“EL CAMINANTE”
LA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE DI
ENRIQUE DUSSEL

Tesi di laurea in Storia del Pensiero Politico Contemporaneo

CANDIDATO
Marcella Stermieri

RELATORE
Prof. Sandro Mezzadra

TERZA SESSIONE
ANNO ACCADEMICO 2002/2003
Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar,
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante, no hay camino,
sino estelas en el mar.

*Antonio Machado*
*Proverbios y cantares (1917)*

Y ahora,
ahora es llegada la hora del contracanto.
Nosotros los ferroviarios,
nosotros los estudiantes,
nosotros los mineros,
nosotros los campesinos,
nosotros los pobres de la tierra,
nosotros los pobres de la tierra,
los pobladores del mundo,
los héroes del trabajo cotidiano,
con nuestro amor y con nuestros puños,
enamorados de la esperanza.

*Pedro Mir*
*Controcanto a Walt Withman (1952)*
# INDICE

**INTRODUZIONE** ......................................................................................................................... 9

**CAPITOLO I** ................................................................................................................................. 17

**LA FORMAZIONE DI ENRIQUE DUSSEL** ............................................................... 17

1. **L’ESPERIENZA GIOVANILE (1934-1961)** ................................................................. 19
   1.1. La famiglia Dussel Ambrosini ..................................................................................... 22
   1.2. Gli studi di filosofia a Mendoza ................................................................................. 26
   1.3. Il dottorato di ricerca in Spagna .................................................................................. 30
   1.4. Gli anni in Israele al fianco di Gauthier ................................................................. 33

   2.1. I tre “umanesimi”: le radici culturali dell’uomo medievale............................... 41
   2.2. L’influenza di Leopoldo Zea: l’America Latina nella storia universale ..................... 48

   3.1. ¡Dependencia o liberación! ....................................................................................... 58
   3.2. Dussel e la teoria della dipendenza ......................................................................... 60
   3.3. Un momento di transizione filosofica ..................................................................... 63
   3.4. Lo studio del cattolicesimo popolare e la teologia della liberazione ..................... 69
CAPITOLO II ........................................................................................................... 75
LA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE DI DUSSEL ......................... 75

1. GENESI DEL PROGETTO DI LIBERAZIONE LATINO-AMERICANO (1971-1973) ........................................................................................................... 77

1.1. L’utopia, speranza rivoluzionaria per l’America Latina ........... 79

1.2. Levinas e la fine del sueño ontologico ......................................... 82

1.3. La ricostruzione dell’origine dell’eurocentrismo e l’affermazione di un umanesimo dell’alterità ................................................. 86

1.4. Un metodo etico a fondamento della filosofia di Dussel .......... 90

1.5. Oltre Levinas: l’America Latina come esteriorità negata dalla totalità occidentale ............................................................................... 94

1.6. Il peronismo torna in Argentina ..................................................... 98

2. TEORIA UNIVERSALE PER LA PRASSI DI LIBERAZIONE (1973-1976) ........................................................................................................... 105

2.1. Verso uno prospettiva universale .................................................. 110

2.2. La “pratica” della filosofia della liberazione .............................. 114

2.3. Validità della proposta filosofica di Dussel ............................... 122

2.4. Il governo peronista e la persecuzione politica ......................... 125

CAPITOLO III ........................................................................................................... 129
GLI SVILUPPI FILOSOFICI SUCCESSIVI ............................................. 129

1. L’ESILIO IN MESSICO E LA VÍA LARGA DELLA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE (1975-1989) ................................................................. 131

1.1. ¡No podía dejarme abatir! ......................................................... 133

1.2. La “pratica” economica della filosofía della liberazione ...... 138
1.3. La lettura delle opere di Marx: i Grundrisse e le tre redazioni successive del Capitale ................................................................. 142
1.4. Marx e la filosofia della liberazione ............................................ 145
1.5. Un Marx latino-americano .............................................................. 150
1.6. Classe o popolo? ........................................................................... 154
1.7. Cerutti e la critica di “populismo” ................................................. 159
1.8. Il popolo: il blocco sociale degli oppressi ....................................... 163

2. IL RITORNO ALL’ETICA (1989-) ................................................... 168
2.1. L’etica del discorso e la filosofia della liberazione ......................... 171
2.2. Dalla “modernità” alla “transmodernità” ...................................... 174
2.3. De “Para una ética...” a una “Ética” sin más .................................. 179
2.4. L’etica in un orizzonte mondiale .................................................. 181
2.5. ¡Otro mundo es posible! ................................................................. 187

INTERVISTA A ENRIQUE DUSSEL ....................................................... 191

Un giovane studente latinoamericano nell’Europa del dopo guerra ..... 193
L’America latina si scopre dipendente ................................................. 197
Il Secondo Congresso Nazionale di Filosofia di Cordoba del 1971 ........................ ................................................................. 199
Il Messico: la terra d’esilio ................................................................. 203
“Argentino de nacimiento” .............................................................. 204
L’EZLN e la rivoluzione culturale ..................................................... 207
9 mesi di sciopero all’Università Nazionale Autonoma del Messico .... 210

L’eurocentrismo nei classici della filosofia occidentale ...................... 213
Dai testi classici ai protagonisti del dibattito contemporaneo .......... 220
Tre categorie a confronto: nazione, stato e popolo .......................... 223
Una nuova erotica della liberazione? ................................................. 228

BIBLIOGRAFIA .................................................................................. 233
INTRODUZIONE


Egli sottolinea spesso nei suoi scritti che la riflessione di un filosofo è condizionata dal “mondo della vita quotidiana”: è in questo spirito che è stata ricostruita la sua biografia intellettuale. La filosofia della liberazione è il frutto della maturazione intellettuale di Enrique Dussel in un periodo storico peculiare per l’America Latina. Sorge in un contesto sociale e culturale differente dai centri classici della filosofia del Novecento e di questo porta i segni. Dussel critica l’eurocentrismo della cultura e propone una teoria per la liberazione degli oppressi. Nel dibattito filosofico e teorico-politico attento ai problemi causati dalla globalizzazione rappresenta perciò un contributo critico originale. L’interesse verso questi temi è ciò che mi ha portato ad approfondire nella tesi la proposta filosofica di Dussel.

Grazie alla borsa di studio a me concessa dalla presidenza di Facoltà ho svolto la ricerca per la tesi a Città del Messico, dove dal 1975 risiede il professor Enrique Dussel con la sua famiglia. In Italia, infatti, è reperibile una parte minima della sua vasta produzione filosofica. Una volta giunta a Città del Messico, ho preso contatti con il professore che mi ha invitato a frequentare le sue lezioni di Etica. Questo corso, tenuto alla Uam-Iztapalapa (Universidad Autónoma Metropolitana), si centrava sull’opera, edita nel 1998, Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión, frutto dei suoi recenti studi. Enrique
Dussel mi ha poi indicato le istituzioni che possedevano la totalità delle sue opere e, infatti, il mio periodo di ricerca è trascorso nella biblioteca del Colegio de México e della Unam (Universidad Nacional Autónoma de Mexico). Ho potuto consultare gli articoli nell’archivio personale del professore.

A Città del Messico ho avuto anche l’opportunità di leggere i saggi sul dibattito filosofico di questa regione del mondo e di formarmi una visione più completa della filosofia latino-americana.


La tesi è divisa in tre capitoli: il capitolo centrale (La filosofia della liberazione di Dussel) contiene il momento fondante della sua proposta filosofica; il primo capitolo (La formazione di Enrique Dussel) dà spiegazione delle esperienze giovanili, esistenziali e intellettuali, che lo portarono a formulare la filosofia della liberazione; il terzo capitolo (Gli sviluppi filosofici successivi) è centrato sugli approfondimenti filosofici posteriori.

Il primo capitolo inizia con alcuni brevi riferimenti alla storia dell’Argentina dal 1870 al 1930: era necessario spiegare la provenienza delle famiglie Dussel e Ambrosini. Ho preso, poi, in considerazione l’ambiente storico, politico e culturale in cui si formò il giovane Dussel. Egli cominciò sin dall’adolescenza a militare nell’Azione Cattolica argentina. La rilevanza che la filosofia di Maritain aveva assunto nelle associazioni del laicato cattolico spiega la formazione filosofica all’università. Dussel fu influenzato prima dal neo-tomismo e, poi, dagli...
autori della cosiddetta “filosofia cattolica” (M. Blondel, E. Mounier e C. Tresmontant).

Dopo la laurea, Dussel si recò nel 1957 in Spagna per un dottorato in filosofia all’Università di Madrid. Negli anni “argentini” si era concentrato sullo studio della cultura europea: del suo continente sapeva ben poco. L’arrivo in Spagna portò perciò una consapevolezza nuova; di fronte al “mondo quotidiano” europeo egli si rese conto di provenire da una realtà distinta. Il soggiorno spagnolo permise a Dussel di prendere coscienza anche dell’eterogeneità del suo continente. In Spagna studiavano, infatti, giovani provenienti da tutti i paesi dell’America Latina.

Dussel visse in Medio Oriente un’esperienza personale fondamentale nella sua biografia: prima per pochi mesi, poi per due anni (1959-1961) lavorò come falegname al fianco di Paul Gauthier, un prete operaio francese in una cooperativa palestinesa a Nazareth. Il tema etico della povertà, grazie alla sensibilità del sacerdote francese e per le condizioni di vita in Palestina, assunse per Dussel una rilevanza significativa.


In quel periodo Dussel lesse América en la historia di Zea: secondo quest’autore messicano, l’America Latina era stata esclusa e dimenticata, almeno fino al 1492, dalla storiografia occidentale. Per Dussel divenne necessario, dunque, una volta “scoperta” l’America Latina, prima recuperare la sua storia culturale e poi inserirla nel divenire universale. Egli ricercò, quindi, gli strumenti filosofici per parlare della cultura latino-americana. In questo senso lo aiutò la fenomenologia che, a partire da Husserl, aveva spostato l’interesse filosofico dai “fatti” alle “essenze”. In particolare l’ermeneutica simbolica di Ricoeur si
proponeva di individuare il nucleo etico-mitico – cioè le strutture antropologiche, metafisiche, morali – di ogni cultura.


Nelle scienze sociali la formulazione della teoria della dipendenza, che analizzava la condizione economica dei paesi dell’America Latina, aprì un acceso dibattito fra gli intellettuali. I teorici della dipendenza denunciavano, infatti, la dominazione economica a cui era ancora sottoposta l’America Latina, pur essendo politicamente indipendente.

La rilevanza etica del tema della “povertà” e la consapevolezza della dominazione in corso spinsero Dussel a ricercare gli strumenti filosofici per dare forma ad una teoria che aiutasse la prassi di liberazione dell’America Latina. Iniziò, quindi, a studiare l’opera di Heidegger e, attraverso la metafisica della soggettività, riuscì a criticare l’umanesimo europeo: questo era l’espressione di un uomo che rappresentava il mondo secondo le sue necessità.

In quegli anni sorgeva la teologia della liberazione, lettura latino-americana della missione della Chiesa nel continente. Un secondo dottorato, svolto in Europa al fine di acquisire strumenti storici soddisfacenti per il suo primo progetto filosofico, si era centrato sulla
storia della Chiesa in America Latina. Le sue ricerche sul cattolicesimo popolare lo portarono a partecipare attivamente al rinnovamento.

Il secondo capitolo inizia con il momento fondante la “filosofia della liberazione”. Nel 1971 si riunirono in Congresso a Cordoba un gruppo di filosofi argentini, tra cui lo stesso Dussel. Invece di concentrarsi sui temi filosofici occidentali, analizzarono la possibilità di una filosofia latino-americana: era necessario che la filosofia si ponesse in maniera costruttiva di fronte alla realtà dominata. La “filosofia della liberazione” ben presto si collegò alle altre esperienze filosofiche sorte in America Latina.

Dussel, non voleva solamente criticare l’umanesimo occidentale, espressione della volontà di dominio europea, ma anche dar voce al mondo latino-americano. L’utopia di Bloch come progetto politico concreto e la proposta filosofica della scuola di Francoforte aiutarono la sistemazione della filosofia di Dussel. In particolare l’individuazione da parte di Marcuse del soggetto rivoluzionario non solo nel proletariato, ma anche nei nuovi gruppi esclusi dal sistema capitalistico universalizzatosi, permetteva a Dussel di rendere centrale nella prassi di liberazione il popolo latino-americano.

La metafisica dell’alterità di Levinas gli dette poi gli strumenti filosofici per porsi dalla parte del povero, dell’oppresso latino-americano. L’Altro di Levinas, che nel faccia a faccia mostrava la sua evidente esteriorità all’Io, diveniva con Dussel il popolo latino-americano. Attraverso ciò che stava al di fuori dell’Io, della totalità europea, non era solo possibile criticare il progetto di vita contenuto in essa, ma anche costruire un mondo nuovo nel quale il rispetto e la responsabilità verso l’Altro avrebbero guidato l’azione umana.

Da un livello astratto, proposto da Levinas, Dussel scendeva, dunque, ad un piano concreto, dove l’Altro non era un’esteriorità generica all’Io, ma il popolo latino-americano.
La formulazione di un sistema filosofico che, a partire da una prassi reale di dominazione, aprisse ad un mondo nuovo coinvolse non solo l’ambito politico, ma anche altri momenti da Dussel denominati “pratici”: l’erotico, il pedagogico, l’archeologico. La politica era, però, considerata la condizione condizionante di ogni aspetto pratico.


Nel 1972 il movimento peronista, presente in Argentina sin dagli anni cinquanta, aveva assunto un ruolo fondamentale nella vita politica del paese. Per aumentare il consenso in patria, Perón dall’esilio spagnolo aveva sostenuto la necessità di ostacolare l’imperialismo americano e di dare avvio ad un processo di riforma. La Gioventù Peronista, espressione dello spirito “rivoluzionario” di questo movimento, parlava di liberazione nazionale e sociale del popolo argentino. Perón, nonostante avesse utilizzato argomenti in voga nella sinistra latino-americana, era un uomo conservatore e amante dell’ordine. Infatti, una volta tornato in Argentina, isolò e represse la sinistra peronista.


Il terzo capitolo comincia con l’arrivo di Dussel in Messico: di fronte al “fallimento argentino”, egli rilanciava la validità della sua proposta filosofica continuando a lavorare per essa. La sua filosofia della liberazione, pur pretendendo di avere un valore universale, era, per certi versi, il frutto della militanza argentina degli anni settanta.
Negli anni “argentini” Dussel aveva svalutato la proposta critica di Marx e accusato di dogmatismo le interpretazioni marxiste successive. La filosofia della liberazione aveva, però, bisogno di imparare a leggere la prassi di dominazione economica e Marx era l’unico filosofo realmente critico nei confronti del sistema capitalistico. Per sganciare Marx dalle letture “dogmatiche” del pensiero marxista posteriore, Dussel rilesse l’intera produzione del filosofo tedesco. Ricostruì la formazione delle categorie astratte nelle opere di Marx e il metodo utilizzato. Pur registrando l’inadeguatezza dell’analisi dell’economia capitalistica operata da Marx, valorizzò pienamente la dialettica marxista.

La politica peronista aveva mostrato l’ambiguità dei concetti di popolo e nazione. Attraverso la lettura di Marx, Dussel non solo dichiarava superata la categoria di classe, ma riaffermava la valenza della nozione di popolo. Il popolo era per lui il blocco sociale degli oppressi.

Una volta in Messico, Dussel approfondì la filosofia del linguaggio e, attraverso la metodologia analitica, ricostruì lo statuto ideologico della proposta peronista. L’impronta fenomenologica legata all’uomo e alle sue manifestazioni culturali, che caratterizzava la filosofia di Dussel, aveva bisogno di essere consolidata da un’analisi sistematica che gli permettesse di non cadere in “ideologismi”.

Su invito di Betancourt, filosofo cubano interessato al dialogo interculturale, Dussel accettò alla fine degli anni ‘80 di confrontarsi con Apel: questo filosofo tedesco era riuscito, attraverso la teoria discorsiva, a stabilire i fondamenti della vita comunitaria.

Dussel assunse, dunque, le categorie della filosofia di Apel, ma contestò al filosofo tedesco la mancata trattazione del tema dell’esclusione. Oltre Apel, Dussel incontrò in diverse occasioni Ricoeur, Rorty, Vattimo, Taylor e Habermas. In particolare, la polemica sorta tra moderni e post-moderni e la posizione filosofica di Habermas in questa disputa portarono Dussel, in coincidenza con il cinquecentenario della scoperta
dell’America (1992), ad avanzare una nuova proposta. La modernità che, secondo Dussel, aveva avuto inizio nel 1492, doveva lasciare spazio alla Trans-modernità, razionalità fondata sul rispetto dell’Altro.

Gli studi di questo periodo lo portarono a riscrivere l’etica della liberazione. Nel 1998 Dussel pubblicò, infatti, l’opera Ética de la liberación en la edad de la Globalización y Exclusión, nella quale distinse tra i principi positivi dell’etica e i fondamenti di una etica critica. Il terzo capitolo si conclude, dunque, con la politica della liberazione, opera alla quale Dussel sta ancora lavorando. La politica è sempre stata, per il nostro, il livello pratico in cui prende forma l’etica della liberazione.
CAPITOLO I
LA FORMAZIONE DI ENRIQUE DUSSEL

«Al cambiar el “lugar” cambia el contexto y como la filosofía para mi es pensar una realidad concreta (aunque deba elevarse hasta sus últimos fundamentos o supuestos), al cambiar el lugar geográfico-político, histórico-social, cambia necesariamente la temática filosófica y se desarrolla (con continuidad) en alguno de sus posibles aspectos». E. Dussel
1. L’ESPERIENZA GIOVANILE (1934-1961)

Prima d’iniziare a raccontare la biografia intellettuale di Enrique Dussel, sono necessarie alcune riflessioni sulla storia dell’Argentina dalla fine dell’Ottocentro fino al 1930.

Dal 1880 cominciò un cospicuo flusso migratorio d’ europei (italiani, spagnoli, francesi) che fecero in breve tempo dell’Argentina una nuova Babele, modificandone radicalmente la società. Il rapido sviluppo del paese inniago negli anni ‘50 dell’Ottocentro e l’indiscriminata politica sull’emigrazione portata avanti dal governo, per far fronte al bisogno di mano d’opera, fecero dell’Argentina una meta privilegiata per molti europei in cerca di fortuna. La società si dimostrò, almeno fino alla fine del XX secolo, in grado d’integrare quel variegato mondo umano che sbarcava al porto di Buenos Aires, dando diverse opportunità ai nuovi arrivati.

Nel 1880, nell’epoca dell’imperialismo, la Gran Bretagna consolidò il legame commerciale che già dal 1850 aveva stretto con l’Argentina, permettendole una rapida crescita economica. L’abbondanza nel paese di materie prime rappresentò la base dell’economia argentina che, grazie all’esportazione di prodotti agricoli e zootecnici, accumulò incredibili fortune e diede lavoro alla mano d’opera immigrata. L’Inghilterra, oltre ad importare materie prime, investì capitali nella costruzione della rete ferroviaria.

In questo periodo in Argentina nacquero i sindacati (anarchici e socialisti, d’origine europea), il partito socialista (1896) e, negli anni venti, anche

quello comunista. Fra gli immigrati arrivavano anche militanti politici e sindacalisti in fuga dalle politiche conservatrici dei loro paesi.

L’Argentina usciva da un’endemica guerra civile, frutto della lotta fra i diversi caudillos locali. Per sostenere questo rapido sviluppo economico, aveva bisogno di maggiore stabilità istituzionale. In questo spirito nacque, all’inizio del secolo, appoggiata dalle nuove classi professionali (medici, avvocati, commercianti, imprenditori), l’Ucr (Unión Cívica Radical), ossia il partito radicale, che nel suo programma elettorale richiamava al rispetto della Costituzione (1853) e si è sempre distinto come voce propugnante la democrazia in Argentina. Governò dal 1916 al 1930.

La Chiesa, dopo l’indipendenza, aveva perso i canali tradizionali d’influenza legati alle strutture coloniali spagnole. Alla fine del secolo XIX erano presenti già in Argentina le basi di uno stato laico: la Costituzione del 1853 prevedeva la secolarizzazione della vita pubblica. Le elite politiche, che conducevano la modernizzazione del paese, riflettevano l’adesione al liberalismo e al positivismo. La laicizzazione della vita pubblica erose l’influenza sociale della Chiesa e portò quindi ad un’ostilità crescente della cultura cattolica nei confronti del liberalismo. L’impegno ideologico delle masse operaie, che si mobilitavano nei sindacati, contribuì a rendere marginale il ruolo della Chiesa.

La situazione economica e politica rimase stabile fino allo scoppio della prima guerra mondiale. Lo scontro bellico mise in crisi l’economia argentina: si aggravarono le condizioni del commercio estero e i capitali stranieri (soprattutto inglesi) furono ritirati dal paese. Inflazione e disoccupazione misero fine al sogno argentino. Le tensioni derivate dall’eterogenea immigrazione si acirono a causa della situazione economica.
Dal 1919 al 1923 l’Argentina visse un momento di profondo scontro sociale che portò a lunghi scioperi che provocarono dure repressioni governative (culminate nella *semana tragica* del 1919). Questo debilitò la giovane democrazia.

Con la prima guerra mondiale s’indebolì l’influenza britannica, duramente provata dallo scontro bellico, e, al suo posto, iniziò, negli anni venti, quella statunitense. L’Argentina del Partito Radicale era ostile all’interventismo che gli Stati Uniti avevano inaugurato all’inizio del secolo verso l’America Latina, rinnovando attivamente la dottrina Monroe (1823).

Il sentimento antiamericano caratterizzò anche il movimento della “Riforma Universitaria” che iniziò all’Università di Cordoba nel 1918, per estendersi prima all’intera Argentina e poi al resto dell’America Latina. Questo movimento rivendicò la necessità di una maggiore partecipazione studentesca al governo dell’università, fino ad allora chiusa e oligarchica. Nello stesso tempo si fece portavoce anche dei problemi sociali del paese. Era, infatti, espressione di un momento d’apertura sociale del mondo intellettuale, nutrito di anti-imperialismo e ispirato dal successo della rivoluzione russa. La “Riforma Universitaria” creò una sorta di fratellanza studentesca che perdurò per tutto il Novecento. Le università in America Latina si caratterizzarono per essere la culla di quei movimenti progressisti, anti-imperialisti e rivoluzionari che condizionarono la vita politica del continente. Si convertirono, dunque, in un polo critico non solo dei governi istituzionali, ma anche di tendenze che si andavano formando nella società.

La crisi economica mondiale, iniziata nel 1929, ebbe ripercussioni forti in Argentina: il paese si rendeva definitivamente conto che la ricchezza della nazione non poteva essere basata sulla sola esportazione di materie
prime. Era necessario un altro tipo di sviluppo economico che garantisse maggiore stabilità.

Il governo radicale, non essendo capace di affrontare l’emergenza della crisi, fu sopraffatto dall’intervento dell’esercito, che, di fronte alla caduta del consenso, prese le redini del governo: il 6 settembre del 1930 il generale José Félix Uriburu assunse la presidenza provvisoria del paese. Da questo momento l’esercito entrò a far parte della scena politica del paese.

