sia possibile (ma solo la *phronesis*, 'sa come, quando, ecc.', 'decidere', richiamandosi, in tal caso, alle esigenze procedurali della '*decision theory*'), a differenza dell'emancipazione, ma analogamente alla *boulesis* aristotelica, bisogna includere integralmente l'interesse emancipatore, insieme a quelli politico-pratici ed etico-economici.

¹³³Testo già citato di *Teoria e prassi*, cit., pp. 228-229.

¹³⁴E. GUEVARA, *Cuba, excepción histórica o vanguardia en la lucha anti-colonialista?*, in *Obras revolucionarias*, México 1974, p. 520.