1.1. La famiglia Dussel Ambrosini

Enrique Dussel nacque il 24 dicembre 1934 a La Paz, un paese di due o tre mila abitanti nella provincia argentina di Mendoza. Così descrive la realtà del suo paese natale:

«La Paz (en la época colonial Colocorto) había sido un próspero pueblo por su producción de trigo en el siglo XVII, pero habiéndose secado el río Mendoza en nuestra región la zona se había transformado en una estepa desértica que dependía del agua que por porosos canales de tierra llegaba desde las lejanas montañas. La sequía en el calor sofocante del verano, con el polvo que levantaba el viento, lo transformaba en un pueblo fantasma».

Trascorse l’infanzia, insieme ai suoi fratelli, nella piccola realtà di paese, dove i ritmi della vita quotidiana erano scanditi dallo scorrere delle stagioni e dalle tradizioni contadine:

«Años felices de una infancia entre caballos, bodegas con olor de vino, campesinos tostados por el sol.»

Il padre, originario di Buenos Aires, aveva studiato medicina all’Università di Cordoba negli anni venti, poco dopo il successo della “Riforma Universitaria”. Era un medico stimato a La Paz poiché aveva sempre messo la sua professione al servizio dell’intera comunità. Di lui Dussel racconta l’impegno costante che lo portava a tutte le ore del giorno e della notte a ricevere pazienti, anche se non lo potevano pagare,

---

e a visitarli a domicilio, anche quando abitavano in posti raggiungibili solo a cavallo:

«Ser hijo de tal persona para mí siempre ha sido un honor y, al mismo tempo, una responsabilidad. Yo creo que la conciencia ética, si alguna tengo, se la debo a mi padre y a mi madre»4.

La famiglia Dussell era emigrata dalla Germania alla fine del XX secolo e il cognome, con il passare delle generazioni in Argentina, aveva perso una “l” finale.

In particolare Enrique Dussel ama ricordare il bisnonno, nel quale riconosce il proprio spirito critico. Johannes Kasper Dussell, originario di Schweinfurt sul Meno, arrivò a Buenos Aires nel 1870, all’epoca in cui la Prussia conservatrice di Bismarck combatteva, contro i francesi di Napoleone III, la guerra che portò all’unificazione tedesca. Il bisnonno, luterano e socialista, era dovuto fuggire perché impegnato nel movimento operaio e, una volta giunto a Buenos Aires, partecipò, come falegname, alla costruzione della Casa del Popolo de América nell’Avenida de Mayo con il gruppo Vorwaerts del Partito Socialista. La famiglia, una volta inserita a Buenos Aires, perdeva l’interesse verso temi di carattere politico-sociale, entrando a far parte della classe media moderata: anche il padre di Dussel, pur svolgendo la sua professione con coscienza etica, era un uomo conservatore e positivista.

La madre, nata a Buenos Aires, apparteneva alla famiglia Ambrosini di agiati commercianti provenienti da Genova e Trieste. Dussel ricorda la madre, pianista e insegnante di francese, come una donna attiva e ottimista. Era cattolica e con un forte senso sociale, per questo sempre impegnata in ciò che riguardava la vita della comunità di La Paz:

«En mi pueblo, mi madre era la responsable de las obras de la iglesia, fundadora del club de tenis, presidenta de la asociación de las madres de la escuela; en todo estaba presente. De ella heredamos, los primeros tres hermanos, su espíritu de compromiso social, político, crítico»5.

Enrique sin dall’infanzia ricevette un’educazione cattolica e insieme alla madre partecipò alle attività della parrocchia del paese.

La famiglia Dussel apparteneva, dunque, alla classe media argentina, sorta e consolidata nel paese grazie allo sviluppo economico di fine secolo. I genitori, emigrati di seconda generazione, erano entrambi nati a Buenos Aires che, in quegli anni, si era andata affermando come centro economico, intellettuale e culturale del paese.

Lo scoppio della seconda guerra mondiale nel 1939 causò un nuovo momento d’instabilità economica e istituzionale in Argentina. Il governo scelse la neutralità, condizione che gli garantiva la possibilità di mantenere aperto il commercio con qualsiasi nazione europea. Nonostante l’invito degli Stati Uniti a mantenere una linea comune nei confronti della guerra, l’Argentina scelse una politica estera autonoma per tutta la durata del conflitto.

Per la famiglia Dussel, la seconda guerra mondiale significò il ritorno alla capitale: nel 1940 il padre, a causa dell’origine tedesca, fu allontanato dalle ferrovie inglesi dove era medico e, quindi, tutta la famiglia si trasferì a Buenos Aires.


La famiglia Dussel si trovava ancora a Buenos Aires quando, nel giugno del 1943, i militari, di fronte al fallimento del governo del Frente Popular, alleanza delle forze progressiste sul modello europeo (Francia e Spagna), assunsero il potere dando inizio ad un governo conservatore e repressivo. Negli anni trenta, per l’influenza del fascismo tedesco e italiano, si era consolidato all’interno dell’esercito un nazionalismo di tipo tradizionale – antiliberale, xenofobo e gerarchico – prima inesistente. Al Frente Popular, profondamente democratico, si era
opposta una sorta di “Fronte Nazionale” nel quale si raggruppavano le forze conservatrici del paese: l’oligarchia, l’esercito e la Chiesa. In particolare la Chiesa argentina, asserragliata su posizioni conservatrici, aveva stretto, dagli anni trenta, una forte alleanza, in prospettiva anti-liberale, con l’esercito.

Con il regime inaugurato nel 1943, gli spazi democratici furono ridotti al minimo: l’opposizione democratica fu emarginata, il partito comunista proscritto e, nel tentativo di ridurre la protesta sociale, furono perseguitati i sindacati socialisti e anarchici.

Gli anni quaranta videro l’ascesa di Juan Domingo Perón⁶, un uomo che segnerà profondamente la storia del paese.

All’interno del governo militare, il colonnello Perón fu vicepresidente e ministro della guerra. Fu però la gestione della Dirección Nacional del Trabajo che gli permise di acquisire un largo consenso, soprattutto nella classe operaia e popolare urbana. Soddisfacendo alcune proposte avanzate dai sindacati (pensioni, vacanze pagate, incidenti sul lavoro) e introducendo i contratti collettivi, riuscì, infatti, a portare maggiore equilibrio nelle relazioni tra operai e padroni.

La classe media argentina, emarginata dal regime, non apprezzò la deriva autoritaria che aveva assunto il governo militare e neanche le politiche populiste di Perón. L’esercito, sotto la pressione dell’opinione pubblica, tentò di emarginare il colonnello, ma il consenso di cui godeva gli permise nel 1946 di essere eletto presidente della repubblica. Insieme alla moglie Eva Perón, cominciò la costruzione del movimento peronista.

La famiglia Dussel, in particolare il padre liberal-conservatore, si schierò contro l’autoritarismo del regime e l’ascesa del colonnello Perón. L’ostilità familiare, nutrita fin dall’inizio, nei confronti del peronismo

---

influenzò non poco la militanza politica di Dussel nel periodo dell’università.

1.2. Gli studi di filosofia a Mendoza

La famiglia si trasferì, nel 1946, a Mendoza, una città di trecento mila abitanti e capoluogo della provincia che prese il suo nome. Il giovane Dussel iniziò a studiare in una scuola tecnica agraria, frequentando anche, per cinque anni fino al 1954, la Scuola di Belle Arti.


Le parole di Dussel raccontano la sua formazione di quegli anni:

“La militancia en la Acción Católica, el andinismo (no el alpinismo) como formación del carácter... En plena adolescencia, a los quince años, una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad para con el Otro. Visitábamos hospitales de niños deficientes mentales; leímos, devorábamos las obras de san Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero integrado al compromiso social, gremial, político”.

Nel 1953 s’iscrisse alla Facoltà di Filosofia dell’Università Nazionale di Cuyo, dove studiò il greco, il latino e la filosofia classica. L’università di

---

8 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 15.
Mendoza, pur contando sull’insegnamento di professori validi, soffriva l’isolamento a cui era costretta la realtà di provincia. Così valutò Dussel gli studi filosofici di Mendoza:
«Mi formación filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo fue francamente tradicional. Universidad seria de provincia, me dio sin embargo los instrumentos necesarios para comenzar un largo camino, que todavía estoy lejos de haber terminado»

Negli anni dell’università Dussel proseguì la militanza all’interno delle organizzazioni del laicato cattolico argentino. Nel 1954 partecipò alla nascita della Democrazia Cristiana argentina: fu fondatore della Fuo (Federación Universitaria del Oeste) e presidente del Cefyl (Centro de estudiantil de Filosofía y Letras).

In quegli anni le organizzazioni cattoliche argentine, si rifacevano alle idee politiche di Jacques Maritain, quelle della “terza via”, di una “Nuova Cristianità” mondiale. Maritain, filosofo neo-tomista francese, richiamava la civiltà moderna, “che si era dimenticata di Dio e aveva idolatrato l’uomo”, all’umanesimo integrale cristiano. Contro l’individualismo borghese (che annullava le istanze comunitarie) e il “collettivismo” socialista (che metteva in pericolo i diritti della persona) l’umanesimo di Maritain sosteneva una visione personalista, comunitaria, pluralista e cristiana della vita sociale.

Dussel, attraverso la militanza cattolica, entrò in contatto con Maritain, un filosofo cattolico che condannò pubblicamente i fascismi europei (Spagna, Italia e Germania), la violenza e il totalitarismo. Il suo era un messaggio profondamente democratico che non sempre piacque alle alte gerarchie della Chiesa, soprattutto argentina.

L’impegno politico di Dussel caratterizzò i suoi interessi filosofici:

---

«…participando en los movimientos me di cuenta que había que fundamentar las cosas y ahí se me despertó mi vocación filosófica. Pero ésta no fue ni culturalista ni esteticista, sino estrictamente política. Elegí la filosofía para clarificarme los motivos de la praxis».

Fu, infatti, alunno di Guido Soaje Ramos, filosofo argentino che, insieme ad altri pensatori latino-americani, s’inseriva nel movimento filosofico neo-tomista. Segui per quattro anni le sue lezioni d’etica, dando ai suoi studi universitari una linea di ricerca precisa.

D’altronde gli studi d’etica furono la spina dorsale della preparazione filosofica di Dussel e l’etica, considerata “filosofia prima”, continua ad essere l’ambito da lui maggiormente approfondito:

«A los 18 años empecé a trabajar con la ética, he sido profesor de ética en Resistencia cuando volví a Argentina, profesor de ética en Mendoza y soy profesor de ética a la UNAM; es decir, siempre he trabajado sobre la ética».

Le sue principali fonti teoriche provenivano, dunque, dai filosofi cattolici che avevano risposto positivamente all’enciclica Aeterni Patris di Leone XIII dell’agosto 1879. In quella enciclica, la Chiesa condannava il modernismo europeo e richiamava il mondo cattolico e, quindi, anche la sua cultura a reagire di fronte “al dilagare del laicismo”. Il neo-tomismo, richiamandosi alla filosofia di San Tommaso, si oppose all’indirizzo positivista e idealista che il pensiero occidentale aveva assunto.

L’argomento della tesi di laurea di Dussel (La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles) sarà l’espressione degli studi di quegli anni: partendo dalla concezione del bene comune di Maritain e in funzione di questo, Dussel analizzava il pensiero greco dalle origini fino ad Aristotele.

Era ancora all’università quando, nel 1954, cominciarono, contro il governo populista di Perón, ripetuti scioperi che coinvolsero anche il mondo accademico. Se la Chiesa inizialmente si era beneficiata del

---

11 Entrevista con Enrique Dussel, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 183
14 E. Dussel, La problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles, Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios, Resistencia-Chaco, 1967.
governo peronista, ora, a conseguenza di alcune politiche governative anti-clericali, dichiarò aperta ostilità al colonnello. Mobilitò, dunque, le sue organizzazioni laiche nell’opposizione al regime e, nel 1954, spinse per la fondazione della Democrazia Cristiana, partito che avrebbe portato i cattolici ad essere rappresentati a livello istituzionale nel paese.

Dussel, democratico mariteniano, era contrario alla deriva autoritaria del governo peronista e partecipò attivamente all’ondata di dissenso. Nello stesso anno, fu incarcerato per pochi giorni insieme ad altri leader studenteschi:

«Era una época de formación acelerada de una personalidad práctica, social, política, intelectual» 15.

Nel 1955 il governo Perón cadde a causa di un colpo militare sostenuto, fra l’altro, dagli studenti. In seguito a questo, il peronismo fu proscritto e Perón esiliato in Spagna. Nonostante l’iniziale persecuzione ed epurazione dall’apparato statale di coloro che lo avevano appoggiato, il peronismo non ha mai smesso d’esistere, condizionando la vita politica argentina fino ad oggi. La base del consenso rimase sempre quella proveniente dalle organizzazioni sindacali e dal mondo operaio.

In varie occasioni, Dussel ha definito la militanza di quell’epoca, soprattutto alla luce degli sviluppi storici e politici successivi, un “peccato di gioventù”.

Dopo cinque anni di studi filosofici, terminò nel 1957 l’università. Ottenne, dopo la laurea, una borsa di studio per Madrid e cominciò così un soggiorno di studi in Europa.

La mentalità coloniale, forte in America Latina, ma soprattutto in Argentina, richiedeva per lo studioso un’esperienza europea. Dussel era uno dei primi della sua facoltà, nel dopoguerra, ad intraprendere il viaggio. Non esistevano contatti con Francia e Germania, era quindi quasi obbligatorio cominciare dalla Spagna.

15 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 15.
Dalle sue stesse parole:

«Con estas experiencias tan fuertes me voy a Europa en búsqueda de la fundamentacion de lo que habíamos hecho. Es decir, no sólo fui a estudiar a Europa, sino a fundamentar toda una experiencia socio – política y política ya militante. En una línea demócrata cristiana pero, de todas maneras, una experiencia»  

1.3. Il dottorato di ricerca in Spagna

La borsa di studio per il dottorato in Spagna era di un anno e Dussel, dunque, partì per il vecchio continente senza sapere che il suo ritorno in Argentina sarebbe avvenuto solo dieci anni dopo.

Lasciava l’Argentina in cerca di un progetto:

«El futuro era absolutamente incierto pero estaba decidido a discernirlo y construirlo con claridad».

Nei suoi studi filosofici classici era arrivato a conoscere meglio l’Europa del suo continente, perché l’America Latina non era oggetto d’interesse filosofico nell’ambito accademico argentino. Inoltre, come argentino, si sentiva europeo. Già nel viaggio in nave per la Spagna cominciava, però, a disegnarsi nella sua coscienza, un orizzonte sconosciuto:

«Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife... todo un descubrimiento instantáneo y sorprendente de América Latina. El Brasil afroamericano, ¡una novedad absoluta!»

La Spagna non era certo un paese all’avanguardia negli studi filosofici, ma al contrario viveva assopita sotto la cappa della repressione franchista. Finita la guerra civile, Franco aveva, infatti, perseguitato violentemente qualunque forma di dissenso ed eliminato qualsiasi organizzazione potenzialmente destabilizzante. Per questa ragione, l’Università Complutense di Madrid, pur essendo la più importante di Spagna, non era superiore a quella di Mendoza: l’unica proposta filosofica tollerata all’interno dell’ambiente accademico era quella della scolastica più tradizionale.

16 Entrevista con Enrique Dussel, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 182.
17 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 16.
18 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 16.
Durante il dottorato, Dussel continuò a coltivare l’interesse per l’etica attraverso le lezioni del professor López Aranguren e partecipò occasionalmente ai corsi di Xavier Zubiri.

A Madrid prese alloggio nel collegio di Guadalupe, nel quale vivevano duecento studenti provenienti dall’America Latina. Il contatto quotidiano con giovani del suo stesso continente fece nascere in lui la consapevolezza di venire da un ambiente culturale peculiare:

«Descubrí a América Latina, paradójicamente en Europa; más exactamente en Madrid cuando en al convivencia con compañeros de todos los países de nuestro continente socio-cultural, en el Colegio Guadalupe, comencé a tener conciencia de la realidad de nuestra Patria Grande. Mi vocación latinoamericanista viene desde aquella época»

La necessità di occuparsi dell’America Latina nacque, dunque, in questo periodo!

Per avere un premio di ricerca del collegio di Guadalupe si trasferì, nel marzo 1958, a Salamanca, dove venne a contatto, nella biblioteca dell’Università, col pensiero di Francisco de Vitoria, Domingo de Soto e Francisco Suárez. Frutto di questi studi fu lo scritto, che avrebbe integrato la tesi del dottorato, su *El bien común en la Escuela Moderna Tomista o la Segunda Escolástica del secolo XVI*. Dunque, affrontando lo studio della concezione del bene comune nella Scuola Moderna Tomista, Dussel si avvicinò a quegli autori del secolo XVI che, di fronte alla violenta politica assimilatrice spagnola, difesero il diritto dei popoli conquistati ad una propria autonomia territoriale e culturale. Si trattava per lui di uno dei primi approcci alla storia dell’America Latina, in particolare della conquista spagnola.

Dussel superò, a giugno dello stesso anno, i cinque corsi che erano richiesti per il primo anno di dottorato. Il progetto per l’estate era di svolgere un campo di lavoro in Germania, ma, una volta in Francia, cambiò meta e si diresse verso Israele:

«Con cien dólares que me envió mi padre para ir a un campo de trabajo en Alemania, partí mochila en hombro en auto-stop hacia París. En Montmartre cambié de rumbo. En vez de Alemania me iría a Israel a buscar en Oriente el origen de America Latina. Durmiendo en el

suelo, pidiendo para comer, de París a Bruselas, de allí a Freiburg, al San Gotardo, Florencia, Bolonia, Roma, Nápoles. Con un pasaje de cuarenta y seis dólares en la borda de un barco turco, navegó de Nápoles a Beirut»

Attraversando il Libano e la Siria (mentre era in corso la guerra sirio-libanese), poi la Giordania, giunse in Israele, tappa ultima del cammino intrapreso. Il viaggio, dalle parole di Dussel, ebbe un forte carattere simbolico poiché rappresentava il ritorno all’origine del cristianesimo.

A Nazaret fece una prima conoscenza di Paul Gauthier, un sacerdote operaio francese che aveva messo la sua vocazione pastorale al servizio della comunità palestinese oppressa. In questo luogo aveva fondato, infatti, una cooperativa di costruzione in cui lavorava insieme ad operai arabi. Dussel fu colpito da quest’uomo e si fermò a lavorare con lui per un mese:

«Un mes de trabajo manual en el shikun (cooperativa) árabe. La violencia de la pobreza, del rudo trabajo manual, del calor del desierto. Experiencias fuertes, definitivas, profundas, místicas, carnal...»

I preti operaio, come Gauthier, iniziarono la loro attività a Parigi nel 1943 col compito di riconquistare alla fede le masse scristianizzate degli operai.

In Francia, pur essendo affievolito lo spirito religioso nelle masse, il cattolicesimo diede prova di grande vitalità: l’umanesimo di Maritain, il personalismo di Emmanuel Mounier ed anche l’operato dei preti operaio sono la testimonianza più viva.

In particolare Gauthier, attraverso l’opera I poveri, Gesù e la Chiesa (1963), introdusse nei lavori conciliari della Chiesa la questione della povertà non come condizione spirituale, ma materiale. Il papa Giovanni
XXIII parlò per la prima volta di “Chiesa dei poveri” grazie al lavoro di Gauthier, iniziato nel 1959: secondo Dussel fu questa la preistoria di quello che sarà la Teologia della liberazione.

1.4. Gli anni in Israele al fianco di Gauthier

Nell’aprile 1959 Dussel presentò la tesi conclusiva del dottorato di Filosofia alla facoltà di Filosofia e Lettere di Madrid, El bien común y su inconsistencia teórica24, tre grossi tomi sul tema del bene comune dai presocratici fino a Kelsen. In questo scritto proseguiva la ricerca della tesi di laurea difendendo l’umanesimo integrale di Maritain dalle critiche di Charles Koninck25, tomista conservatore. La democrazia era vista come valore indispensabile per la convivenza e ciò, nonostante la dittatura e il corporativismo vigenti in Spagna in quell’epoca, non impedì che la sua tesi fosse apprezzata.

La tesi iniziava con Bienaventurados los pobres (beati i poveri).... Il periodo vissuto al fianco di Gauthier aveva lasciato il segno nella sensibilità intellettuale di Dussel.

Terminato il dottorato, ripartì per Israele: voleva proseguire con Gauthier un’esperienza che sentiva importante per la sua formazione. Vi restò per due anni lavorando come falegname nella cooperativa a Nazaret e come pescatore nel kibbutz Ginosar sul lago Tiberiade; di sera, dopo un’intensa e lunga giornata di lavoro, prendeva lezioni d’ebraico.

L’esperienza al fianco di Gauthier diede nuova sostanza ai suoi interessi filosofici:

«La vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un proyecto nuevamente insospechado»26.

---


25 C. de Koninck, De la primauté du bien commun contre les personnalistes, Montréal, 1943.

26 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 17.
Una notte, mentre parlava con lui della storia dell’America Latina, Dussel s’entusiasmò nel narrare le gesta di conquista di Pizzarro che con pochi uomini riuscì a sconfiggere l’Impero inca. Gauthier, guardandolo fisso negli occhi, gli chiese chi erano, secondo lui, in quella situazione i poveri (“quasi un’ossessione” per il religioso francese): Pizzarro o gli indios?

Dalle sue stesse parole:

«A quella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: “¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!”. Era 1959, antes de muchas otras experiencias. Esta era la «experiencia originaria» que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura»

Se la Spagna gli permise di prendere coscienza della peculiarità dell’America Latina, il Medio Oriente catalizzò la sua riflessione sul tema del povero.

Dopo due anni, decise di ritornare in Europa. Sentiva che l’esperienza israeliana lo aveva cambiato a livello intellettuale e umano:

«¿Experiencia histórica, psicológica, intelectual, mística, humana... ? No lo sé. Lo que se es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre desde abajo. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia: definitiva»

Dussel scelse, quindi, di proseguire i suoi studi, che fino a quel momento erano stati d’ispirazione neo-tomista, a Parigi.

---

27 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 17.
28 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 17.
Nel 1961, dopo l’esperienza israeliana e in conseguenza di essa, Dussel si trasferì a Parigi a studiare teologia. Come era accaduto per la filosofia, sentiva di dover dare basi solide alla sua fede cristiana. Iniziò, dunque, studi teologici all’Istituto Cattolico (li concluderà nel 1965):

«Así como elegí filosofía para fundamentar mi praxis política, al llegar a Paris hice una licenciatura completa en Teología como laico para fundamentar mi fe cristiana. Digamos que también fue el afán de ser coherente» 29.

Il Concilio Vaticano II 30, aperto da Papa Giovanni XXIII nel 1962, segnò una svolta decisiva, non solo per il cattolicesimo internazionale, come poi vedremo, ma anche per il pensiero teologico. La teologia cattolica, infatti, aveva lasciato cadere il tradizionale indirizzo apologetico-difensivo (tipico dell’Ottocento e dei primi decenni del Novecento) e aveva aperto il suo campo d’analisi a varie questioni cruciali quali la giustizia sociale, il rapporto tra fede e filosofia, fra fede e scienza, fra fede e politica e, infine, il dialogo fra cattolici e altre confessioni cristiane, fra cattolici e altre religioni, fra cattolici e atei. Il Concilio rappresentò, dunque, un totale ripensamento dell’esistenza cristiana in base alle esigenze del presente.

Questo spirito d’apertura teologica era particolarmente vivo in Francia (anche prima dell’apertura del Concilio) e Dussel ebbe la possibilità di studiare, in quegli anni, una teologia critica e storica. Partecipò, quindi, del clima di rinnovamento della cristianità:

«Ahora bien en ese momento la teología europea estaba sumamente renovada – en la época del Concilio – y yo tuve grandes maestros en Paris….así que yo estudié digamos una teología pos-conciliar» 31.

---

Gli studi teologici, oltre a soddisfare una sua esigenza personale, influenzarono Dussel nella costruzione del primo progetto filosofico latino-americano.


Dussel che già nutriva un interesse esistenziale per il suo continente, dedicò questi anni di studio a Parigi al recupero della cultura latino-americana:

«El punto de partida de nuestras meditaciones es el siguiente: como latinoamericanos –ya que nos ha tocado nacer en este grupo geográfico-cultural de la humanidad presente-debemos comprender, debemos saber situarnos en ese hecho cada vez más próximo y autoevolutivo, que se denomina la Historia Universal»33.

Per fare questo, Dussel aveva bisogno di una metodologia, ossia di fondare filosoficamente la sua ricerca:

«La recuperación de la historia latinoamericana desde la filosofía era mi intento, difícil, largo sinuoso. Frecuentemente perdía el camino. En mis viajes a Alemania, donde permanecería dos anos, seguí el mismo proyecto»34.

Per fondare lo studio filosofico del mondo latino-americano, l’approccio neo-tomista, che Dussel aveva seguito fino a questo momento, era insufficiente.

L’ambiente culturale parigino nulla aveva a che vedere, però, con quello spagnolo:

«Mi primer descubrimiento fue la fenomenología, gracias a la lectura atenta de Merleau-Ponty, de La fenomenología de la percepción, y del Husserl traducido por Ricoeur al francés. Pero, al mismo tiempo, descubrí al personalismo-fenomenológico del mismo Ricoeur. Ahora eran Historia y Verdad y su obra de ese año 1961: La simbólica del mal. Todo esto me permitió comenzar a cambiar mi horizonte categorial. Una transformación difícil, dura, exigente. El proyecto latinoamericano iba tomando forma».

A Parigi alcuni intellettuali avevano assorbito la lezione fenomenologica di Edmund Husserl, sviluppandola criticamente nel loro ambito d’interesse. Husserl sosteneva che la riflessione della coscienza, azione fondante la conoscenza, era un atto intenzionale e volontario e, dunque, dipendente dal “mondo della vita” (in tedesco Lebenswelt) in cui era inserito l’uomo. Rompeva così con il predominio del positivismo in Germania, che sosteneva, invece, la possibilità di una conoscenza “positiva e esatta” del mondo grazie all’“infallibilità” della ragione. Alla scienza dei fatti, Husserl sostituiva una scienza di essenze. In generale, i due conflitti mondiali avevano determinato il crollo dei valori borghesi affermatisi alla fine dell’Ottocento. Nella coscienza europea era venuta meno la fiducia nella ragione, nella scienza, in altri termini nelle sicurezze che il positivismo e l’idealismo avevano contribuito a creare.

Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty e Paul Ricoeur furono i protagonisti della fenomenologia francese, dando ognuno un diverso

---

35 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 18.
contributo allo sviluppo di scienze umanistiche quali l’etica, l’epistemologia e l’ermeneutica.

Seguendo le lezioni di Ricoeur alla Sorbona e grazie alla sua ermeneutica dei simboli, Dussel poté iniziare lo studio d’America Latina:

«Paul Ricoeur, en su línea fenomenológica y personalista me ayudó para ello. La recuperación del mundo mítico en la racionalidad filosófica, en sus cursos en La Sorbonne y gracias a su obra La symbolique du mal me permitía intentar recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la historia del pensar mundial»

La filosofia di Ricoeur si rifaceva alla fenomenologia, ma anche al pensiero di Mounier. Il personalismo, fondato da quest’ultimo, richiamava l’idea unitaria di persona come unica possibilità di uscita dalla crisi del secolo XX e, contro l’individualismo della società moderna, proponeva un modello comunitario di vita.

Il lavoro ermeneutico proposto da Ricoeur rappresentava, infatti, “la via lunga” della riconquista dell’unità della persona attraverso un faticoso studio delle produzioni simboliche dell’uomo.

Nell’ottobre 1961, sulla rivista «Esprit» fondata da Mounier, uscì un articolo di Ricoeur, Civilisation universelle et cultures nationales, nel quale veniva definita la nozione, fondamentale per Dussel, di nucleo etico-mitico.

Secondo Ricoeur, per comprendere il significato di una specifica cultura, era necessario arrivare al nucleo etico-mitico, nel quale si riunivano i suoi valori ultimi e il suo “regno dei fini”. Lo studioso si fermava generalmente ad un livello troppo “razionale” o troppo “riflesso”, analizzando, per esempio, uno scritto di letteratura, un pensiero elaborato o, nel caso della tradizione europea, la filosofia. Quello che il filosofo

---

40 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 85.
41 «El núcleo ético-mítico de una cultura...es el conjunto de valores que residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son criticadas (remises en question) radicalmente por los hombres influyentes y responsables» (P. Ricoeur, Civilisation universelle et cultures nationales, in «Esprit», 1961, p. 447).
doveva ricostruire era, invece, l’insieme delle strutture antropologiche, metafisiche e morali che venivano prima della sua espressione culturale.

La nozione di nucleo etico-mitico rendeva possibile, secondo Dussel, che:

«…toda estructura intencional, sea la más primitiva o la más evolucionada, sea europea, latinoamericana, africana o asiática, puede ser tematizada filosóficamente. No decimos, y este error de lectura es grave, que exista una "filosofía explícita" antes del momento de su constitución griega, sino que existen estructure intencionales que permiten al filósofo desentrañar su orden, su significación…Aun en el tiempo de la filosofía ya constituida, esta, dependerá siempre de la experiencia pre-científica y cotidiana del mismo filósofo. La experiencia pre-filosófica juega entonces el papel de condicionante y después de condicionado por el mismo pensamiento filosófico explícito» 42.

Quest’approccio permetteva a Dussel di individuare e recuperare dal punto di vista filosofico la peculiarità del mondo culturale latino-americano.

A testimonianza dell’importanza che l’elaborazione di Ricoeur ebbe in quegli anni, richiamiamo un episodio nella biografia di Dussel.

Nel 1964 organizzò a Parigi, insieme ad altri studenti latino-americani residenti in Europa, una Semana Latinoamericana, nella quale furono invitati a tenere conferenze vari professori universitari: Paul Ricoeur, Claude Tresmontant, Yves Congar, Josué de Castro, Germán Arcienegas. L’intervento di Ricoeur, sulla necessità di recuperare la singolarità storica d’ogni gruppo umano, fu accolto con entusiasmo dai presenti:

«Estas propuestas fueron tomadas por nosotros muy en serio. Eran un proyecto filosófico-político generacional» 43.

Ricoeur, per il suo impegno con i movimenti studenteschi, era considerato da Dussel non solo un professore universitario, ma un intellettuale organico:

«Ricoeur…fue un ejemplo de intelectual orgánico a los movimientos estudiantiles francés – hasta su abandono del decanato de Nanterre en 1968» 44.

---

42 E. Dussel, El humanismo helénico, Buenos Aires, Eudeba, 1975, p. IX-X.
43 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historicó, in «Anthropos» cit., p. 19.
44 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 85.

Nel 1963 Dussel ottenne una borsa di studio all’Istituto di Storia Europea di Magonza. Fu in Germania, per la precisione a Monaco, che Dussel conobbe Johanna Peters con la quale si sposerà e avrà due figli, Enrique e Susana.


In particolare approfondì i primi decenni della scoperta dell’America. In quegli anni gli spagnoli sottoposero le popolazioni indigene ad un regime di sfruttamento sistematico che portò al loro quasi totale annientamento. Nei documenti Dussel lesse di quei missionari dominicani, in particolare Bartolomé de las Casas, che s’opposero al genocidio degli indios difendendo di fronte agli interessi economici della Corona spagnola, la dignità indigena. Di queste figure ricostruì la vicenda umana nella tesi dottorale, *Les eveques ispano – americans*,

---


L’esperienza israeliana e i suoi studi teologici determinarono la scelta di recuperare la vita di quei religiosi che avevano sentito il loro impegno cristiano a favore dei deboli e degli oppressi. Dussel si faceva, dunque, portatore dello spirito di rinnovamento del cattolicesimo.

Nel 1966 vinse una borsa di studio della Oea (Organización de los Estados Americanos) per studiare con Zea in Messico e contemporaneamente l’Università del nord-est in Argentina gli offrì la cattedra di antropologia. Dussel preferì iniziare la docenza e si trasferì per un semestre a Resistenza, capoluogo della provincia argentina di Chaco: era un ritorno ancora non definitivo in Argentina. In questo periodo poté studiare la storia dell’America Latina prima della conquista, ricostruendo le migrazioni asiatiche in America Latina e la formazione dei maggiori centri culturali in Messico e Perù. Era un primo approccio alla storia dell’Amerindia che andrà completando nel tempo.

Lo studio della teologia, della filosofia e della storia si unirono in questo periodo in un’unica preoccupazione: dare forma all’uomo latino-americano e inserirlo nella storia universale. La “via lunga” di Ricoeur era, dunque, applicata all’America Latina.

2.1. I tre “umanesimi”: le radici culturali dell’uomo medievale

Il primo progetto filosofico di Dussel, chiamato i tre “umanesimi”\textsuperscript{47}, si concretizzò nella stesura di tre opere di carattere filosofico-antropologico, scritte tra il 1961 e il 1968. Per prima egli scrisse l’opera

\begin{footnotesize}
\begin{itemize}
\item \textsuperscript{46} E. Dussel, Les eveques ispano – americans, defenseurs et evangelisateurs de l’indien (1504 – 1620), Weisbaden, Steiner Verlag, 1970.
\item \textsuperscript{47} Si fa riferimento alle opere: El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, Buenos Aires, Eudeba, 1969; El humanismo helénico, Buenos Aires, Eudeba, 1974; El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.
\end{itemize}
\end{footnotesize}

Infine, i tre “umanesimi” erano stati resi possibili dall’immenso patrimonio della biblioteca universitaria della Sorbonne:

«Trabajé de bibliotecario universitario durante dos años – allí me enteré de cuanto libro había en Francia y Europa; un trabajo de “rata de biblioteca” sumamente útil para el proyecto que comenzaba a bosquejarse. Mis tres primeras obras (las dos nombradas y El dualismo en la antropología de la cristianidad, escrito hasta 1968, y publicado en 1974) habrían sido imposible sin la impresionante bibliografía de la que disponía gracias a mi trabajo»48.

Nelle tre opere di cui sopra Dussel ricostruiva l’origine culturale dell’uomo medievale:

«El trabajo que presentamos significa el comienzo de ese prolegómeno. Será necesario, después de haber expuesto las estructuras pre-filosóficas del mundo griego y semita, encarar toda la evolución de las mismas estructuras en el mundo de la cristianidad romano-europea, para desembozar después en la península ibérica. Con ello habremos sólo dado cuenta de la posición histórica del conquistador»49.

Il recupero della cultura latino-americana, dunque, iniziava dall’uomo europeo del secolo XVI. L’uomo latino-americano, come ben ha descritto Octavio Paz nel libro El laberinto de la soledad (1950)50, nasceva dallo incontro-scontro tra il mondo indigeno e quello europeo: era il figlio meticcio di madre indigena, Malinche, e padre spagnolo, Hernán Cortés. La conquista spagnola aveva, infatti, portato il “mundo della vita quotidiana” europeo in America Latina.

L’ipotesi iniziale del suo progetto:

«…que deberá ser demostrada como conclusión de otros trabajos en elaboración, es la siguiente: la cultura llamada occidental, e igualmente la bizantina y rusa, que se universalizan (y formando parte de ella, aunque secundariamente, el mundo

48 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 18.
49 E. Dussel, El humanismo helénico, cit., p. XII.
50 O. Paz, El laberinto de la soledad, Mexico, Fondo di Cultura Económica, 1994, p. 72-98.
hispanoamericano) es el fruto de un proceso histórico cuyo foco conductivo fue el judeo-cristianismo, y cuyo instrumental es preponderantemente inspirado en la civilización greco-romana»\(^{51}\).

Per iniziare a ricostruire la cultura occidentale, Dussel doveva iniziare dagli elementi storici costitutivi di quella realtà, individuati nell’umanesimo ellenico e in quello ebraico. Di questo si occuparono le prime due opere *El humanismo helénico* e *El humanismo semita*. In entrambi i testi Dussel adottò un preciso schema interpretativo:

«…en el horizonte de una familia cultural humana estudiaremos particularmente el pueblo más característico; en la tradición indoeuropea, altamente mezclada con las culturas prearias, hemos estudiado a los griegos; en la tradición semita, al pueblo hebreo»\(^ {52}\).

Dussel, dunque, inseriva lo studio della cultura ellenica e di quella ebraica a partire da due famiglie culturali differenti *como el día y la noche*, l’indoeuropea e la semita.
L’umanesimo ellenico era l’espressione filosofica, secondo Dussel, delle strutture metafisiche, antropologiche ed etiche indoeuropee. Queste postulavano il dualismo anima/corpo, la solitudine contemplativa del saggio, l’etica ascetica, il monismo dell’essere e la negazione della storia attraverso la dottrina dell’eterno ritorno. Il nucleo etico-mitico indoeuropeo, condizione-condizionante la cultura ellenica, aveva come conseguenza una precisa visione della vita sociale per l’uomo greco:

«Hemos podido ver, entonces, la lenta evolución de toda una antropología que funda una ética política... El sabio no alcanza su perfección por medio de la ciudad o por su vida intersubjetiva, sino que – tanto en Platon como en el Aristóteles definitivo – la perfección se alcanza fuera y a pesar de la ciudad, a la cual el sabio se verá obligado ayudar, pero sólo para dar o comunicar el bien alcanzado fuera de ella... La *negatividad del cuerpo*, implicada en este dualismo, *coloca a la vida intersubjetiva* (es decir, el reconocimiento de otros espíritus a través del cuerpo y con ello el descubrimiento de toda la trama cultural), y al bien común, *en un segundo plano*. Con el tiempo, la tradición platónica acentuará este dualismo que alcanzará con el neoplatonismo su más importante expresión»\(^ {53}\).

Si trattava, dunque, dell’inconsistenza del bene comune nel mondo ellenico che Dussel aveva già sostenuto nella tesi di dottorato in Spagna.


\(^{52}\) E. Dussel, *El humanismo semita*, cit., p. 4.

La visione del mondo ebraico era, invece, espressione delle strutture intenzionali semite: in particolare Dussel affermava che l’umanesimo ebraico era la rappresentazione adulta, e anche maggiormente coerente, di questo nucleo etico-mitico. L’antropologia del popolo d’Israele era fortemente unitaria:

«En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la “carne” (basâr) y el “espíritu” (rûaj), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra néfesh».

La néfesh corrispondeva al principio individuale della vita, all’”io vivente”: la vitalità segreta e personale dell’uomo. L’antropologia ebraica era antropologia della carne nella sua unità.

Nella tradizione ebraica, Yahveh aveva creato il cosmo dal caos ponendosi come origine dell’universo:

«El cosmos, creado por Yahveh a lo largo de un período caótico inicial, se ha ido progresivamente ordenando hasta permitir al hombre habitarlo… dicho cosmos no es eterno, sino que posee un principio…no ha sido inicial y absolutamente creado, sino que va madurando… tanto el mundo como el hombre, siendo criaturas, no poseen por naturaleza (por nacimiento) ninguna con-naturalidad con el Creador. No existe una materia primera con la cual hayan sido hechas las cosas. Solo existen las cosas ya creadas, sensibles, visibles, temporales».

Yahveh, pur essendo la matrice di tutto, era assolutamente trascendente al mondo. Questo, secondo Dussel, permetteva di dichiarare la contingenza dell’uomo e la sua totale libertà di scelta:

«Existe el hombre totalmente como carne, y totalmente como viviente…El hombre hace el mal, pero puede igualmente operar el bien; en ambos casos es responsable…El hombre es constituido “señor” de la creación y libre de alcanzar su dignidad, su integridad ante los ojos del Creador».

Yahveh aveva creato la storia come atto libero, cominciando un dialogo con l’uomo attraverso l’Alleanza:

«El Creador, crea un nuevo comienzo histórico: la Alianza con Abraham…El pueblo ha sido creado por la Alianza, y la historia, con sus acontecimientos singulares, se transforma en el fundamento mismo del existir de cada judío, como participante de un destino nuevo y solidario: una Historia Santa».

55 E. Dussel, El humanismo semita, cit., p. 83.
56 E. Dussel, El humanismo semita, cit., p. 37.
57 E. Dussel, El humanismo semita, cit., p. 88.
L’antropologia ebraica e l’affermazione storica dell’Alleanza avevano, alla stessa maniera dell’umanesimo greco, una precisa conseguenza a livello di vita sociale. Era, infatti, nella solidarietà della comunità d’Israele che l’individuo raggiungeva il compimento della volontà divina. La salvezza riguardava l’intero popolo eletto e l’interpretazione della rivelazione divina era fondamentale per dare forma alla promessa che Yahveh aveva fatto all’origine del patto.

In *El humanismo helenico* e in *El humanismo semita* Dussel aveva ricostruito la visione del mondo greco ed ebraico. Questi saggi, a nostro parere, oltre ad essere influenzati da Ricoeur soprattutto nella metodologia, riflettevano lo spirito della “filosofia cattolica” del primo Novecento: l’umanesimo di Maritain e il personalismo di Mounier.

Subito dopo, con *El dualismo*, Dussel analizzava le condizioni di nascita della cristianità e la sua evoluzione nel mondo greco-romano. In questa analisi storica, riprendendo la lezione di Tresmontant in *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle* (1964), polemizzava con quegli storici della filosofia (von Harnack, Jaeger, Grousset…) che ritenevano il giudeo-cristianesimo come la fusione dell’umanesimo ebraico e di quello ellenico. La tesi di quest’opera era:

«La prima parte de nuestra tesis significa que la comprensión cristiana del hombre se produjo como la expansión universalista, sin discontinuidad, de la tradición hebrea. Esta posición se opone a la de aquellos que piensan que fue el fruto de un sincretismo entre lo hebreo y lo helénico-romano».

L’antropologia della cristianità si formò storicamente nelle comunità giudee-cristiane primitive di Antiochia, di Alessandria e della Palestina. L’idea che fece da spartiacque tra il cristianesimo e il giudaismo fu

---

quella dell’incarnazione: fu Giovanni che, nel suo Vangelo, utilizzò la celebre espressione “Il verbo si fece carne”. Dalle parole di Dussel:

«Esta frase de Juan en su Evangelio, "el Verbo se hizo carne" (Juan 1,14), es el punto de partida y llegada de toda la antropología cristiana... El Dios vivo, en absoluto trascendente, asume la condición humana radicalmente, e instaura un nuevo orden».

Dio, dunque, rivelava se stesso irrompendo nella storia dell’uomo, che era storia della carne, per trasformarla nella storia dello spirito:

«El "hijo del hombre", Jesús de Nazaret, es el hombre celeste el nuevo Adán, el segundo Adán, el hombre espiritual. Este hombre es la imagen de Dios resucitada, más aún, es el que permite a todos los hombres ser partícipes de la semejanza con Dios».

Si trattava di una nuova condizione:

«Existe una bipolaridad entre el hombre terrestre y espiritual; entre el hombre descendiente del pecado de Adán y el hombre resucitado como imagen de Dios».

Secondo Dussel, nonostante la nuova età introdotta da Dio attraverso Cristo, la visione dell’uomo e della vita in comunità ebraica non era messa in discussione. Nel Nuovo Testamento, espressione dell’umanesimo della cristianità delle origini:

«...no se piensa en la inmortalidad del "alma" (alma que no tiene sentido para el pensamiento cristiano primitivo) sino en la resurrección del hombre. De la inmortalidad, o mejor de la supervivencia de algo del hombre después de la muerte, se dice poco y nada».

Il cristianesimo prese forma, dunque, dall’antropologia unitaria ebraica, ma s’inserì in un mondo ellenico. Le influenze elleniche si manifestarono inizialmente nell’utilizzo del vocabolario greco:

«La lengua griega había sido adoptada por el Nuevo Testamento, pero no el modo de pensar de la ontología griega; no el modo de demostrar, distinguir, exponer, considerar al hombre».

Se il Nuovo Testamento si limitò a “parlare” la lingua greca, il pensiero cristiano successivo, a partire dagli apologisti, cominciò ad usare anche le strutture logiche della filosofia ellenica. Il nucleo originario, contenuto nel Nuovo Testamento, doveva, infatti, essere difeso di fronte alla cultura d’origine greca:

61 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 45.
62 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 49.
63 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 50.
64 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 51.
65 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 61.
«Dichas "apologías" o defensas del cristianismo iban dirigidas al Emperador, es decir, a la conciencia colectiva de la cultura helénica y romana, y pretendían demostrar a los griegos, con su propio sistema lógico, la racionalidad del cristianismo, su coherencia, destruyendo las impugnaciones que se le hacían»

Attraverso gli apologisti due differenti visioni del mondo, quella giudeo-cristiana e quella greco-romana, si mettevano a confronto:

«Los apologistas vivieron de manera paradigmática la dramática situación de tener que definirse como judeo-cristianos ante los helénicos... Dentro de una misma civilización, la greco-romana, se enfrentaban por primera vez, de manera abierta y frontal, dos posturas, dos mundos radicalmente diversos: el semítico-cristiano y el indoeuropeo de vertiente helénico-latino»

Se a livello contenutistico la tradizione biblica veniva mantenuta invariata, sul piano concettuale si fece strada lentamente l’utilizzo, da parte dei pensatori cristiani, di categorie elleniche dualiste. La nozione originaria di basar (carne) non veniva più tradotta in greco con sarx (carne), ma con soma (corpo):

«Pero, una vez aceptada la nozione griega del alma, aunque se postulara la unidad del hombre, un cierto dualismo se había hecho definitivamente presente. El dualismo aunque criticado en algunas sus tesis fundamentales, avanza sin embargo en la expresión filosofica de la cristiandad»

Quando gli autori cristiani cominciarono a spiegare l’origine dell’anima, ovvero in quale momento si era unita al corpo, il dualismo entrò definitivamente a far parte dell’espressione filosofica della cristianità.

Secondo Dussel, i pensatori cristiani “caddero” in un dualismo mitigato: la comprensione biblica rimase unitaria, mentre gli strumenti logici furono quelli dualisti della tradizione ellenica.

Dussel individuò nella filosofia di San Tommaso l’unico tentativo di correzione del dualismo antropologico.

Così l’autore stesso illustra la tesi finale dell’opera:

«Nuestra tesis es la siguiente: la comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitiva, sin embargo, originándose la cristiandad, (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo), por helenización de la primitiva experiencia, se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión cayéndose así en un dualismo mitigado»

66 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 62.
67 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 63.
68 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 91.
69 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 17.
La cristianità, per Dussel, era il nucleo culturale (originatosi con la formazione del cristianesimo) che avrebbe caratterizzato l’uomo medievale. Era necessario distinguere, dunque, la cristianità (espressione della civiltà europea) dal cristianesimo (espressione biblica delle comunità cristiane originarie).

I tre “umanesimi”, dunque, permettevano la comprensione, secondo Dussel, di come le strutture intenzionali del mondo ellenico, ebraico e poi cristiano-primitivo si erano fuse, originando l’umanesimo della cristianità.

2.2. L’influenza di Leopoldo Zea: l’America Latina nella storia universale


La storia dell’America Latina si articolava in tre momenti:
«Una *pre-historia* de tipo amerindiana; una *protohistoria* que asume toda la historia europea e hispánica; y la constitución por un *choque* entre estas dos culturas de latinoamerica. Este *choque* entre dos culturas lo seguimos llevando “adentro”»

Nella ricostruzione storica, Dussel, partiva da due radici culturali distinte: quella della tradizione amerindia e quella della tradizione europea. Dalle sue stesse parole:
«Cortés será la expresión del extremo occidente del Occidente y Malinche la del oriente extremo del Extremo Oriente»

Queste venivano spiegate a partire dall’individuazione di tre momenti fondamentali nella storia dell’uomo: lo sviluppo delle prime culture che corrispondeva storicamente alla rivoluzione urbana (situata tra il neolitico e l’età del rame), l’espansione indoeuropea e infine il movimento semita. Come Dussel direttamente spiega:
«...la primera parte se ocupa de la *Pre-historia* o las altas culturas de base; la segunda parte estudia la *Proto-historia* o el nacimiento de la conciencia refleja del progreso histórico que los semitas adquieren ante los pueblos indoeuropeos; la tercera parte se ocupa del desarrollo ulterior de la cultura judeocristiana europea e hispánica; la cuarta y última, analiza la *Historia* latinoamericana propiamente dicha o la constitución y evolución de nuestro grupo socio-cultural desde el siglo XVI»

I contenuti non gli mancavano perché, se il primo progetto filosofico antropologico dei tre “umanesimi” gli aveva dato gli strumenti ermeneutici su ciò che riguardava Europa, Medio Oriente e Asia, gli studi recenti sulla storia della Chiesa in America Latina gli permettevano di cominciare a conoscere le origini del suo continente.

Lo studio della cultura nativa d’America Latina, iniziato con le ricerche del dottorato, si approfondì quando Dussel nel 1966 ritornò in Argentina. La pre-istoria del continente americano cominciò nel 30.000 a.C. in seguito ad una grande immigrazione d’asiatici che attraversarono lo stretto di Bering o navigarono per l’oceano dalle isole polinesiane fino alle coste della California in cerca di nuove terre. Queste popolazioni si

---

72 E. Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, cit., p. 82.
andarono insediando per tutto l’enorme continente, da nord a sud. L’origine culturale d’Amerindia era asiatica.

Secondo Dussel per capire l’America Latina prima della conquista:

«...debe partirse de las organizadas desde el IV milenio a. J. C. en el Nilo y Mesopotamia, para después avanzar hacia Oriente y poder por fin vislumbrar las grandes culturas neolíticas americanas algo después de los comienzos de nuestra Era cristiana. ¡Es allí nuestra pre-histórica!»


Dal punto di vista del nucleo etico-mitico, entrambe le civiltà mostravano strutture intenzionali simili a quelle degli antichi imperi:

«El núcleo mitico-ontológico de todos estos pueblos -de la Mesopotamia al Imperio Inca-, tienen un común denominador. Se trata de culturas altamente sincréticas, donde sus elementos intencionales, religiosos, el comienzo de las sabidurías y ciencias, no alcanzan todavía un orden que les permita objetivar una cosmovisión realmente coherente del mundo. En este sentido tanto el Sumer como el Egipto, la China como los Mayas, Aztecas e Incas, …son todos ellos pueblos pre-históricos»

Per la preistoria d’Amerindia il centro del mondo, visto come sfera di contatto interculturale, non era l’area mediterranea, ma quella pacifica a causa della migrazione asiatica.

Se Amerindia era stata la madre, il padre dell’America Latina fu lo spagnolo che arrivò sulle coste del continente per conquistarla. La

---

protostoria dell’America Latina, secondo Dussel, comprendeva i flussi migratori da est verso ovest di cui parlava la filosofia della storia di Hegel. Dussel, però, non descrisse i popoli orientali inserendoli in un indistinto “mondo culturale orientale”, come fece Hegel, ma differenziò la cultura indoeuropea da quella semita. “Indoeuropeo” e “semita” non avevano, quindi, per lui una connotazione razziale, ma solo esprimevano un’origine culturale e linguistica. Questa differenziazione permise a Dussel di descrivere l’umanesimo dell’uomo medievale.

Gli indoeuropei si spostarono, a partire dal 3000 avanti Cristo, dalle steppe eurasiatiche del Kurgan verso sud-est, occupando una zona che andava dalla Mesopotamia fino all’India. S’inserirono, quindi, nelle civiltà preesistenti, dando un contributo originale alla fondazione dei nuovi imperi: nell’area della Mesopotamia, il Persiano (Medi e Ariani) e poi, nell’area del Mediterraneo, la civiltà greca e l’Impero Romano. Gli indoeuropei erano portatori di un preciso nucleo etico-mitico che Dussel aveva descritto, attraverso l’analisi del mondo greco, in *El Humanismo Helénico* (1975).

Le popolazioni semitiche, che si originarono nel deserto arabo, si mossero da sud a nord, fino a scontrarsi con i regni indoeuropei. Prima arrivarono gli accadici, poi i babilonesi, gli assiri, i fenici, i cananei, gli ebrei e infine gli arabi. Queste popolazioni mostravano un nucleo etico distinto da quello indoeuropeo, descritto nel *Humanismo Semita* (1969).

Se la cultura mediterranea aveva subito una prima influenza indoeuropea (attraverso la civiltà ellenica e poi romana), la cultura semita, a partire dal I secolo dopo Cristo, acquistò, con il giudeo-cristianesimo, un ruolo decisivo nella storia universale, inserendosi a sua volta negli imperi indoeuropei preesistenti. Era questa la situazione descritta alla conclusione dell’opera *El dualismo* (1974).
Secondo Dussel, la “costituzione” dell’America Latina avvenne dall’incontro-scontro tra l’Amerindia indigena e l’Europa medievale.

Dalle parole di Dussel:

«Pero al mismo tiempo, la proto-historia (que es la Europa occidental en último término, y en especial España) viene aquí a conjugarse en formas culturales mestizas (de la cual el “mestizaje” racial es sólo un símbolo), haciendo de la historia latinoamericana algo absolutamente único -para nuestro bien y nuestra desolación, ya que nosotros sólo podremos dar cuenta de nosotros mismos, porque nadie podrá explicarnos sino los que vivimos ese drama singular. Al nivel de la civilización -tal como la hemos definido-, vemos el derrumbe de las insuficientes civilizaciones amerindianas, para renacer a modo de injerto, una nueva civilización que no es ya ni el puro mundo hispánico ni europeo. En el nivel del núcleo mítico-ontológico, el mestizaje pareciera nuevamente realizado».

Nonostante la superiorità militare, politica e culturale della Spagna e il tentativo di eliminare la cultura indigena, la cultura europea ne fu profondamente contaminata.

75 E. Dussel, Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal, cit., p. 236.
Dussel ritornò definitivamente in Argentina nel 1967, dopo dieci anni d’assenza. La conoscenza delle vicende argentine negli anni in cui Dussel studiò in Europa sono fondamentali, secondo noi, per la comprensione degli sviluppi successivi del suo pensiero.

Il peronismo della prima metà del Novecento, come il cardenismo in Messico, furono l’espressione di una generale esigenza d’indipendenza (nata dalle ripetute crisi economiche e politiche dovute in buona parte al legame neo-coloniale con il primo mondo), ma anche della ricerca di una “pace e stabilità sociale” richiesta a gran voce dall’opinione pubblica. Perón, rinforzando la retorica anti-imperialista argentina, aveva cercato, sin dal 1946, di creare le condizioni di uno sviluppo autarchico: aveva promosso, quindi, il mercato interno e cercato di raggiungere la piena occupazione. Durante il suo governo vennero nazionalizzate imprese nate da investimenti stranieri.

La politica peronista si caratterizzò per un forte interventismo statale volto a dirigere e regolare l’economia, la politica e la società, a scapito delle istituzioni democratiche e liberali. Lo Stato organizzò sia la mobilitazione delle masse che la vita sindacale, cercando di consolidare il consenso e ridurre lo scontro sociale. In campo lavorativo si propose come mediatore tra il mondo del lavoro salariato e quello padronale. Soprattutto grazie a Eva Perón, diede impulso, se pur in maniera paternalista, alla crescita dello stato assistenziale attraverso opere volte a migliorare la condizione degli strati emarginati e deboli della società.

La fine della seconda guerra mondiale e soprattutto la ripresa economica dei paesi coinvolti nel conflitto segnò la fine di questi esperimenti istituzionali. Nel settembre 1955 cadde, infatti, il governo del colonnello Perón, a seguito della revolución liberadora a cui lo stesso Dussel...

Il peronismo era stato sconfitto, ma sicuramente il suo mito sopravviveva nella società argentina: sui muri di Buenos Aires negli anni successivi comparve uno slogan significativo, *Perón vulve* (Perón ritorna). La figura del colonnello rimaneva, infatti, legata all’unico governo argentino che aveva dato ascolto alla voce degli emarginati e, nello stesso tempo, cercato una indipendenza esterna. Il movimento peronista, soprattutto attraverso la burocrazia sindacale e le masse popolari, ha condizionato e condiziona ancora oggi la politica del paese.

Gli anni cinquanta e metà degli anni sessanta in America Latina si caratterizzarono per l’affermazione di governi detti *desarrollisti* (modernisti), sul modello indicato dalla Cepal76.

La Cepal (*Comisión Económica para América Latina*) nacque nel 1948 per volontà del Consiglio Economico e Sociale delle Nazioni Unite. Essa doveva studiare i problemi del capitalismo “arretrato” (periferico) e le evidenti disuguaglianze tra l’America Latina e il mondo industrializzato. La Cepal dimostrò, da subito, di non attenersi totalmente alla teoria economica classica del commercio internazionale, che, ritornata in auge con gli accordi di Bretton Woods del 1947, avrebbe dovuto guidare la sua analisi e la sua azione. Attraverso l’opera di diversi economisti (in principio Raúl Prebisch e poi Celso Furtado e Aníbal Pinto) approfondì le ragioni dell’hui “arretratezza”, dando vita ad una prima lettura latino-americana dell’economia: un commercio internazionale basato sulla teoria dei costi comparati di Ricardo impediva la crescita delle economie latino-americane. Lo sviluppo dell’America Latina non poteva basarsi,

perciò, solamente sull’esportazione di materie prime e sull’importazione di manufatti dal Primo Mondo.

Per la Cepal era, dunque, necessario, nonostante le indicazioni del neonato Fondo Monetario Internazionale, trovare politiche alternative. “La sostituzione delle importazioni” e “la promozione delle esportazioni” ottenute attraverso la crescita dell’industria avrebbero permesso lo sviluppo dei paesi latino-americani. I paesi ricchi avrebbero dovuto aiutare quelli “arretrati” attraverso adeguati investimenti nei settori chiave dell’economia. L’“arretratezza” del capitalismo periferico era, dunque, vista, in questa fase, come uno stadio economico superabile attraverso lo sviluppo industriale.

In particolare, in Argentina, negli anni ’50, si fece strada la necessità, non solo di modernizzare il paese attraverso riforme strutturali e investimenti stranieri, ma anche di ricostruire la democrazia, frustrata dal decennio peronista. Dopo la revolución liberadora, al potere subentrò il generale Eduardo Leonardi, che, insieme all’opposizione, cercò di guidare la transizione alla democrazia. Nel novembre del 1954 fu sostituito dal generale Pedro Aramburu. A compimento degli accordi presi, nel 1958 furono convocate le elezioni presidenziali. Dal Partito Radicale emerse la figura di Arturo Frondizi che si presentò alle elezioni dopo aver chiesto l’appoggio dei peronisti e dell’esercito e, grazie a questo, fu regolarmente eletto presidente.

Frondizi governò secondo le politiche moderniste della Cepal, rispettando l’anti-imperialismo nazionalista argentino di matrice peronista e aprendo, però, anche alle istanze progressiste, che si erano affermate nell’opinione pubblica dopo il successo della rivoluzione cubana. L’ambiguità fu la causa della sua caduta. L’appoggio dei peronisti venne meno, infatti, quando, nonostante gli accordi, Frondizi aprì il mercato argentino non solo al Fmi (Fondo Monetario Internazionale) e alla Bm (Banca Mondiale), ma anche alle
multinazionali straniere. I militari alleati delle forze conservatrici del paese, dal canto loro, non mostrarono di apprezzare gli ammiccamenti del governo verso la Cuba rivoluzionaria.

Nel marzo 1962, Frondizi rinunciò, dunque, al governo (che avrebbe dovuto guidare fino al 1964) e, a causa dell’opposizione crescente dei militari e dei peronisti, fu mandato in esilio. José María Guido successe a Frondizi fino alle nuove elezioni democratiche del 1963, alle quali fu eletto Arturo Illia.

Bisogna ricordare che, in generale, la rivoluzione cubana cambiò definitivamente, alla fine degli anni cinquanta, la politica in America Latina e anche l’atteggiamento degli Stati Uniti.

Quando nel 1959 Fidel Castro, insieme ai guerriglieri del M-26 di Luglio, entrò vittoriosamente all’Habana abbattendo il regime di Fulgencio Batista, le forze progressiste latino-americane si sentirono incoraggiate dal loro successo. E infatti, negli anni sessanta, da una parte cominciarono a nascere coraggiosi progetti di riforma a livello istituzionale (Cile) e dall’altra si svilupparono movimenti guerriglieri d’ispirazione cubana (Venezuela, Bolivia, Colombia e Perù).

La “minaccia comunista” era diventata realtà nel cortile di casa degli Stati Uniti e l’avvicinamento di Cuba al blocco sovietico la rendeva ancora più preoccupante. Il governo di John Fitzgerald Kennedy nel 1961 dette vita all’Allianza per il Progresso, un progetto che coinvolgeva l’America Latina in una politica detta di “sviluppo e sicurezza”: gli Stati Uniti s’impegnavano non solo a fornire aiuti dal punto di vista economico, ma anche a garantire la democrazia e l’ordine all’interno agli stati.

Il controllo degli Stati Uniti sul continente aumentò negli anni sessanta e prese forma la Dottrina della Sicurezza Nazionale (Nsd). Nel 1963, venne aperta a Panama la Escuela Militar de las Americas: in essa si addestravano le alte cariche degli eserciti nazionali latino-americani ad
affrontare la minaccia comunista all’interno dei rispettivi paesi. L’esercito sarebbe diventato, in poco tempo, il protagonista assoluto nella vita politica di molti paesi. La necessità di controllo si trasformerà presto in violenta repressione non solo nei confronti dei movimenti insurrezionali, ma anche dei governi e partiti, progressisti e democratici, portatori di istanze più moderate.

A metà degli anni sessanta in Argentina la situazione politica e sociale era caotica e da molte parti, se pur con motivazioni differenti, si richiedeva un intervento ordinatore. Pochi ormai credevano nella possibilità della democrazia e ancora meno nel progetto della Cepal: l’economia argentina era ben lontana dal raggiungere lo sviluppo sperato negli anni cinquanta. Nel 1966 le Forze Armate argentine, potendo contare su un largo consenso popolare, rovesciarono il governo costituzionale e consegnarono il potere al generale Juan Carlos Onganía. Il governo di Onganía si mostrò sin dall’inizio autoritario e repressivo. Vennero sciolti il parlamento e anche i partiti politici: in nome della minaccia comunista, si cominciò a perseguire qualsiasi espressione di pensiero critico, di dissidenza o anche solo di differenza. L’università argentina divenne l’obiettivo principale della censura, del controllo e della repressione governativa. Era, infatti, ritenuto un luogo privilegiato dell’infiltrazione sovversiva, in altre parole la culla del comunismo e del disordine sociale. Il 29 luglio del 1966, ad un mese dal golpe militare, la polizia irrompeva in alcune facoltà dell’Università di Buenos Aires picchiando alunni e professori (detta *la noche de los bastones largos*).

E’ nell’Argentina governata dal generale Onganía che Dussel tornò, andando a vivere a Mendoza. Per due anni ancora fu, però, professore di filosofia e storia della cultura all’Università di Resistenza.
3.1. ¡Dependencia o liberación!

Nel 1968 Dussel divenne professore d’etica, cattedra che resse fino al 1975, nella Università Nazionale di Cuyo, dove aveva studiato in gioventù.

Il mondo universitario argentino, in generale latino-americano, vedeva, in quegli anni, la rinascita del sentimento anti-imperialista e l’espansione del pensiero marxista. Dall’inizio degli anni sessanta, non solo la rivoluzione cubana, ma anche la guerra in Vietnam e la rivoluzione culturale cinese, avevano ridato fiducia alla possibilità d’emancipazione del Terzo Mondo.


L’Unione Sovietica, dal canto suo, aveva smesso, soprattutto dopo la primavera di Praga, d’incarnare un modello utopico alternativo. Al suo posto, la Cina sembrava indicare, con la rivoluzione culturale, la possibilità di un comunismo differente. L’immagine di Mao Tse Tung, come quella di Castro, era il simbolo vivente della rinascita marxista. Il mondo progressista argentino riprese, dunque, la lettura del marxismo nelle sue diverse interpretazioni (Sartre, Antonio Gramsci, Lev Trozki e Mao) e, in particolare, la tesi di Nicolaj Lenin sull’imperialismo.

L’università negli anni sessanta fu, quindi, il centro dell’elaborazione critica anti-egemonica. In Argentina, in particolare, l’anti-imperialismo nazionalista e marxista nutri l’antagonismo politico che il mondo accademico stava organizzando nei confronti della dittatura repressiva d’Ongania.
La lotta contro l’autoritarismo e per il “potere dell’immaginazione” accomunava gli studenti americani, francesi e argentini. Dussel, a Mendoza, si trovò ad insegnare etica a studenti spesso estremamente politicizzati:

«La situazione politica desmejoraba a finales de la década del sesenta. Los alumnos exigían a los profesores mayor claridad política. La dictadura del general Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición entre los grupos populares.»

Ai professori universitari spesso gli studenti chiedevano una base teorica che si legasse alla prassi politica latino-americana:

«En mis clases me enfrenté a un dualismo completo: por una parte, explicando a Max Scheler, Merleau - Ponty, a Ricoeur, que eran fenomenólogos europeos; y por otra parte, los alumnos pregustando: ¿y la política como funciona? ¡Yo cierto no lo veía mucho!»

Fu in questo contesto che una parte dei docenti universitari cominciarono a ripensare il ruolo e l’impegno dell’intellettuale latino-americano:

«Desde el gobierno de Onganía (1966) se fue constituyendo una nueva generación; todos sus miembros nacen después de 1930. La dictadura militar permitió templar los espíritus, arriesgar la vida, tener el coraje de elevar una voz crítica; en las calles, en las universidades»

L’opposizione all’interno dell’università arrivò alla sua massima espressione nel maggio 1969 a Cordoba. Un anno dopo il ’68 messicano, gli studenti realizzarono, insieme ai sindacati operai (che si opponevano alle politiche governative volte a salvaguardare gli interessi dei grandi capitali), uno sciopero generale. La massiccia partecipazione alle rivendicazioni anti-autoritarie non si limitò alla sola città di Cordoba.

Onganía rispose con una feroce repressione che portò a uno scontro durissimo tra i manifestanti e le forze dell’ordine. Nel 1970, la parte liberale dell’esercito, desiderosa di trovare una soluzione politica alla crisi sociale, depose il generale. Il movimento studentesco, sorto dal Cordobazo, rimase radicale nelle sue rivendicazioni fino al 1975. Lo slogan di quel periodo era ¡Dependencia o Liberación!: predominava la generale convinzione che la rivoluzione liberatrice era vicina. In questo

---

78 Entrevista con Enrique Dussel, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 185.

3.2. Dussel e la teoria della dipendenza

La scoperta della teoria della dipendenza fu un momento fondamentale nella biografia di Dussel, una vera e propria “conversione” etica definitiva. Dalle sue stesse parole:

«Sin embargo, ya en 1968, mas en 1969, se comenzó a hablar de la doctrina de la dependencia. En reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas comenzábamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969 discutiendo con sociólogos en Buenos Aires vi profundamente criticadas mis opciones básicas. Allí surgió la idea: ¿Porque no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda no habla de “sociología de la liberación”? ¿Cual serian los supuestos de una tal filosofía?»

Al principio degli anni sessanta la teoria desarrollista della Cepal mostrava la sua inefficacia. Lo sviluppo dell’industria non era sufficiente per garantire la crescita e anzi, secondo alcuni studiosi, peggiorava le condizioni economiche dei paesi latino-americani. In questo contesto, nel 1969, il brasiliano Fernando Cardoso e il cileno Enzo Faletto pubblicarono in Messico Dependencia y desarrollo en America Latina (quest’opera già circolava dal 1966).

Era l’inizio della teoria della dipendenza a cui in seguito altri autori contribuirono arricchendola di nuovi contenuti: Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, Andre Gunder Frank… Secondo tutti questi

---

81 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 86.
studiosi, i vigenti rapporti commerciali tra l’America Latina e il mondo industrializzato erano l’espressione attuale dei vincoli di dipendenza creatasi col colonialismo. Dopo la conquista dell’indipendenza da parte delle colonie, non si poteva parlare più di dominazione territoriale, ma di dominio economico (neo-colonialismo). Il colonialismo spagnolo in America Latina era, infatti, finito con le guerre d’indipendenza dell’inizio Ottocento, ma perdurava la dipendenza latino-americana dal Primo Mondo: prima l’Inghilterra e poi gli Stati Uniti avevano imposto una dominazione non più territoriale, ma del capitale.
Sul mondo del lavoro latino-americano, secondo quegli autori, pesava una doppia oppressione: del capitale straniero e anche dell’oligarchia nazionale, che contribuiva a consolidare i legami di dipendenza con le economie del Primo Mondo. Il lavoratore latino-americano era, dunque, “super-sfruttato”.
I teorici della dipendenza dichiararono che non era possibile lo sviluppo economico dell’America Latina nel vigente mercato mondiale. In generale, non vi era un procedere coerente della periferia verso lo sviluppo, ma il permanere di una situazione d’indigenza che, anzi, nel tempo andava sempre più aggravandosi. Il sottosviluppo della periferia era, infatti, funzionale all’accumulazione dei capitali del Primo Mondo.
Alcuni autori (Marini e Dos Santos) legarono la teoria della dipendenza alla teoria marxista dell’imperialismo, arrivando ad affermare che il superamento della situazione di dipendenza era possibile attraverso una rottura rivoluzionaria. Il trionfo della rivoluzione cubana alimentava, in questo senso, le speranze di liberazione per l’America Latina.
La teoria della dipendenza animò il dibattito culturale in tutta l’America Latina. Essa evidenziava come perdurassero, almeno dal punto di vista economico, i legami coloniali e come la periferia fosse ancora sfruttata e alienata per la ricchezza del Primo Mondo. Con quest’interpretazione si apriva una sfida per gli intellettuali di tutte le scienze sociali che
dovevano rendere conto della realtà latino-americana: l’intero “mondo della vita” poteva, infatti, soffrire gli effetti della dominazione.

Nel 1968 Augusto Salazar Bondy, intellettuale peruviano, si chiedeva se era possibile una filosofia latino-americana, domanda che diede il titolo alla sua opera⁸⁴: era impossibile fare filosofia autentica in nazioni dipendenti poiché il loro pensiero era frutto della dominazione a cui erano sottoposte. Anche se Bondy rispondeva negativamente, l’interrogativo apriva, comunque, per la filosofia un orizzonte critico stimolante:

«De todas maneras, el reto que nos lanzara el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy “¿Es posible una filosofía de la liberación?”…Creemos que sí, y pensamos que en su construcción pasaremos lo que falta para el fin del siglo, acompañando a nuestros pueblos en su proceso de liberación, liberación nacional contra el Imperio…no hay demasiado tarde para un pueblo que muestra que no quiere morir, que no quiere desaparecer como tantos otros de la historia mundial»⁸⁵.

Dussel, fino a quel momento, si era limitato a recuperare l’umanesimo latino-americano con l’obiettivo di ridare memoria al popolo del continente. Ora, attraverso la teoria della dipendenza, si rendeva conto che il mondo latino-americano era espressione di un uomo che da sempre era stato dominato non solo dal punto di vista economico, ma anche culturale. La conquista non era solamente il momento in cui il mondo europeo e quello amerindio si erano incontrati-scontrati per dare forma al nucleo etico-mitico latino-americano, ma anche l’occasione fondante di una dominazione storica. Il tema della dipendenza faceva sorgere la necessità di trovare una via d’uscita alternativa alla situazione dell’America Latina. La scoperta di un sistema attraverso cui rompere le catene della schiavitù e dell’oppressione diventava per Dussel e per altri intellettuali un compito fondamentale, un nuovo progetto filosofico. Era ciò che Dussel denominò filosofia della liberazione.

Di fronte alle barbarie commesse, Dussel si schierava al fianco dell’oppresso e del povero. Al fondo di questo progetto c’era, dunque,

---

⁸⁵ E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 90.
una precisa opzione etica. In Europa il tema del povero era stato già presente nella riflessione di Dussel, ora però era situato geopoliticamente: c’era una periferia sfruttata e un centro dominatore.

3.3. Un momento di transizione filosofica

Fino al 1968 Dussel continuò ad impegnarsi per concludere l’opera El Dualismo. Era arrivato a ricostruire l’origine della cultura latino-americana, da un punto di vista antropologico-filosofico, fino alla conquista spagnola:

«“América Latina” es esa totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California al Cabo de Hornos, cuyo mundo se ha ido progresivamente constituyendo a partir del fundamento racial y cultural del hombre pre-hispánico, pero radicalmente desquiciado por el impacto del mundo hispánico del siglo XVI»

Aveva spiegato la nascita dell’uomo latino-americano dall’incontro-scontro tra diversi nuclei etico-mitici, quello greco, ebraico, cristiano e infine indigeno.

El dualismo (1974), opera conclusiva del suo primo progetto filosofico, già rivelava l’influenza dello studio della fenomenologia esistenzialista di Martin Heidegger:

«Por este camino fenomenológico, ya de vuelta en Argentina, la escuela mendocina era muy heideggeriana, muy husserliana; yo tenía los supuestos, yo sabía como tratar los temas y me puse a estudiar muy seriamente a Heidegger. Lo hice en parte por la competencia académica, pero al mismo tiempo fue muy valioso porque me permitía la comprensión del mundo cotidiano. Sin embargo un mundo cotidiano sin contradicciones y sin denominaciones»

Nell’ultimo periodo del soggiorno in Europa, Dussel aveva iniziato a familiarizzare con la fenomenologia tedesca. A Lovanio, infatti, aveva letto i manoscritti d’etica di Husserl nell’Archivio Husserl.

Una volta in Argentina, studiò le opere di Heidegger: Essere e Tempo (1927), Lettera sull’umanesimo (1947) e Introduzione alla metafisica


87 Entrevista con Enrique Dussel, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 185.
Dussel abbandonerà, in seguito, la prospettiva filosofica di Heidegger, ma la terminologia usata nei suoi scritti rimarrà sempre legata al maestro tedesco.

Al principio:

«...todo fue fenomenología: desde Max Scheler, hasta Merleau – Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger. En Argentina la tradición heideggeriano había crecido mucho. Nada de pensamiento latinoamericano. La tarea era lenta, dificil y oscura. El europeismo campeaba en el pensar nacional.»

La teoría della dipendenza e la conseguente scoperta del tema della dominazione misero in crisi la posizione filosofica tenuta fino a quel momento da Dussel.

Le tesi da lui sostenute, come abbiamo visto in precedenza, furono criticate da alcuni studiosi latino-americani della dipendenza. Egli stesso si rese conto che il suo americanismo era troppo “ingenuo e nostalgico” e che il modello ricoeuriano, a cui si era ispirato nella stesura del primo progetto filosofico, non poteva essere utile per spiegare l’asimmetria creatasi con il colonialismo:

«Todo esto pondrá en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de una cultura, pero no tanto para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas)»

Dussel criticò in seguito la sua posizione filosofica precedente al 1969 liquidandola come “culturalista”. La ricostruzione operata da Ricoeur dei simboli e dei miti di una comunità per comprendere la sua totalità culturale gli aveva dato gli strumenti per ricostruire la cultura latino-americana, ma non poteva aiutarlo ad approfondire l’alienazione a cui l’“Io conquisto” europeo aveva ridotto il suo mondo. Il modello ricoeuriano era rivolto ad un solo mondo, l’Europa, e non gli permetteva di svelare il sistema di dominazione creatosi con la modernità.

---


89 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 86.

90 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 21.
Il nuovo progetto filosofico determinato dalla lettura della teoria della dipendenza rendeva necessaria la ricerca di un altro fondamento filosofico. In quel periodo Dussel si confrontava con il pensiero di Heidegger: da lui cercò di trarre una prima lezione filosofica.

Nel 1970 tenne all’università un seminario di storia della filosofia che è all’origine del saggio Para una destrucción de la historia de la ética (1973):

«De hecho, desde enero de 1970 comencé en mis cursos de ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. De esta manera reunía, solo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi preocupación histórica y filosófica se integraba. La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por una Destrucción de la historia de la ética».

Con quest’opera, attraverso la metafisica della soggettività di Heidegger, Dussel passava all’analisi critica della storia dell’umanesimo occidentale.

Alla fine degli anni sessanta, ricorrendo il bicentenario della nascita di Hegel (1770-1970), molti studiosi riprendevano la sua filosofia e anche Dussel ne affrontò la lettura e la comprensione. Così introduce il nuovo impegno:

«En realidad Hegel me había preocupado desde Paris, gracias a Jean Wahl, pero ahora necesitaba mejorar mi instrumental dialéctico. Fue un gran paso adelante y preparaba el camino a otros pasos. De hecho, en 1971 comencé un seminario, que continué después, sobre los post – hegelianos: Kierkegaard, Feuerbach, Marx…..»

Da questi studi nacque l’opera Dialéctica hegeliana (1972), in cui Dussel analizzava il metodo del filosofare moderno, la dialettica, da una prospettiva heideggeriana: la dialettica, partendo dal rifiuto del factum (mondo della vita quotidiano), si chiudeva nel solipsismo della coscienza come unico orizzonte di comprensione della realtà.

Se la teoria della dipendenza aveva permesso a Dussel di prendere coscienza della consistenza alienante dell’“Io conquisto” europeo, Heidegger gli dava la possibilità di criticare l’umanesimo europeo che aveva approfondito in Europa.

91 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 86.
92 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 86.
Secondo Heidegger, la filosofia occidentale, da Anassimandro a Friedrich Nietzsche, si era andata progressivamente dimenticando dell’essere come orizzonte nel quale gli enti si manifestano. La metafisica (così chiamò la forma di pensiero europea, non intendendo dunque denotare, con questo termine, una sezione specialistica della filosofia) aveva perso la memoria della differenza tra essere ed ente e si era rifugiata nella mera soggettività dell’ego cogito. Era la coscienza che dava forma e sostanza agli enti. Questa tendenza aveva trovato la sua forma finale nella filosofia di Nietzsche: la volontà di potenza era la celebrazione della volontà creatrice dell’uomo che rappresentava interamente il mondo circostante.

Analizzando la filosofia occidentale, in chiave heideggeriana, Dussel sosteneva che dai greci all’idealismo si era andata affermando, in maniera sempre più decisiva, una conoscenza della realtà totalmente dipendente dalla sola azione della coscienza. Il metodo della comprensione filosofica partiva, dunque, dall’analisi degli enti a cui, però, l’ego cogito dava un senso e contenuto proprio:

«En la modernidad la dialéctica…comenzará por ser rechazo de la facticidad sensible y vuelta, no ya a un ir hacia lo oculto detrás, como negación y retorno hacia dentro de la inmanencia de la conciencia. Conciencia interpretada como cogito, Bewusstsein o subjetividad de un sujeto auto-puesto. No puede entenderse a Hegel sin antes seguir paso a paso la historia que culmina en él. La culminación es inteligible sólo por la comprensión de las etapas que terminan en dicha cima»

Cartesio, fondatore della filosofia moderna, scartò la conoscenza del factum attraverso i sensi poiché non dava una percezione veritiera della realtà. Nell’affermazione del cogito ergo sum si mostrava un movimento involutivo che dalla realtà negata risaliva alla coscienza.

Secondo Dussel, il dualismo filosofico, che dal mondo ellenico, attraverso la filosofia cristiana, era arrivato sino a Cartesio, aveva influenzato l’intera filosofia moderna.
La metafisica della soggettività culminava, infatti, nell’idealismo hegeliano. Il cammino della conoscenza per Hegel era, infatti, un procedere dialettico verso la coincidenza della coscienza con se stessa. Hegel, pronunciando la celebre frase: “Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale”, proclamò l’identità tra realtà e ragione.

L’uomo europeo, dunque, partiva da se stesso per rappresentare il mondo secondo le sue necessità. Manifestazione ultima di quest’umanesimo era, per Dussel, la volontà di dominio che l’uomo europeo aveva dimostrato nella conquista della periferia:

«La metafisica de la “voluntad de poder” es el fundamento del “hombre moderno europeo final” que se universaliza por el colonialismo y que se impone sobre la naturaleza y los otros hombres por la técnica»

Attraverso Heidegger, Dussel poteva, dunque, legare l’“Io conquisto”, espressione del colonialismo europeo, all’ego cogito, manifestazione filosofica dell’uomo moderno, in un’unica affermazione critica nei confronti dell’umanesimo moderno. Per rompere con questo tipo di logica alienante era necessario fondare un altro livello di comprensione:

«Nuestra tarea de superación del pensar hegeliano deberá apoyarse en los logros de la filosofía actual. Por nuestra parte, debemos dejar de lado el cartesianismo de este último autor abriendo al método un nuevo panorama, en el que sólo indicaremos un camino a recorrer más que el plano de un camino ya recorrido»

Nel 1970 Dussel scrisse i primi due capitoli dell’opera Para una ética de la liberación latinoamericana (1973), nella quale cercava di individuare le strutture portanti sulle quali costruire il suo nuovo progetto filosofico.

La filosofia della liberazione aveva bisogno di un orizzonte di comprensione che permettesse di leggere criticamente la realtà latinoamericana.

Dussel lo chiamò ontologia fondamentale:

«La ontología fundamental, como su nombre lo indica, es una descripción radical que abre explícitamente un horizonte ultimo a partir del cual podrán pensarse todos los entes»

---

94 E. Dussel, Para una de-strucción de la historia de la ética, Mendoza, Ser y Tiempo, 1972, p. 290.
95 E. Dussel, La dialéctica hegeliana, cit., p. 18.
96 E. Dussel, La dialéctica hegeliana, cit., p. 27.
L’ontologia fondamentale era la considerazione primaria dell’“ente” come luogo in cui si costituiva un mondo di significati. Era un approccio che guardava all’uomo nella sua esistenza quotidiana e nella sua “carnalità”. In questo senso l’uomo non era più un soggetto concluso in se stesso, ma si realizzava nel tempo:

«La realización efectiva del hombre no será una pura construcción de su esencia sino una efectuación por el descubrimiento de posibilidades existenciales imprevisibles».

L’uomo, nella sua libertà, sceglieva un cammino di vita che dava forma alla prassi quotidiana. Qualsiasi progetto, ci ricorda Dussel, non era solo il frutto dell’operato umano, ma, in linea con la polemica heideggeriana a Sartre:

«...lo que arroja en el proyecto no es el hombre, sino el mismo ser que destina el hombre a la existencia del ser -ahí».

Il metodo filosofico (o dialettica), che introduceva all’ontologia fondamentale, doveva, dunque, partire dalla “quotidianità”, dalla “comprensione esistenziale” o “apparenza storica” per svelare l’essere. Era un movimento opposto a quello proposto dall’idealismo. Dussel sentiva che l’esistenzialismo di Heidegger era insufficiente per dare forma alla filosofia della liberazione. Era un periodo di transizione, difficile e pieno di incertezze:

«La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana. Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios».

---

97 E. Dussel, Para una de-strucción de la historia de la ética, cit., p. 192.
98 E. Dussel, Para una de-strucción de la historia de la ética, cit., p. 315.
99 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 86.
3.4. Lo studio del cattolicesimo popolare e la teologia della liberazione

Negli anni sessanta, in America Latina, assistiamo al nascere della teologia della liberazione\textsuperscript{100}, interpretazione latino-americana della missione della Chiesa, a cui partecipò, da storico e filosofo, lo stesso Dussel.

L’America Latina era stato il primo continente evangelizzato totalmente dal cattolicesimo: non ci furono altre realtà coloniali che presentarono una tale uniformità religiosa. Il cristianesimo (la riforma protestante arrivò anche in America Latina), quindi, veniva ad essere una struttura fondante l’essere latinoamericano.

Il cattolicesimo arrivò in America Latina attraverso la conquista europea, ma, pur affiancando materialmente la colonizzazione del continente, non si identificò sempre col sistema di dominio spagnolo, impersonato prima dai \textit{conquistadores} e poi dagli \textit{encomenderos} (proprietari terrieri). Fin dal cinquecento, al cattolicesimo controriformista e conservatore della Chiesa istituzionale, si era affiancata un’altra forma di cristianesimo non contrapposto al primo, ma profondamente diverso nella sostanza: era una religione che si faceva carico dei bisogni popolari, soprattutto quelli degli indios espropriati della loro terra e dei neri importati come schiavi dall’Africa. Sorse, dunque, in America Latina una chiesa popolare (delle classi sfruttate, del popolo meticcio, degli schiavi neri…), che, pur suscitando l’ostilità della cristianità dominante, interpretava in maniera originale e creativa il Vangelo. Esempio di questo spirito ecclesiale fu l’opera di alcuni preti cattolici che vissero la loro conversione come impegno al fianco dell’oppresso. Per fare solo qualche nome, troviamo il domenicano Bartolomé de las Casas che, nel cinquecento, si batté in

favore degli indios e contro lo sfruttamento a cui erano sottoposti, ma anche, al tempo dell’indipendenza, il prete Hidalgo che guidò contro il potere coloniale spagnolo il popolo messicano.
Nonostante la Chiesa si appoggiasse sempre alle strutture istituzionali, il cattolicesimo popolare, nel suo impegno antagonista, non smise mai d’esistere, costituendo una parte fondamentale del cristianesimo in America Latina.
Dalla tradizione secolare del cattolicesimo popolare, e soprattutto dal rinnovamento portato dal Concilio Vaticano II, nacque, negli anni sessanta, all’interno del mondo cattolico, l’esigenza di rileggere la missione della Chiesa in America Latina. In questo modo vennero poste le basi di quella che verrà chiamata teologia della liberazione.
Il momento fondante della teologia della liberazione fu nel 1968 l’organizzazione a Medellin della II Conferenza Generale dell’Episcopato Latino-americano, voluta dalla Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano, organismo della Chiesa Cattolica fondato nel 1955 su richiesta dei vescovi dell’America Latina e Caribe). In questa conferenza si riunirono i vescovi del continente con lo scopo di applicare i decreti del Concilio II alla situazione latino-americana. In questa riunione essi stabilirono che la Chiesa doveva farsi responsabile del sotto-sviluppo latino-americano, attraverso l’impegno concreto e la condivisione delle aspirazioni dei popoli del continente, doveva contribuire alla denuncia delle ingiustizie e alla presa di coscienza da parte del popolo della sua condizione d’oppressione, doveva ritornare, nello stile di vita, alla povertà della chiesa originaria.
Anche all’interno delle strutture ecclesiali, la povertà del continente si spostava dal tema dello sviluppo a quello della liberazione da una dipendenza soffocante. Come abbiamo già visto, l’America Latina, in quegli anni, era attraversata da un “fermento rivoluzionario”, nato dalla necessità di porre rimedio alla situazione d’oppressione e sfruttamento,
evidenziata a livello teorico dalla teoria della dipendenza. L’iniziale entusiasmo che contraddistinse la chiusura dei lavori della Conferenza di Medellin, a cui non tutto il clero aderì, si tradusse nel lavoro critico ermeneutico di molti teologi latino-americani e anche nell’impegno nella prassi di liberazione del popolo da parte del mondo episcopale.

I teologi Leonardo Boff, Frei Betto, Jon Sobrino, Gustavo Gutierrez, Segundo Galilea, Ernesto Cardenal\textsuperscript{101}, in particolare, si occuparono di riformulare, in funzione delle nuove necessità affermate a Medellin, le diverse aree tematiche della teologia: la metodologia, la dogmatica, la spiritualità, l’ermeneutica biblica, la storia della chiesa. Molto spesso queste interpretazioni teologiche si scontravano con quelle della Chiesa Romana che non tardò ad esprimere il suo disappunto.

Vi fu, dunque, uno sforzo considerevole di rilettura delle basi fondamentali del cattolicesimo (che non coinvolgeva solamente l’America Latina) e anche un impegno pratico (più o meno radicale) del clero nei confronti del popolo latino-americano. L’azione di alcuni sacerdoti arrivò a legarsi ai movimenti di liberazione nazionale condividendone lo spirito rivoluzionario. Un anticipatore di questo fenomeno fu il parroco colombiano Camilo Torres, che, abbracciando la causa degli oppressi del suo paese, entrò nella guerriglia per poi morire nel 1966 in uno scontro a fuoco con l’esercito. Altro esempio fu la partecipazione di molti sacerdoti cattolici al Fronte Sandinista di Liberazione Nazionale in Nicaragua.

La Chiesa popolare, facendosi portatrice dell’anelito al cambiamento radicale esploso nel continente negli anni sessanta, si scontrò con gli interessi conservatori latino-americani: l’oligarchia nazionale (che vedeva minacciato lo status quo e i suoi interessi basati, spesso, sullo sfruttamento di mano d’opera), le alte gerarchie della Chiesa (da sempre...)

alleate delle elite latino-americane) e, infine, gli Stati Uniti. Molti sacerdoti pagarono con la stessa vita l’opposizione ad un sistema di dominio che si articolava a livello nazionale e internazionale: simbolo della persecuzione in atto fu l’assassinio dell’ecclesiastico Oscar Arnulfo Romero, arcivescovo di San Salvador, durante la celebrazione della messa nel 1980. Romero, pur non abbracciando alcuna idea rivoluzionaria, si era battuto coraggiosamente contro il regime autoritario instaurato nel suo paese.

Era, dunque, un momento importante per chi, come Dussel, si occupava di teologia da lungo tempo. Sin dalla militanza giovanile nell’Azione Cattolica, egli aveva partecipato ai movimenti mariteniani e personalisti. L’impegno politico ispirò la scelta dei suoi studi sia in Argentina che in Europa, dove egli si legò al cattolicesimo “d’avanguardia” francese, impersonato dalla figura dei preti operai e dai teologi del Concilio Vaticano II.

Una parte della teologia europea era ritornata a studiare il cristianesimo, carico di speranze messianiche, delle comunità giudeo-cristiane originarie. La teologia della speranza di Jurgen Moltmann e di Wolfhart Pannenberg e la teologia politica di Johannes Metz recuperava la figura di Gesù come uomo che, di fronte alla povertà e all’emarginazione del suo popolo, arrivò a scontrarsi, fino a trovare la morte, con l’elite israeliana e l’Impero Romano. Molti dei teologi latino-americani (Gutierrez, Assmann, José Porfirio Miranda, Juan Luis Segundo), che si fecero interpreti negli anni sessanta della teologia della liberazione, avevano studiato nelle scuole cattoliche europee nelle quali si leggevano i testi biblici da una prospettiva critica e storica.

---


Todos los teólogos de la liberación –me refiero a los principales– estudiaron en Francia. Esta gente que estudia la teología posconciliar, crítica, histórica, es realmente muy buena. Cuando regresan a América Latina se enfrentan principalmente con compromisos con grupos estudiantiles y de la juventud obrera católica. En este momento es claro que los instrumentos tradicionales ya no es posible encontrar respuestas. Pero esta gente que regresa sabe de teología, sabe pensar teológicamente, y son críticos; de inmediato empieza la construcción de un nuevo discurso teológico que, ahora, se confronta con los problemas de la miseria, la pobreza y la marginalidad en la periferia. Eso no existía en Europa»


CAPITOLO II

LA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE DI DUSSEL

«Filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia». E. Dussel
1. GENESI DEL PROGETTO DI LIBERAZIONE LATINO-AMERICANO (1971-1973)

Alla fine degli anni sessanta, sorse, in Argentina, una nuova generazione di filosofi che, a partire dalla rottura teorica prodotta dalla teoria della dipendenza, cercò di formulare i primi passi di una filosofia politica latino-americana:

«La "filosofía de la liberación" debe mucho a Salazar Bondy, aunque no digo con ello que se debe a su inspiración, ya que la formación filosófica de sus componentes es preponderantemente hegeliana, heideggeriana o fenomenológica, pero puesta en cuestión desde la praxis política argentina: popular, nacional, de liberación».

Nel 1971, in particolare, un gruppo di filosofi argentini s’incontrò nel II Congresso Nazionale di Filosofia, nella città di Cordoba, per porre pubblicamente le basi di una filosofia della liberazione latino-americana: di questo gruppo fecero parte Juan Carlos Scannone, Hugo Assmann, Carlos Cullen, Julio de Zan, Daniel E. Guillot, Antonio E. Kiné, Diego Pro, Agustín T. de la Riega, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Arturo Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Rodolfo Kusch e, infine, lo stesso Enrique Dussel. Per molti osservatori, questa riunione segna la nascita in Argentina del movimento della filosofia della liberazione.

Questi filosofi erano per la maggior parte giovani professori universitari che, nelle diverse università argentine, avevano partecipato all’opposizione al governo d’Ongania. Erano studiosi che avevano imparato a “vivere” la filosofia come impegno politico, non solo nei confronti del mondo accademico, ma anche del proprio paese e, più in generale, dell’America Latina. S’ispiravano a scuole filosofiche differenti (fenomenologia, esistenzialismo, strutturalismo, filosofia

---

105 E. Dussel, Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, cit., p. 56.
analitica...), a volte addirittura contrastanti, ma riuscirono ad elaborare un nucleo teorico comune.

Invece di concentrarsi sui temi filosofici “di moda” in Europa, come era avvenuto nel precedente congresso (Mendoza, 1949), nella riunione questi intellettuali cercarono di fondare un nuovo progetto filosofico latino-americano:

«El problema fundamental de ese Congreso no pasó por la división entre la filosofía neo-positivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico como se suponia. Pasó en cambio por la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana»

Inizialmente essi si confrontarono criticamente con la tradizione filosofica europea. L’analisi della filosofia europea rivelava come la prospettiva di una determinata cultura fosse considerata riflessione filosofica universale. Questi intellettuali denunciarono, dunque, l’eurocentrismo della filosofia occidentale e dichiararono la possibilità di fare filosofia anche in una realtà storica e sociale differente.

La riflessione filosofica, per questi intellettuali, non doveva essere astratta e a-temporale, ma rappresentativa di una peculiare cultura e tradizione. Dalla critica all’eurocentrismo nacque un progetto filosofico desde y para América Latina.

Le riflessioni di questi filosofi furono raccolte nel volume collettivo, pubblicato nel 1973 a Buenos Aires, Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana

Le differenze teoriche all’interno di questo gruppo verranno accentuandosi con il ritorno di Perón, in Argentina, nel 1973. Profonde furono, in seguito, le spaccature e aspre le polemiche, ma questa esperienza segnò, senza dubbio, l’elaborazione teorica di ciascuno di questi filosofi.

A livello filosofico, molti di questi pensatori, tra cui Dussel, avevano recepito l’insegnamento della filosofia critica europea ovvero di quelle correnti filosofiche (esistenzialismo, pensiero negativo della scuola di

107 E. Dussel, Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, cit., p. 52.
Francoforte) che mettevano in discussione la via percorsa dal pensiero europeo. Pensatori come Heidegger, Herbert Marcuse, Ernst Bloch, ma soprattutto Emmanuel Levinas con la sua metafisica dell’alterità, offrivano strumenti concettuali utili per il rinnovamento filosofico latino-americano.

E’ necessario presentare in questa tesi quegli autori europei che permisero a molti filosofi latino-americani di definire il progetto politico di liberazione: Marcuse, Bloch e Levinas. Dalle parole di Dussel:

«Los únicos reales críticos europeos al pensar dominador europeo han sido los auténticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en América Latina, África o Asia»

Attraverso la lettura di questi pensatori, la filosofia di Dussel ebbe la possibilità di superare l’influenza heideggeriana: quel cammino, che fino ad allora gli sembrava insoddisfacente, cominciò a divenire chiaro e strutturato. Dalle sue parole:

«Aquí estuvo el paso hacia la filosofía de la liberación. Me convenzo que en la ontología de Heidegger no seria posible una ética y entonces doy el paso hacia Levinas y Marcuse. La filosofía vuelve a la política»

1.1. L’utopia, speranza rivoluzionaria per l’America Latina

All’inizio degli anni settanta, molti intellettuali latino-americani cercarono nella filosofia critica europea strumenti ermeneutici che rendessero possibile rispondere alla sfida filosofica di Bondy e dessero una base teorica ai movimenti di liberazione della periferia. Dussel, insieme ad altri filosofi latino-americani, si confrontò con i filosofi della Scuola di Francoforte, in particolare Marcuse, e con Bloch, un originale pensatore marxista. Con questi autori, l’utopia politica trovava realtà filosofica:

110 Entrevista con Enrique Dussel, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 186.
«Entroncada con la fenomenologia, y sin contradecir el intento de Levinas, los análisis de la Escuela de Frankfurt – en especial y en primer lugar Marcuse pero después Habermas, Adorno, Horkheimer – y de Ernst Bloch nos permitían ir realizando los primeros pasos de una filosofía política latino-americana que tomaba muy en serio la ruptura teórica que la doctrina de la dependencia había producido inicialmente en las ciencias sociales. Como puede verse el marxismo influía cada vez más pero de manera lateral»

La scuola di Francoforte\textsuperscript{112}, rifacendosi agli studi di Hegel, Karl Marx e Sigmund Freud, aveva costruito dal punto di vista filosofico un pensiero “critico” e “negativo” nei confronti dell’esistente. Attraverso la “dialettica negativa” smascherava le contraddizioni nascoste della società moderna e dava forma ad una radicale prassi rivoluzionaria.

Di Marcuse, Dussel lesse Ragione e rivoluzione (1941), L’uomo a una dimensione (1964) e Saggio sulla liberazione (1969)\textsuperscript{113}:

«Es que el libro de Marcuse El hombre unidimensional, permite meter la política en la ontología de Heidegger»

Secondo Marcuse, la società moderna non era stata in grado di risolvere i problemi creatisi dallo sviluppo del sistema capitalistico. Per esempio, non riusciva a sciogliere la contraddizione sorta tra la necessità di soddisfare i bisogni di tutta l’umanità e la distribuzione diseguale delle risorse. Il sistema capitalistico negava ad alcuni gruppi l’appagamento delle necessità primarie e stordiva il resto della popolazione esaudendo tutti i suoi bisogni, anche quelli indotti.

Tale situazione portava Marcuse ad individuare il soggetto rivoluzionario non più solamente nei lavoratori salariati, ormai completamente integrati nel sistema, ma in tutti i gruppi emarginati dalla società opulenta. L’utopia liberatrice degli esclusi dal sistema industriale contemporaneo incarnava la critica antagonista verso il presente e il progetto futuro d’emancipazione.

\textsuperscript{111} E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 87-88.
\textsuperscript{114} Entrevista con Enrique Dussel, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 185.
A differenza dei marxisti classici, che continuavano a vedere l’autentica forza rivoluzionaria nel proletariato delle società sviluppate, Marcuse riconobbe che, al suo fianco, potevano esistere altri soggetti potenzialmente rivoluzionari: i “dannati” del terzo mondo (quindi il popolo latino-americano), i movimenti studenteschi e il sottoproletariato del primo mondo. Questi soggetti, ugualmente nati dalle contraddizioni dello stesso sistema capitalista diventato universale, avrebbero dovuto coordinarsi in un unico movimento (il “Grande Rifiuto”).

A Dussel interessava, soprattutto, il Marcuse della fase statunitense, che si era avvicinato ai movimenti studenteschi del ’68 (sia in Europa che negli Stati Uniti) e simpatizzava con i movimenti di liberazione nazionale del Terzo Mondo (in particolare quelli del Vietnam e di Cuba). Marcuse contribuì a rendere centrale, nello sviluppo della filosofia della liberazione, una domanda di carattere etico: era possibile giustificare una rivoluzione come buona, e forse necessaria, non solo in termini politici, ma anche etici? L’opera di Dussel *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) si propone di dare una risposta positiva all’interrogativo di Marcuse. Il passaggio da un sistema ingiusto e immorale ad uno eticamente migliore doveva essere basato su principi teorici solidi.


---

dell’attesa e speranza del messianismo biblico s’integrava con il marxismo.

La filosofia di Bloch era caratterizzata da un’“ontologia del non-ancora”, nella quale l’universo era sostanzialmente un processo incompiuto che tendeva indefinitamente alla compiutezza. “Il non-ancora cosmico” si rifletteva nell’uomo come tensione e attesa verso il futuro. L’utopia e la speranza costituivano la dimensione fondamentale dell’“essere uomo”, impedendo di prendere la realtà data come uno stadio definitivo. Il sogno (inteso come sognare ad occhi aperti) rappresentava l’anticipazione di un futuro desiderato, in opposizione con il sogno (notturno) di Freud, espressione degli istinti repressi.

Bloch e Marcuse fecero dell’utopia un progetto concreto, che poteva essere operante nel presente e nell’orizzonte del possibile. I sogni ad occhi aperti di cui parlava Bloch s’identificavano in Marcuse con quelli del popolo del Terzo Mondo. Dallo sfruttamento secolare, infatti, nascevano speranze di giustizia e di emancipazione che potevano essere articolate in prassi politica di liberazione.

1.2. Levinas e la fine del sueño ontológico

Al principio degli anni settanta, Dussel, insieme ad altri filosofi, scoprì l’opera di Levinas, Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità (1961)\textsuperscript{116}. Fu un momento fondamentale per la creazione filosofica di Dussel perché, attraverso Levinas, ebbe la possibilità di fondare filosoficamente la scelta etica a favore dell’oppresso, del negato dalla storia. La vittima, infatti, doveva liberarsi dal dominio imposto:

«Mi ética ontologica se transformó en Para una ética de la liberación latinoamericana; el transito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc....)...El capítulo 3

se titula La exterioridad metafisica del otro. Es en el aparecer del Otro como exterioridad que en lo dado irrumpe lo realmente nuevo»  

Attraverso la lettura di Heidegger, Dussel aveva definito l’ethos europeo come espressione della “volontà di potenza” di Nietzsche. L’uomo occidentale, dimenticandosi dell’esistenza dell’essere come realtà a sé, aveva rappresentato il mondo attraverso un atto di pura coscienza. Attraverso l’“ontologia fondamentale” Dussel invitava l’uomo contemporaneo a considerare che non tutto il reale procedeva dall’ego cogito. Sul progetto esistenziale non influiva, infatti, solamente il libero impegno dell’uomo, ma anche l’“essere”.

Nonostante Heidegger gli avesse permesso di criticare il progetto di vita europeo non riusciva ad introdurre dal punto di vista filosofico la positiva exteriorità della vittima, del dominato, di colui che soffriva le conseguenze del mondo della vita europeo. La povertà dell’America Latina non era filosoficamente visibile:

«Es que había una ética ontológica, la ética de un sistema dado, que se yo, de los aztecas, del capitalismo, de los griegos. Pero era una ética en la que todos están de acuerdo: si cumple las normas y los valores del sistema. Pero gracias a la teoría de la dependencia las cosas cambian. Aparece el problema de la dominación. Entonces, ya no estamos ante una ética homogénea: la opresión existe y, por lo tanto, el oprimido tiene que asumir su liberación»  

La vittima, secondo Dussel, era, sia critica nei confronti del dominio in atto, ma era anche capace di proporre un mondo di valori differenti sorti dalla sofferenza che lo sfruttamento le aveva imposto. La lettura di Levinas gli dette gli strumenti ermeneutici per contrapporre al progetto di dominazione europeo un’etica fondata sulla positiva exteriorità della vittima. Nelle parole di Dussel, Levinas:

«...me permitió encontrar desde la fenomenología y la ontología heideggeriana la manera de superarlos. La exterioridad del otro, el pobre se encuentra desde siempre mas allá del ser»

117 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 20.
119 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 87.
Visto che la lettura di Levinas rappresenta un passaggio fondamentale nella nascita della filosofia della liberazione, approfondiamo, aprendo una parentesi, il suo contributo originale alla fenomenologia. 

Levinas, nelle sue opere, arrivò a criticare non solo il *cogito ergo sum* cartesiano e l’idealismo tedesco successivo, ma anche la fenomenologia di Heidegger. La coscienza, nella sua pretesa oggettività, non solamente aveva costituito soggettivamente il mondo, ma aveva anche reso l’Altro un oggetto in più della sua rappresentazione. Secondo Levinas, l’unico elemento che aveva senso e che dava senso al reale era la relazione di un uomo con un altro uomo. 

La filosofia aveva, infatti, dimenticato che la posizione personale e quotidiana di un uomo nel mondo era di una persona di fronte al volto dell’Altro. Per Levinas la categoria dell’incontro, del faccia a faccia assumeva, sul piano filosofico, un’importanza radicale. 

Cosi Dussel spiega l’Altro di Levinas:

«El Otro no solamente aparece, sino que es una epifanía, en el sentido que es a través de su rostro que irrumpe lo exterior a la manifestación; es una revelación, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad, mediante su palabra provocante, reveladora»

120 L’Altro non solo “appariva” di fronte all’Io, ma “si rivelava” nella sua diversità mediante il volto “misterioso” e la parola nuova. Il volto dell’Altro non era un “dato” conosciuto e quindi inseribile in un contesto fisico e sociale, ma si imponeva come irriducibile alterità di fronte alla persona. Non era un contenuto afferrabile dalla ragione, ma un “Tu” incontenibile, avente consistenza propria. La relazione con il volto dell’Altro era, secondo Levinas, immediatamente etica poiché veniva incontro alla persona dicendo “Tu non ucciderai”. L’omicidio poteva avvenire, ma non senza il rimorso della coscienza dell’assassino. 

La filosofia moderna, vista da Levinas come ontologia, cioè studio dell’essere in sé, aveva compreso il volto dell’Altro secondo le sue

categorie razionali. L’annullamento dell’irriducibile alterità dell’Altro era, secondo il filosofo lituano, un’azione violenta, un assassinio. Levinas proponeva di superare l’ontologia – vista come puro atto razionale della coscienza – attraverso un’azione etica basata sulla fiducia e amore per l’Altro. Solo attraverso un atto etico, la persona poteva imparare a rispettare l’Altro nella sua esteriorità e sentire un senso di responsabilità nei suoi confronti. La fiducia nel prossimo non aveva alcuna fonte razionale poiché implicava l’esporsi alla volontà dell’Altro senza conoscerla.

Levinas fondava così la meta-fisica dell’alterità, ovvero lo studio di ciò che stava oltre l’essere, facendo dell’etica la filosofia prima. La filosofia di Levinas permise a Dussel di superare Heidegger e uscire dal “sonno ontologico”:

<<El que…. “me despertó del sueño ontologico” (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de E. Levinas Totalidad y Infinito. Ensayo sobre la exterioridad”>>

Secondo Levinas, infatti, Heidegger aveva cercato di distruggere la metafisica idealista percependo l’assenza dell’essere nella coscienza moderna, ma non era riuscito a superare il pericolo di “cosificare” l’Altro. Nella concezione heideggeriana l’Altro era un “essere con me nel mondo” e la rilevanza della persona “pensante” era indiscutibile. Heidegger non riusciva, infatti, a vedere l’Altro come qualcosa di radicalmente distinto dall’Io e fuori dalla sua costruzione del mondo. Si limitava ad una comprensione soggettiva del mondo nel quale l’esteriorità era un momento secondario della percezione dell’Io.

Attraverso la metafisica dell’alterità di Levinas, Dussel riuscì ad individuare nell’America Latina l’Altro negato e impoverito dall’Io europeo. Fondava così l’etica della liberazione latino-americana:

<<Respeta al Otro como Otro, libera al oprimido; respetémonos como otros que todo sistema, liberémonos nosotros los oprimidos, son los principios prácticos, históricos, concretos y sin embargo absolutos de la liberación”>>

121 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 86.
Ad un sistema che negava attraverso la dominazione l’Altro, Dussel opponeva un’etica dell’“amor di giustizia” fonte della liberazione. Prima di arrivare a parlare dell’America Latina come dell’Altro, comunque, Dussel si confrontò di nuovo con la storia della filosofia europea.

1.3. La ricostruzione dell’origine dell’eurocentrismo e l’affermazione di un umanesimo dell’alterità

Dussel, al principio degli anni settanta, ritornò nuovamente all’analisi dell’umanesimo occidentale iniziata con i tre “umanesimi” negli anni sessanta. Grazie alla metafisica dell’alterità, poté ampliare questo studio in maniera critica. Riprendendo la lezione di Levinas, Dussel chiamò il pensiero europeo non più “metafisica della soggettività”, ma “ontologia”: era uno studio dell’essere dove l’esteriorità corporea dell’Altro non era visibile.


Dal titolo del capitolo si rendeva manifesto che, per avvicinarsi ad un progetto filosofico latino-americano era necessario superare la cristianità e l’ontologia, due elementi che nel discorso di Dussel venivano a coincidere.

Era, infatti, nell’umanesimo della cristianità che si fondava secondo Dussel l’ontologia cartesiana. Come abbiamo già visto, era necessario distinguere l’antropologia cristiana originaria dall’umanesimo della cristianità successiva, espressione dell’uomo moderno:

«La primera indica una comprensión del hombre que abre a la exterioridad del pobre, del Otro, de la persona como persona. La segunda, el humanismo de la cristiandad, en cambio es ya una ideología ontificación de la experiencia cristiana en el marco de una cultura: la cristiandad».

La cristianità era divenuta espressione di un dualismo mitigato: la comprensione dei testi biblici era rimasta unitaria, mentre gli strumenti filosofici avevano assorbito le influenze dualiste greche. Il dualismo, secondo Dussel, aveva caratterizzato, a partire dalla cristianità bizantina, il mondo culturale moderno:

«El dualismo entonces fue un momento del humanismo de la cristianidad...El dualismo no toca la esencia del cristianismo sino la esencia de la cristiandad bizantina, latina y el mundo europeo moderno»\(^{124}\).

L’ego cogito di Cartesio era, dunque, l’espressione filosofica moderna dell’ontologia della cristiandà.

La filosofia moderna dualista, secondo Dussel, si era dimenticata che l’uomo, nella sua esistenza quotidiana, era un corpo nel mondo:

«Si el hombre es esencialmente el alma, o el cogito, como propone el dualismo, el cuerpo es desvalorizado, el cuerpo no puede ser el punto de intersección en el mundo y de comunicación con el Otro. El no-al-cuerpo, a la carnalidad humana, es igualmente no-al-Otro»\(^{125}\).

La coscienza, infatti, rappresentando il mondo circostante, non poteva vedere l’Altro come distinto da sé, come realtà a parte. Il volto dell’Altro era compreso all’interno dell’interpretazione razionale dell’ego cogito.

Con Cartesio abbiamo il momento fondante della filosofia moderna e i filosofi che lo seguirono interpretarono la realtà sempre all’interno di un sistema filosofico totalizzante. L’ontologia moderna culminava con la filosofia di Hegel: con questo autore si giungeva definitivamente alla visione di un mondo “disincarnato” e cioè ad una ragione assoluta che, nell’azione del pensare, comprendeva tutta la realtà. La ragione hegeliana, come orizzonte nel quale si rappresentavano gli enti senza esteriorità positiva, era il culmine dell’umanesimo moderno.

Nel saggio Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana (ampliamento dell’opera La dialéctica hegeliana operato grazie a Levinas), Dussel vedeva nella

\(^{124}\) E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 287.

\(^{125}\) E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 286.
filosofía dei post-hegeliani il tentativo di superamento della logica identitaria del loro maestro:

«Feuerbach redescubre el nivel de la sensibilidad que todo dualismo niega, y a través de la sensibilidad muestra que la realidad es sensible y, radicalmente, es un Tú (Du). De esta manera comienza, en el nivel erótico, a superar la ontología idealista que se funda en el dualismo antropológico. A poco, Marx, redescubre que la superación de la ontología exige ir más allá de la mera sensibilización del cuerpo del Otro. Es necesario darle de comer, porque el Otro es realidad corpórea y “tiene hambre”. Paradójicamente recupera un nivel originario de la antropología cristiana: “Tuve hambre y me dieron de comer” (Mateo 25,42). De esta manera se recupera una exterioridad física más allá de la ontología y al servicio del Otro. Por su parte Kierkegaard, muestra que la Razón ontológica se ha divinizado. El pensar ha devenido “dios” en la cristiandad luterana, pero ¿qué es la cristiandad luterana sino el fruto maduro de las cristiandades bizantina y latina? Más allá de la totalización deformante de la cristiandad Kierkegaard muestra la vigencia metafísica (la metafísica llega hasta donde la ontología no puede llegar: llega hasta la realidad del Otro) de la fe, como un aceptar su palabra revelada porque sí, sin más razón que el hecho de que él me lo revela, lo absurdo para la ontología»

Questi filosofi, reagendo alla filosofia hegeliana, erano riusciti, secondo Dussel, ad individuare una certa esteriorità, anche se l’Altro non si evidenziava come altro “più in là dell’essere”:

«Ellos son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano»

Neanche Heidegger, che, comunque, aveva avanzato critiche coraggiose, poté superare l’ontologia dualista. Il suo mondo era chiuso nell’essere e da questa fortezza mai si sarebbe potuto confrontarsi con l’alterità irriducibile dell’Altro. La stessa filosofía heideggeriana fondava il dualismo:

«Por otra parte debemos dejar a Heidegger en el camino, porque su ontología y su mundo es solipsista; y desde el solipsismo ontológico jamás se podrá responder a una persona otra, jamás se podrá revolver la question del cuerpo del Otro como otro. Sin exterioridad metafísica Heidegger no logrará jamás superar la raíz del dualismo, porque es la ontología que en definitiva funda en dualismo»

Era, dunque, necessario entrare in un’altra prospettiva filosofica, radicalmente etica, per rompere totalmente con l’ontologia negatrice europea:

«La superación de la ontología es el comienzo de una metafísica nueva, que debe ser pensada desde la exterioridad del sistema dominador de la Europa moderna»

---

126 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 286.
127 E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación , cit., p. 181.
128 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 287.
129 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 287- 288.
In opposizione alla visione dualista del mondo greco e moderno, Dussel richiamò l’umanesimo semita come fondamento della nuova critica:

«La antropología cristiana debe retornar a su origen para recuperar la unidad perdida, para liberarse de la trampa del dualismo en la que cayera la cristiandad muy tempranamente, en el lejano siglo II de la Era cristiana, en el Imperio romano-helenístico, cuestión de gran interés en América latina, por ser el único continente cultural del Tercer Mundo que fue gestado por una cristiandad, la "Nueva cristiandad de las Indias", al decir de Toribio de Mogrovejo en 1583…. Es necesario desnudarnos de la milenaria tradición de la cristiandad en la que el dualismo reinó casi inuestionablemente. Es necesario volver a las simples descripciones escriturísticas para recuperar la perspectiva originaria»

Per fondare un discorso diverso, bisognava recuperare nella storia dell’umanesimo europeo l’immagine dell’uomo che lo comprendeva nella sua alterità fisica. Dussel, eliminando l’orizzonte dell’essere greco, si ricollegava all’umanesimo ebraico come antropologia della carne, facendone fondamento della meta-fisica dell’alterità. Era necessario ritrovare l’immagine dell’uomo come persona, non nel significato greco di maschera (prósopon), ma in quello dell’Antico Testamento di volto (pním), come volto di fronte all’Io nel faccia a faccia. Dalle parole di Dussel:

«Para los semitas, desde su dura vida del desierto que era atravesado por sus caravanas de camellos de oasis en oasis, el ser es "lo oído", lo novedoso, lo histórico, lo que es procreado desde la libertad. La posición primera es el "cara-a-cara" de un beduino que en la inmensidad del desierto divisa a otro hombre; es necesario saber esperar que la lejanía se haga proximidad para poder preguntar al recién llegado: "¿Quién eres?" Su rostro, curtido por el sol, el viento de arena, las noches frías y la áspera vida del pastor nómade, es la epifanía no de "otro yo", sino del "Otro" hombre sin común semejanza con todo lo vivido por el yo hasta ese instante del cara-a-cara. El hombre semita nace y crece no en la "lógica de la Totalidad" (hombre-naturaleza), sino en la "lógica de la Alteridad" (rostro del hombre ante el rostro del Otro, libre)»

L’Altro, per il semita, avanzava nel mondo come esteriorità carnale e, allo stesso tempo, come “parola provocante”. Un mondo dualista “disincarnato” non poteva ascoltare la domanda di giustizia che veniva dall’Altro e non poteva essere solidale con lui. Al contrario, l’umanesimo semita, proprio a causa della rilevanza irriducibile dell’Altro, era espressione di una logica nella quale la responsabilità verso l’Altro diventava la base costitutiva della comunità. Dussel citò,

130 E. Dussel, El dualismo en la antropología de la cristiandad, cit., p. 259 – 260.

In questa argomentazione egli congiungeva la meta-fisica dell’Altro di Levinas (che era tra l’altro ebreo), il personalismo di Mounier e i suoi studi di teologia post-conciliare europei.

Era un progressivo avvicinarsi alla formulazione della filosofia della liberazione e alla scoperta di un metodo adeguato:

«La critica a la dialéctica hegeliana fue efectuada, como lo hemos visto, por los poshegelianos. La critica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Resumiendo indicativamente el camino seguido por ellos para superarlos desde América Latina. No podíamos contar ni con el pensar preponderante europeo porque nos incluyen como “objeto” o “cosa” en su mundo, no podíamos partir de los que han imitado en América Latina, porque es filosofía inauténtica. Tampoco podíamos partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel. Superando las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del Otro, puede nacer la filosofía latinoamericana»

1.4. Un metodo etico a fondamento della filosofia di Dussel

Il progetto filosofico che Dussel andava delineando aveva, nella sua peculiarità, bisogno di un metodo:

«El Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba me dio conciencia de que esta “filosofía bárbara” tenía sentido, posibilidad, realismo suficiente para pensar lo que nos acontecía. Se trataba de una crítica radical, global, total al sistema, la Totalidad, el ser; pero faltaban los métodos analíticos para dar cuenta de las mediaciones. Las tareas eran urgentes; los instrumentos con los que contábamos no podían suplirse de un día para otro»

Nel testo intitolato *El método analéctico y la filosofía latinoamericana* (che si trova nell’opera *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*) Dussel dice:

«…se trata ahora de dar el paso metodológico»\textsuperscript{134}.

Il metodo a cui Dussel aveva fatto finora riferimento era quello dialettico:

«El método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes…El discurso filosófico parte de la cotidianidad ontica y se dirige dialécticamente y ontologicamente hacia el fundamento. En un segundo lugar de-muestra científicamente los entes como posibilidades existenciales… Dialéctico es un “a través de”»\textsuperscript{135}.

Come abbiamo già detto nel passato capitolo, Dussel indicava la necessità d’iniziare l’analisi filosofica dalla considerazione del “quotidiano”. Nonostante Dussel recuperasse l’importanza di ciò che stava al di fuori della coscienza idealista non riusciva, comunque a dare voce alla realtà negata dalla totalità. Dalle sue parole:

«El pensar dialéctico ontologico podía avanzar en su movimiento hasta el horizonte fundamental del mundo. Desde allí solo quedaba retornar sobre los entes para demostrarlos, en el caso de la ética, como posibilidades existenciales. Ese horizonte, del mundo, mundo en cada caso mío, es una totalidad de sentido»\textsuperscript{136}.

La filosofia della liberazione non poteva, secondo Dussel, utilizzare il metodo filosofico occidentale perché l’orizzonte nel quale si dava il movimento dialettico era l’ontologia: dallo “Stesso” allo “Stesso”. Dalle sue parole:

«Esta totalidad es en cuanto totalidad siempre lo mismo. “Lo Mismo” indica que desde dentro, desde la interioridad, desde la propia identidad proceden los momentos diferenciales»\textsuperscript{137}.

Nel metodo dialettico, secondo Dussel, l’esteriorità non aveva un’esistenza distinta dall’Io. Il non-Io era il momento negativo attraverso cui il *cogito* doveva passare per incontrare la coincidenza con se stesso. La dialettica pensava l’Altro, ma negando la sua esteriorità lo comprendeva nella sua totalità.

\textsuperscript{134} E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, cit., p.181.
\textsuperscript{135} E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación*, cit., p. 187.
Per Dussel, se al di là dell’ontologia c’era la metafisica dell’alterità, allora, oltre il metodo dialettico, ci doveva essere un metodo corrispondente: l’ana-dia-lettica o dialettica positiva.

Il termine ana-dia-lettica derivava dall’unione di tre parole greche: ana- (oltre), -dia- (attraverso) e -logos (parola); indicava un metodo che partiva dalla parola dell’Altro come esteriorità totale all’ontologia.

«El método del que queremos hablar, va más allá, mas arriba, viene desde un nivel más alto que el del mero método dialéctico. De lo que se trata ahora es un método que parte desde el Otro como libre, como un mas allá del sistema de la totalidad; que parte desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve y crea. El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el Otro y para servirle creativamente».

Era, dunque, a partire dal riconoscimento dell’Altro, come Altro al di fuori della totalità che Dussel fondava il metodo appropriato per la filosofia della liberazione. La parola era lo strumento quotidiano che permetteva d’entrare in contatto con l’Altro. Nel formulare domande e nel ricevere risposte, il mondo dell’Altro era rivelato nella sua esteriorità. L’Altro aveva, infatti, una storia distinta dalla nostra e una tradizione peculiare: la sua parola era “simile”, ma non uguale alla nostra. L’accettazione della sua esteriorità e il rispetto della sua persona si fondavano su un atto etico, lo stesso che Dussel pose alla base del metodo ana-dia-lettico:

«Lo propio del método ana-dialéctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso ontico de las ciencias u ontologico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad».

Il faccia a faccia era per Dussel quel momento (detto analettico) antecedente a qualsiasi comprensione del mondo. Prima del movimento dialettico c’era l’incontro tra due persone, la prossimità.

Per Dussel la dialettica non era, dunque, di per sé un metodo sbagliato. A testimonianza di questo, chiamò il metodo ana-dia-lettico anche dialettica positiva. Era necessario che l’Altro non fosse identificato solo

---

138 E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, cit., p. 186.
139 E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, cit., p. 187.
come momento della totalità, ma come qualcosa di distinto, che stava fuori della nostra comprensione:

«“El otro” como “lo otro” di-ferente dentro de la Totalidad de “lo mismo” es parte del mundo, del horizonte trascendental ontologico. “El Otro” como dis-tinto y exterior al horizonte trascendental de lo “Mismo” puede proponer algo nuevo desde su exterioridad real» 140.

Il metodo della dialettica negativa della Scuola di Francoforte negava ciò che era negato nel sistema, ma, secondo Dussel, in quest’azione non usciva dall’ontologia:

«El método dialéctico negativo de un Marcuse, Adorno y aún Bloch, es ingenuo con respecto a la criticidad positiva de la utopía de la exterioridad política de los pueblos periféricos…» 141

La dialettica positiva o ana-dia-lettica, infatti, iniziava dall’affermazione positiva dell’esteriorità dell’Altro:

«El momento analéctico es la afirmación de la exterioridad: no es solo negación de la negación del sistema desde la afirmación de la totalidad. Es superación de la totalidad pero no sólo como actualidad de lo que está en potencia en el sistema. Es superación de la totalidad desde la trascendentalidad interna o la exterioridad, el que nunca ha estado dentro. Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema (no había potencia para ello); es realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora» 142.

L’ana-dia-lettico è un metodo che, permette di uscire dallo “Stesso” e aprire a nuove comprensioni del mondo. Una volta individuato il metodo:

«..lo que pretendemos es justamente una “filosofía bárbara”, una filosofía que surge desde el “no-ser” dominador» 143.

141 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 187.
142 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 188.
143 E. Dussel, América Latina, dependencia y liberación, cit., p. 125.
1.5. Oltre Levinas: l'America Latina come esteriorità negata dalla totalità occidentale

Dussel mostrava che la “comprensione del mondo” di una totalità non poteva considerarsi come assoluta e compiuta. Lo stesso Io non doveva ridursi a un puro atto di coscienza, perdendo di vista la parte corporea della propria esistenza. Fuori dell’Io e della sua comprensione c’era sempre l’Altro nella sua consistenza fisica. La visione esistenziale dell’esteriorità aveva lo stesso valore di quella della totalità.

Dussel partiva dal “quotidiano”: era nel faccia a faccia che l’Io aveva la possibilità di entrare in dialogo con l’Altro e ascoltare il suo punto di vista e le sue critiche. L’argomentazione dell’Altro poteva assumere significato solo se la si reputava allo stesso livello della propria. Solo nel faccia a faccia quotidiano l’Io, riconoscondosi persona di fronte ad un’altra, sentiva la responsabilità che aveva verso di essa.

Nella formazione intellettuale di Dussel l’etica aveva sempre avuto una rilevanza particolare. Grazie a Levinas, il progetto di liberazione poté fondarsi definitivamente sull’etica, definita “filosofia prima” dallo stesso filosofo lituano.

Secondo Dussel, considerare una visione del mondo come realizzata in se stessa, divina, significava negare l’esteriorità. Pensare se stessi come unica esistenza meritevole, significava annullare la presenza fisica dell’Altro. Negare l’Altro era un atto violento.

Pur partendo dalla metafisica dell’alterità, Dussel storicizzò la violenza che implicava la negazione dell’Altro. La teoria della dipendenza portava Dussel a superare lo stesso Levinas:

«Levinas no ha podio trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se trasforma en riqueza!»

---

144 E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, cit., p. 187.
La violenza alienante dell’ontologia prendeva forma con Dussel nella concreta dominazione politica, economica e culturale dell’America Latina. Così Dussel spiegava in che cosa consisteva la dominazione:

«La dominación es el acto por el que se coacci ona al otro a participar en el sistema que lo aliena. Se le obliga a cumplir actos contra su natura, contra su esencia histórica. Es un acto de presión, de fuerza»\textsuperscript{145}.

Il volto dell’Altro, inteso da Dussel come il povero e l’oppresso, rivelava realmente un popolo, prima che una persona singola. L’Altro, protagonista della filosofia della liberazione, era il popolo dominato dell’America Latina:

«El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respeto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes»\textsuperscript{146}.

In quest’ottica, la filosofia di Levinas rimaneva “europea” e “ambigua”: Levinas non aveva mai pensato che l’Altro potesse essere un indio, un asiatico o un africano, non aveva storicizzato in termini “geopolitici” l’esteriorità:

«Levinas habla siempre del Otro como lo “absolutamente otro”. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático»\textsuperscript{147}.

Nel gennaio 1972, a Parigi, Dussel dialogò costruttivamente con Levinas, il quale annoterà, poi:

«He conocido a Dussel que en otra época me citaba a menudo, y que ahora esta más cercano al pensamiento político incluso geopolítico»\textsuperscript{148}.


Dussel unì la critica all’\textit{ego cogito} totalizzante a quella all’\textit{ego conquiro}, che era all’origine dell’essere nel mondo latino-americano e in generale nella periferia. Il sistema di dominazione europeo aveva trovato la sua formulazione più alta nella filosofia.

\textsuperscript{145} E. Dussel, \textit{Filosofía de la liberación}, cit., p. 72.

\textsuperscript{146} E. Dussel, \textit{Método para una filosofía de la liberación}, cit., p. 186.

\textsuperscript{147} E. Dussel, \textit{Método para una filosofía de la liberación}, cit., p. 185.

Dal 1492 il mondo, prima diviso in regioni che avevano tra loro continui scambi commerciali, si era trasformato in un’unica realtà costituita da un centro dominante e una periferia dominata:

«De pronto, cambia rápidamente la fisonomía del planeta porque ha aparecido un “centro” y en cambio todos los mundos que han recibido el impacto conquistador del centro constituirán lo que voy a llamar, de ahora en adelante, la “periferia”» 149.

Il colonialismo non coinvolse solamente l’America Latina, ma anche il mondo arabo, l’Africa nera, il sud-est asiatico, la Cina e l’India. Le sei grandi regioni del mondo non furono rispettate come Altre, ma incluse nella totalità. La conquista fu, dal punto di vista storico, l’espansione dello “Stesso”. Il risultato fu l’alienazione e la schiavitù dell’Altro dentro un mondo dominato dal centro.

Nella violenta conquista dell’America, dell’Africa e dell’Asia che nel tempo le nazioni europee realizzarono, l’Altro, in quanto non europeo, fu interpretato come una “cosa” a loro disposizione. All’origine di questa attitudine dell’uomo del “centro” c’era la convinzione che l’europeo avesse il diritto a dominare l’Altro per trasmettere la civiltà, cioè l’“essere”. La centralità dell’Europa non fu, dunque, solamente economica e politica, ma anche culturale: la dominazione europea era sostenuta da un umanesimo che deificava l’essere europeo come luce che illuminava il mondo. La diversità culturale presente nel mondo cadeva nel non-essere ontologico:

«Dependencia que no es solo económica, sino que es política, religiosa, cultural, antropológica; dependencia en todos los niveles de nuestro ser» 150.

In America Latina Cortés, incontrandosi con l’indigeno, non lo riconobbe nella sua esteriorità. Lo catturò con la violenza e lo introdusse nel mondo europeo come uno strumento a sua disposizione:

«El conquistador es el peor de todos los hombres…. No admite el cara- a- cara, ante el Otro, sino que lo hace cosa» 151.

149 E. Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, cit., p. 147.
150 E. Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, cit., p. 147.
151 E. Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, cit., p. 167.
Dussel, nell’opera *Para una ética de la liberación latinoamericana. Eticidad y moralidad* (1973), fa riferimento alle dispute sorte nel XVI secolo sulla natura antropologica dell’indigeno. Alcuni intellettuali europei si erano domandati, infatti, se l’indio era un uomo o una bestia. Non riconoscendo in lui la razionalità occidentale, lo avevano classificato come incivile, alla stessa maniera in cui il mondo greco considerava barbaro – ricorda Dussel – tutto ciò che stava fuori delle mura d’Atene:

«Los indios pertenecían a una cultura cuyos contenidos eran barbarie, salvajismo o hechicería; era nada, negación. Por lo tanto el español negó al Otro y lo incluyo en su mundo como cosa es decir, mató a Abel mejor lo dejó en vida para que trabajase a su servicio»^{152}.

Essendo l’indio sprovvisto di “razionalità”, l’ europeo cercò di educarlo alla ragione e di trasmettergli la “civiltà”. La sua parola “distinta” non fu rispettata; la scoperta del mistero dell’Altro non fu anticipata da un atto di fiducia e d’amore, ma si tentò di educarlo ai parametri occidentali. Di fronte ad un tenace rifiuto, fu sterminato:

«El hombre domina al hombre y, cuando el dominado intenta decir: ”soy otro”, lo matan. Se lo mata de muchas maneras: o por la pedagogía que se hace mucho más eficaz para que el hombre vuelva a creer que es nada; o por la represión que le quita toda posibilidad de andar en ese camino; o por último, simplemente, porque se lo mata físicamente»^{153}.

Fu, di fatto, un’impresa violenta, un genocidio storico. Il mondo indio fu trasformato in spagnolo e l’Europa divenne universale.

Più tardi, l’indipendenza dell’America Latina non significò la fine della dominazione: a quella territoriale della Spagna si sostituì l’economica dell’Inghilterra. Nel XXI secolo furono gli Stati Uniti a perpetuare la dipendenza dell’America Latina dalla totalità negatrice.

Dalla ribellione di Tupac Amaru (1780-1781) alla rivoluzione cubana, vi erano stati diversi momenti nei quali il popolo latino-americano aveva tentato di liberarsi dall’oppressione del Primo Mondo. Era in questa

---

^{152} E. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, cit., p. 154.

tradizione che Dussel inseriva la filosofia della liberazione. Il suo intento era dare una base teorica alla prassi d’emancipazione:

«En conclusión, el bien ético es el si-al –Otro y, por lo tanto, es justicia; es cumplir la justicia y respetar al Otro como otro, dejarlo ser; es permitir que sea en plenitud lo que realmente es»

Dussel non poteva fermarsi alla mera constatazione di un’oppressione in atto, sentiva il bisogno di lavorare per la trasformazione del presente. Il popolo latino-americano diventava il soggetto politico che dalla sua esteriorità negata considerava ingiusto il progetto ontologico occidentale:

«Vimos que el hombre es un ser en el mundo y el horizonte de su mundo es el fundamento. Para todos los clásicos, como el fundamento es lo primero, él es ontológicamente como es no puede ser ni bueno ni malo, sino que es el ser. Y bien, si vivo en Europa, en su mundo, el fundamento del ser europeo pasa por ser el ser mismo. Pero aquí hay ya una cuestión: si llegaremos a descubrir que hay una exterioridad a este mundo, tendríamos un punto de apoyo desde el cual podríamos preguntarnos si ese fundamento es bueno o malo; es decir, preguntarnos si el proyecto es justo o injusto. Descubriremos entonces que esta totalidad no es la única, ni es divina, sino que es una posible entre otras, fuera de ella»

La comprensione del mondo europea era giudicata dall’esteriorità periferica come non etica. Dussel era convinto che il popolo non solo era capace di criticare la totalità vigente, ma anche di immaginare un futuro differente, una patria nuova. Era necessario imparare ad ascoltare la parola nuova:

«Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo»

In questa argomentazione Dussel riprendeva il valore pratico e politico che assumeva l’utopia nel pensiero di Marcuse e Bloch.

1.6. Il peronismo torna in Argentina


---

154 E. Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, cit., p. 157.
155 E. Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, cit., p. 148.
156 E. Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, cit., p. 161.
parte conclusiva e arrivò a cambiare il nome dell’opera in *Método para una filosofía de la liberación* (1974), come egli stesso racconta:

«Han pasado casi tres anos desde el curso de dialéctica que dictamos en 1970. En este corto tiempo es tanto lo que se ha avanzado que, en verdad, la nueva presentación del libro, aunque a veces solo cambia un pequeño término, es radicalmente nueva. Todo pensar anterior estaba inscrito en la totalidad ontologica, mientras que ahora podíamos abrimos a la alteridad meta-física»\(^{157}\).


Dal 1970, Dussel, deciso ad occuparsi dell’America Latina senza rinunciare alla sua cattedra di etica a Mendoza, iniziò a dare conferenze e lezioni nelle diverse università del continente: Quito, Bogotá, Medellin, Mexico, Santiago, La Paz, Caracas, Santo Domingo, Panamá e Guatemala. Egli stesso sostiene che:

«…sin un contacto continuo con otros países latinoamericanos hubiera sido imposible pensar siquiera en una filosofía de la liberación latinoamericana. Además, por el hecho de ser provinciano (no de Buenos Aires), la exigencia de ver lejos era mas necesaria»\(^{158}\).

Cominciò ad essere conosciuto, oltre che in Argentina e in tutta l’America Latina, anche in Europa. In particolare, Dussel ricorda *Las Jornadas de El Escorial* che si svolsero in Spagna nel 1972:

«Hace pocos meses nos reuníamos un grupo de pensadores latinoamericanos junto a la tumba de Felipe II en El Escorial y los mismos que hace siglos “nos conquistarón” tuvieron ahora la positiva actitud de escucharnos casi admirablemente»\(^{159}\).


In questa riunione s’incontrarono, per la prima volta, filosofi e teologi della liberazione. Fino a quel momento avevano svolto un lavoro separato:

«Desde 1970-1971, en esa época, comienza el apoyo historico y filosófico a la naciente teología latinoamericana de la liberación. Teológicamente es el encuentro del Escorial…la primera reunión donde dialogan juntos los que participan en este movimiento»

Nel 1972 Dussel scrisse il primo volume di *Caminos de liberación latinoamericana* (1972) e l’anno successivo il secondo volume. In queste due opere raccolse alcune conferenze tenute in quegli anni sulla storia della Chiesa e anche sulla teologia della liberazione.

Nel 1973 fondò la Cehila (*Comisión para el estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe*) di cui fu direttore per vent’anni (fino al 1993). Questa commissione, nata dall’Ipla e legata anch’essa alla Celam, si occupava di scrivere, con rigore scientifico e spirito critico, una nuova storia del cristianesimo latino-americano, partendo dal punto di vista dei poveri e degli emarginati.

Intanto in Argentina, dove Dussel continuava ad insegnare, il peronismo ritornava ad essere centrale nella vita politica del paese. La mobilitazione popolare, che aveva portato alla caduta d’Onganía, s’identificava sempre di più con Perón. Nel 1971 il *Viborazo* a Cordoba mostrava al paese che l’influenza del colonnello era ancora forte.

Dalle parole di Dussel:

«Comenzaba la lucha por el retorno del movimiento popular al poder. La esperanza popular templaba los ánimos. Los filósofos, los más jóvenes y que queríamos unirnos a dicha esperanza, comenzamos a formar un grupo generacional»

Sia il generale Roberto Marcelo Levingston, succeduto ad Onganía, che, dopo di lui, il generale Alejandro Lanusse operarono nel 1971 per il ritorno della democrazia in Argentina: riabilitarono i partiti e le elezioni generali. Fu permesso al peronismo di organizzarsi di nuovo in partito,

---

visto l’appoggio popolare di cui godeva ancora dopo anni di proscrizione, ma, come unica condizione, Lanusse imposte che Perón non potesse candidarsi alle elezioni. Nel 1972 nacque così il Frejuli (Frente Justicialista de Liberación) e, come candidato alle elezioni presidenziali, venne scelto il delegato personale del colonnello, Héctor Cámpora, inaugurando, così, la formula Cámpora al gobierno, Perón al poder.

Di questo momento Dussel ricorda:

«Desde el 1972 el retorno del peronismo es inminente. Se organiza el Frente de Liberación Popular. A los finales aparecerá después el Frejuli (Frente Justicialista de Liberación). Perón hablaba largamente del proceso antiimperialista de liberación en su obra dirigida a la Juventud Peronista bajo el título La hora de los pueblos» \(^{162}\).

Dall’esilio dorato a Madrid, Perón aveva, infatti, scritto, per la Juventud Peronista (Gioventù Peronista), una piccola opera, La hora de los pueblos \(^{163}\), nella quale parlava del processo antiimperialista e per la giustizia sociale da avviare a livello nazionale in Argentina.

Per molti giovani, Perón rappresentava allora il leader rivoluzionario del Terzo Mondo che, eliminando all’interno del suo movimento i traditori, avrebbe condotto il paese alla liberazione dall’imperialismo e dall’oligarchia. Il progetto filosofico di liberazione, secondo Dussel, in questi anni:

«…tenía su razón de ser. Había que clarificar muchos conceptos que usaban los militantes. De hecho había una respuesta decidida y entusiasta a nuestras propuestas. Nuestro pensar entroncaba con un proceso popular real, historico, activo. Teníamos una experiencia inédita. Quizá nunca la filosofía en Argentina había podido dirigirse de manera directa, comprensible y útil al militante político de base. Teníamos constancia de la reacción de nuestros discípulos» \(^{164}\).


Il movimento peronista era, però, profondamente diviso al suo interno: a fronte della Juventud Peronista e dei Montoneros (strettamente legati tra loro), che costituivano la cosiddetta “Tendenza Rivoluzionaria”, c’era anche chi vedeva in Perón l’unico uomo politico capace di reprimere la sovversione sociale fomentata da una cattiva interpretazione del peronismo classico. Facevano parte della cosiddetta “destra peronista” la classe imprenditoriale che da sempre aveva appoggiato il colonnello e il sindacalismo peronista. Perón, per non perdere il consenso né della sinistra né della destra, non chiari fino al suo ritorno la sua posizione politica. Secondo Dussel:

«Perón que se había fundado en la juventud para agresivamente lograr su regreso, cuando llega al gobierno con Campora comienza a trasladar lentamente todo hacia el sindicalismo, el mas burocrático y derechista» 165.

A seguito dello scontro, che provocò un tremendo massacro all’aeroporto di Ezeiza nel giorno del ritorno di Perón, fra diversi gruppi armati delle distinte tendenze del peronismo, Cámpora si dimise e riconvocò le elezioni. Dalla prospettiva di Dussel:

«El periodo camporista fue muy breve e igualmente breve el momento de una presencia de la filosofía de la liberación en las universidades nacionales argentinas (reuniones, cátedras, congresos, publicaciones y revistas). El 12 de julio renuncia Cámpora y su equipo, el más crítico…y ya estábamos en la oposición al peronismo de derecha» 166.

Perón si presentò alle elezioni in coppia con la moglie María Estela Martínez. Fu eletto presidente, con un’ampia maggioranza, nello stesso mese (settembre) in cui Augusto Pinochet, con l’appoggio del dipartimento di stato statunitense, guidò un golpe militare in Cile. Chiuso brutalmente l’esperimento del governo Allende, iniziò in Cile la dittatura militare e una durissima persecuzione politica. Anche in Argentina, sin dal 1972, alcuni settori dello stato e delle forze armate avevano dato inizio ad una forte repressione illegale: sequestro,

166 E. Dussel, Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación, cit., p. 71-72.
tortura, *desaparición* e assassinio di militanti di sinistra divennero in questi anni gli strumenti politici per garantire l’ordine.

Pur non essendo peronista, Dussel faceva un discorso che si avvicinava agli argomenti della sinistra peronista. Criticava l’imperialismo statunitense e sosteneva la necessità di un progetto di liberazione popolare:

«Debo decir que nunca fui peronista, nunca fui miembro. Paradójicamente, sin ser peronista siempre me vincularon a la izquierda peronista» 167.

Perón, una volta eletto, “tradi” la “Tendenza Rivoluzionaria”, inaugurando una politica conservatrice e aprendo il governo del paese al peronismo di destra.

Il peronismo, come in generale il populismo, rappresentava una reazione di tipo nazionalista alla modernizzazione imposta dai capitali stranieri. Era espressione della nascente borghesia industriale nazionale che aveva bisogno di consolidare l’unità nazionale per frenare le rivendicazioni di classe legate proprio alla modernizzazione del paese. Sin dalla nascita, aveva insistito, perciò, sull’importanza della partecipazione sociale e aveva cercato di realizzare l’integrazione delle masse popolari, presupposti necessari per lo sviluppo economico autonomo della nazione. Perón era, dunque, un uomo conservatore, lontano dalla figura progressista dipinta dal peronismo di sinistra.

Dalle parole di Dussel:

«La situación argentina no dejaba de encubrir una cierta ambigüedad, la ambigüedad propia del populismo, que en su esencia lo desconocíamos. Los marxistas estaban mejor equipados para discernir sus ambigüedades, pero por ellos no lograban encontrar las masas populares. Se mantenían como grupos minoritarios con gran dificultad para la comprensión de la realidad nacional. Claro que, filosóficamente, la cuestión nacional era una cuestión debatida, pero por lo menos nosotros intentábamos dar una solución nueva – aunque hoy comprendemos que no era tanta su novedad» 168.

Nella notte del 2 ottobre 1973, la casa di Dussel fu oggetto di un attentato: una bomba ad alto potenziale distruttivo esplose, distruggendo metà della casa ma lasciando fortunatamente illesa la famiglia.

167 Entrevista con Enrique Dussel, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 188.
Responsabile era la destra estrema peronista. Rivendicò l’attentato il Comando Rucci del sindacato dei metallurgici, che agì su ordine del ministro degli affari sociali, López Rega, el Brujo (lo stregone).

Dussel ricorda che il giorno seguente:

«...de entre los libros dispersos en el suelo de los escombros de mi biblioteca, tomé La apologia de Sócrates y di mi clase ante mis alumnos, explicando el porque cuando la filosofía es crítica debe ser perseguida como lo fue Sócrates. Habíamos dejado atrás el academicismo y nos internábamos en la historia de la filosofía universal como crítica, como lucha, como peligro y riesgo»169.

La lezione tenuta in quell’occasione è contenuta come appendice all’opera *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana* (1977).

La rivendicazione dell’attentato rendeva conto del clima politico che viveva l’Argentina e in generale l’America Latina in quegli anni: Dussel era, infatti, accusato di aver avvelenato la mente e il cuore dei giovani con la dottrina marxista. Qualsiasi critica anti-sistemica era accusata di marxismo e, dunque, perseguitata.

---

2. TEORIA UNIVERSALE PER LA PRASSI DI LIBERAZIONE (1973-1976)

Dopo il primo incontro tra filosofi argentini del 1971, Dussel prese contatto con quegli intellettuali che nel resto del continente contribuivano al clima culturale che aveva raccolto la sfida culturale lanciata dai teorici della dipendenza. In particolare, entrò in relazione con l’ambiente filosofico messicano di cui Leopoldo Zea era il principale rappresentante.

Nel 1975, partecipò, insieme ad Roig\textsuperscript{170}, al primo *Coloquio Nacional de Filosofía*, celebrato nella città di Morelia nello stato messicano di Michoacán. Di fronte al gruppo filosofico messicano tenne in quell’occasione la conferenza intitolata *La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica*. In questo discorso Dussel presentava, secondo il suo punto di vista, lo sviluppo filosofico argentino dall’inizio del novecento evidenziando la rottura, rispetto al passato, rappresentata dalla generazione di filosofi sorta dalla contestazione del governo di Onganía alla fine degli anni sessanta.

Dussel, Roig, Francisco Miró Quesada\textsuperscript{171}, Abelardo Villegas\textsuperscript{172} e Zea firmarono, a conclusione, la *Declaración de Morelia* che diventerà il manifesto teorico di una intera generazione di filosofi della periferia:

«La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como “filosofía de la liberación”\textsuperscript{173}.


\textsuperscript{172} A. Villegas, *Filosofía de lo mexicano*, México, FCE, 1960; *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1974; *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, México, FCE, 1991.

\textsuperscript{173} AA.VV., *Declaración de Morelia: Filosofía e independencia*, in www.ensayo.rom.uga.edu/critica/manifestos/morelia.htm, p. 3.
In quella dichiarazione si prendeva coscienza della realtà della dominazione e da questa si partiva per fondare il progetto di liberazione che, non potendo nascere nei “paesi metropolitani”, diventava prerogativa dei popoli oppressi: i dominati, iniziando dalla loro realtà negata, potevano affermare il loro “essere” e cominciare “a rompere le catene”. La storia era intesa come un processo di liberazione che riguardava non solo gli oppressi, ma gli stessi oppressori i quali, grazie ad esso, potevano non essere più tali. La filosofia della liberazione, nata nel seno dei paesi sottomessi all’“impero economico e culturale”, contrapponeva ai valori dell’ego europeo un percorso liberatore le cui strutture epistemologiche volevano portare al superamento della civiltà occidentale e alla fondazione di un nuovo ordine. Il ruolo della storia era vissuto da questi intellettuali come primario:

«De extraordinaria importancia en nuestros días, en el campo de la cultura, lo es la preocupación por la búsqueda de sentido de la realidad e historia de los países que en los inicios del siglo XVI recibieron el impacto de la conquista y colonización del llamado Mundo Occidental. Búsqueda de sentido que implica la elaboración de una filosofía de la historia en la que se haga expreso el mismo como contrapartida, o como la otra cara de la filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo»

Nonostante lo studio della storia fosse assunto da tutti i filosofi della liberazione come fondamento di una possibile filosofia latino-americana, la prospettiva d’analisi di ciascuno era differente.

In Messico, per influenza dell’opera América en la historia (1957) di Zea, i filosofi ricostruivano la cultura latino-americana dal punto di vista storico ed ermeneutico per recuperare la perduta identità nazionale. Questo gruppo d’intellettuali, pur riconoscendo la realtà di dominazione culturale a cui era sottoposta l’America Latina, riteneva che la ricostruzione della storia delle idee filosofiche latino-americane fosse di per sé sufficiente a liberare il continente. Secondo alcuni osservatori, ciò portava a ricercare in modo ossessivo un’originalità filosofica latino-
americana e a giustificare un entusiasmo nazionalista che molti già vedevano presente in Messico, dove il movimento indigenista da tempo raccoglieva il lavoro di numerosi studiosi impegnati nel recupero della tradizione delle popolazioni indigene meso-americane. Dalle parole di Dussel:

«Los estudiosos del movimiento indigenista mitizan los tiempos de los aztecas y mayas. El indigenista negará de principio la obra hispánica y exaltará todo valor anterior a la conquista. ¡El habitante de la América Latina no es indio es el mestizo!»

Dussel riconobbe in varie occasioni l’influenza che l’opera América en la historia di Zea ebbe nel suo pensiero filosofico degli anni sessanta. Le sue prime opere nascevano dall’esigenza, assimilata dalla tradizione messicana, di riscattare l’identità perduta della cultura latino-americana. Pur rispettando l’approccio filosofico di Zea, non fondò, però, la filosofia della liberazione esclusivamente sull’auto-coscienza storica. Infatti, seguendo la lezione di Bondy, pensava che la cultura latino-americana non fosse solo stata dimenticata, ma anche e soprattutto alienata dalla dominazione dell’Occidente.

Bondy, nell’opera ¿Existe una filosofía de nuestra América? (1968), sosteneva che nel continente latino-americano era stato prodotto un pensiero non autentico. La cultura latino-americana era la rappresentazione mistificata di una comunità priva di una vera coscienza: procedeva, infatti, per imitazione di contenuti slegati dalla propria dinamica storico-sociale. Secondo il filosofo peruviano, i popoli latino-americani vivevano, dunque, in una condizione di alienazione dalla realtà che era la conseguenza della dominazione dell’Occidente e del sottosviluppo socio-economico. Era possibile, perciò, fare filosofia latino-americana solo se si riusciva ad affrancarla dall’alienazione culturale.

Zea, nell’opera La filosofía americana como filosofía sin más (scritta nel 1969 come risposta a Bondy)176, pur riconoscendo che buona parte della

175 E. Dussel, América Latina, dependencia y liberación, cit., p. 62.
La filosofia latino-americana si costruiva sulla base del pensiero europeo, non le attribuiva un valore negativo: il pensiero latino-americano, proprio perché formulato in una realtà diversa da quella europea, aggiungeva contenuti distinti e originali all’elaborazione filosofica. La filosofia latino-americana era stata capace e lo era ancora di soddisfare le necessità e gli interessi del continente. Per questa ragione, Zea non cercò un confronto critico e diretto con il pensiero europeo.

In questo dibattito Dussel condivise l’impostazione di Bondy (che incontrò per la prima volta nel 1973 in occasione della Semana Académica de San Miguel). La sfida di Bondy, anzi, diventava per lui un’ipotesi di lavoro: era possibile fare filosofia, in nazioni sottosviluppate e dipendenti, solo se non s’imitava la filosofia del centro e se si scopriva un altro metodo di lavoro.

Il compito della filosofia della liberazione per Dussel non era ricostruire e commentare la storia della filosofia latino-americana: questa, secondo la sua prospettiva, era viziata dall’alienazione propria di tutta la cultura coloniale. Il filosofo latino-americano, fino a quel momento, aveva studiato il pensiero europeo e lo aveva applicato ad un contesto periferico. In questo modo, secondo Dussel, il filosofo latino-americano si era reso corresponsabile dell’alienazione culturale del suo continente:

«El pensar que no se compromete con la realidad histórica, siendo esta la única realidad que nos ha sido dada para ser vivida, es un pensar sofístico, inauténtico y culpable de solidarización con el statu quo, con la dominación imperial y con el asesinato del pobre»

Per rompere questo meccanismo si doveva iniziare dalla lettura critica della filosofia europea:

«En efecto nuestra tarea no es simple. En primer lugar, como filósofos latinoamericanos del pasado debemos partir de la filosofía aprendida, de la europea, la única que en verdad se


ejercía en nuestro mundo contemporáneo. Como de lo profundo de una mina era necesario subir paso a paso hasta llegar a la superficie»

Dussel spiegò così la metodologia da seguire per affrancare la filosofia latino-americana dall’influenza europea:

«...para descubrir nuevas categorías, con las cuales nos sea posible pensarnos a nosotros mismos, hay que comenzar por hablar como los europeos, y desde ellos, probar sus limitaciones, destruir el pensamiento europeo para dar lugar a lo nuevo. Por lo tanto, durante mucho tiempo tendremos que hablar con Europa y conocer muy a fondo lo que ellos piensan, porque de lo contrario pasamos por su lado, sin lograr quebrantar el muro. Es necesario meterse muy adentro y hacer estallar ese pensamiento. Hay que conocer los puntos débiles de su lógica y saber poner la dinamita que lo destruye. Solo que la destrucción a la que se alude frecuentemente es accidental, en tanto que la nuestra, pienso, es total, porque es justamente la novedad de lo distinto».

Era, dunque, necesario confrontarsi con il pensiero occidentale e mostrare i limiti del suo discorso. Una volta terminata la pars destruens, Dussel passava alla pars costruens, cioè alla formulazione della filosofia a partire dell’esteriorità metafisica dell’Altro e attraverso il metodo analéctico. Sorse, così, un pensiero nuovo che entrava “in un terreno sconosciuto alla filosofia contemporanea”.

«Desde la “Alteridad” surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofia contemporánea post-imperial...»

La filosofia di Dussel rappresentava una delle molteplici vie d’interpretazione della realtà latino-americana data dagli intellettuali in quegli anni. Egli s’inserì nel dibattito messicano arricchendolo di una differente prospettiva.

178 E. Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana, vol. I, cit., p. 11.
179 E. Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, cit., p. 138.
2.1. Verso uno prospettiva universale


«Lo que sigue va dirigido al que se inicia en filosofía. Por ello este corto trabajo, sin bibliografía alguna, porque los libros de mi biblioteca están lejos, en la patria argentina, escrito en el dolor del exilio, quiere ser sentencioso, casi oracular. No pretende ser una exposición completa, sino más bien un discurso que va trabando tesis tras tesis, propuesta tras propuesta. *Es sólo un marco teórico filosófico provisorio* 182.


Dussel era interessato a dare una base teorica alla prassi di liberazione. La metafisica dell’alterità aveva permesso a Dussel di spiegare filosoficamente la dominazione: era quell’atto attraverso cui l’Altro era costretto a prendere parte al sistema che lo alienava. La totalità vigente era quella struttura che negando l’irriducibile esteriorità dell’Altro l’assorbiva attraverso la coercizione in essa. Dal volume III al volume V di *Para una ética* Dussel scendeva da un livello generale ad un piano concreto, chiamato dall’autore “pratica”. La dominazione, per Dussel,

182 E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, cit., p. 10.
era innanzitutto storica e riguardava diversi ambiti del reale. La totalità vigente si era resa responsabile dell’alienazione all’interno del mondo latino-americano. In queste opere cercava di chiarire i differenti orizzonti pratici nei quali si poteva fondare una prassi liberatoria: la erotica latino-americana (approdita anche nell’opera Liberación de la mujer y erótica latinoamericana, Ensayo filosófico\textsuperscript{183}), la pedagogica latino-americana (trattata anche in La pedagogía latinoamericana\textsuperscript{184}), la politica latino-americana e perfino l’archeologia latino-americana (che spiegheremo nel paragrafo successivo).

L’analisi dei differenti campi pratici nei quali prendeva forma l’alienazione era, sempre, anticipata da un’ermeneutica dei simboli vigenti nella storia della cultura latino-americana. Dussel, riprendendo nuovamente Ricoeur, utilizzava i miti, i racconti epici, le tradizioni orali e i romanzi contemporanei per addentrarsi in ognuno dei livelli concreti da lui individuati.

Nell’opera comparivano diverse esteriorità alienate dalla totalità vigente: la donna oppressa nell’erotica maschilista, il figlio o la figlia (gioventù e popolo) nella pedagogica della dominazione, il povero nella politica-economica dello sfruttamento capitalista, l’Altro umano negato attraverso la “feticizzazione” della totalità. La totalità negatrice in America Latina veniva, dunque, a coincidere di volta in volta con il maschilismo, con l’ideologia dominante, con il sistema politico ed economico oppressore. Dall’individuazione dei differenti sistemi d’occultamento Dussel passava a caratterizzare, nel quadro generale del progetto di liberazione latino-americana, le condizioni di una nuova erotica, pedagogia, politica e archeologia.

L’opera Filosofía de la liberación del 1976 conteneva un ulteriore passo avanti, frutto delle esperienze di quegli anni:

\textsuperscript{183} E. Dussel, Liberación de la mujer y erótica latinoamericana, Ensayo filosófico, Bogotá, Nueva América, 1983.
\textsuperscript{184} E. Dussel, La pedagogía latinoamericana, Bogotá, Nueva América, 1984.
«Esto es ya, en cierta manera, fruto del exilio. Preveía ya un despliegue del horizonte: de América Latina al Tercer Mundo»\(^{185}\).


«Fueron años no sólo de reflexión, sino de expansión de la Filosofía de la Liberación. La represión cercana de Argentina dejó lugar a la responsabilidad de elaborar una filosofía para el Tercer Mundo, el Sur, la Periferia del mundo explotada y empobrecida»\(^{186}\).

Nel dialogo con altri intellettuali periferici la filosofia della liberazione si arricchì nei suoi contenuti, si apri a nuove questioni ed ebbe anche la reale possibilità di porsi in una prospettiva universale. La filosofia della liberazione è:

«...válida no sólo para América latina, sino igualmente para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma. Filosofía de la liberación de las naciones pobres del globo. Hemos podido hablar con filósofos africanos en el África, con filósofos árabes en el Magreb y el Oriente próximo, y con muchos colegas en frecuentes viajes a México, América central y todos los países de América del sur, y en esos diálogos personales, a veces conferencias o cursos, hemos podido escuchar objeciones, madurar preguntas y, por último, tener la convicción de que en las páginas que siguen habrá elementos útiles para los que hayan descubierto la vocación del pensar real que no puede sino comprometerse con la realidad del pueblo histórico en el que dicho pensar ha surgido»\(^{187}\).

\(^{185}\) E. Dussel, *Auto percepción intelectual de un proceso historico*, in «Anthropos», cit., p. 35.


La volontà di rendere universale la filosofia della liberazione era presente anche tra le righe della Declaración de Morelia (1975). Nella parte conclusiva del manifesto, prima veniva analizzata la possibilità della costituzione di una filosofia universale della liberazione e poi venivano individuati i possibili temi comuni. E’ importante sottolineare che quegli intellettuali erano consapevoli delle differenze presenti nelle diverse periferie. Non cercarono, infatti, di appiattire la trattazione filosofica generalizzando il tema della liberazione, ma provarono, al contrario, a spiegare la periferia come un mondo complesso e articolato.

Dunque, l’opera Filosofía de la liberación (1977) rappresenta la sistemazione finale degli sviluppi del pensiero di Dussel dall’inizio degli anni settanta: la scoperta di differenti esteriorità (il popolo latino-americano, la donna, la gioventù…) e la necessità di dare teoria alla prassi (la politica, l’erotica, la pedagogia…). Era, anche, l’espressione del nuovo dialogo che si era sviluppato tra le diverse periferie.

L’argomentazione dell’opera era divisa in 5 capitoli. Nel primo capitolò Dussel introduceva il tema con una trattazione storico-geopolitica che lo inquadrava nel terzo mondo. Nel secondo capitolò iniziava con la descrizione delle categorie astratte (prossimità, ontologia, mediazione, esteriorità, alienazione, liberazione) e proseguiva applicandole concretamente nei due capitoli seguenti: il primo parlava di politica, erotica, pedagogica e archeologia e il secondo passava dalla considerazione della natura o fisica, all’economia. Una volta individuato un ambito dove si attuava la dominazione (per esempio la politica),

---

188 AA.VV., Declaración de Morelia: Filosofía e independencia, in http://ensayo.rom.uga.edu/critica/manifestos/morelia.htm, cit., p. 5.
Dussel applicava il metodo ana-dialettico: lo pensava nella totalità (ovvero come frutto di una precisa comprensione della realtà), lo individuava come mediazione (cioè come mezzo per raggiungere l’obiettivo dell’azione), lo metteva, poi, in discussione dal punto di vista dell’esteriorità e quindi, negativamente, lo giudicava (o no) come alienazione. Infine descriveva le condizioni reali di possibilità della liberazione. La conclusione diventava possibile chiarimento della prassi di liberazione. L’ultima parte del testo era dedicata a riassumere i temi e a chiarire il metodo filosofico utilizzato dalla filosofia della liberazione.

2.2. La “pratica” della filosofia della liberazione

Dussel attraverso la filosofia della liberazione non cercava solamente di interpretare la realtà, ma anche di cambiarla. La parte più teorica della filosofia ambiva, dunque, ad essere una guida pratica per l’uomo della periferia. Vi era una prassi di dominazione che rafforzava la totalità ingiusta, a cui si opponeva una prassi di liberazione metafisica che metteva in discussione questo sistema non solo teoricamente, ma anche concretamente, aprendo così nuovi cammini. Dussel nella scelta dei momenti pratici da analizzare stabilì alcuni criteri:

«Es decir, deberíamos describir los criterios para la elección de los temas por ser pensados. En primer lugar el criterio absoluto es: pensar un tema real, entre los reales los más esenciales, entre los esenciales los más urgentes, entre los urgentes los que tienen mayor trascendencia, entre los trascendentes los que se refieren a los pueblos, los más numerosos, los más oprimidos, los que están al borde de la muerte, muerte de hambre, de desesperación»

La prassi, come oggetto della pratica, riguardava la relazione uomo-uomo ed era, dunque, differente dalla “poietica” che consisteva nella relazione uomo-natura. Analizzando la relazione uomo-uomo, Dussel la suddivise in quattro prossimità differenti: fratello-fratello, uomo-donna, padre-figlio, uomo-assoluto. I possibili ambiti della pratica risultarono,

189 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 204.
dunque, essere quattro: la politica, l’erotica, la pedagogica e l’archeologia.

Dussel ha sempre privilegiato la “dimensione o ambito politico” perché mostrava una frontiera più ampia delle altre. Ne faceva, addirittura, la condizione condizionante gli altri momenti (erotico, pedagogico, religioso).

La prossimità da cui parte Dussel era la relazione politica fratello-fratello:

«La relación práctico-política, hermano-hermano, se da siempre dentro de una totalidad estructurada institucionalmente como una formación social histórica, y también, y por último, bajo el poder de un estado»[190].

Dopo aver situato la relazione fratello-fratello all’interno di precise strutture quali il sistema politico o lo stato, Dussel affermava che la totalità dominante, come espressione geopolitica e storica del capitalismo sviluppato, si era macchiata di un orrendo crimine: il fraticidio.

Dussel individuò, dunque, due sistemi d’oppressione: la totalità dominante non era, infatti, rappresentata solo dal centro imperiale, ma anche dalle classi dominanti a livello nazionale. A livello internazionale, grazie alla teoria della dipendenza, si era potuto scoprire un sistema mondiale diviso fra centro, rappresentato prima dall’Europa e ora dagli Stati Uniti, e la periferia. Dal punto di vista internazionale l’esteriorità era rappresentata da quelle nazioni periferiche che avevano dovuto sopportare uno sfruttamento non solo economico, ma anche politico e culturale. L’altro era, dunque, la nazione periferica, sistematicamente sfruttata e assorbita nella totalità:

«En este caso pueblo son las naciones periféricas como totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las reprime. El otro de los imperios, de la formación social capitalista imperial, de Estados Unidos por ejemplo, son las naciones latinoamericanas, africanas y asiáticas»[191].

La politica andava riformulata a partire dal paese dipendente, ma non esisteva solamente un’esteriorità a livello internazionale poiché anche all’interno della nazione periferica era presente un sistema di dominazione e corruzione:

«En las naciones periféricas hay entonces clases dominantes (grupos gerenciales de las multinacionales, oligarquías de terratenientes, burguesía empresarial nacional, patriciado militar o tecnocrático), sectores intermedios (profesionales, pequeños empresarios, empleados públicos), las clases oprimidas, el pueblo propiamente dicho (campesinado, proletariado) y grupos marginales (trabajadores estacionales, recolectores, etnias, tribus, sirvientes domésticos, mendigos...)»\(^{192}\).

Per Dussel era, dunque, necessario individuare il soggetto politico che potesse rappresentare la reale esteriorità all’interno della nazione:

«La nación periférica como totalidad no es pueblo, sino que lo es por sus clases oprimidas, por aquellos que a veces no son parte de la nación»\(^{193}\).

La relazione tra la categoria di nazione e la nozione di popolo, per la loro ambiguità e complessità, verranno chiarite nel prossimo capitolo.

Per mantenere il controllo, la totalità si era macchiata, dunque, di fratricidio ricorrendo all’utilizzo della violenza:

«El arte militar o la técnica de la violencia racionalizada, es la esencia última y más precisa de la praxis de dominación imperial»\(^{194}\).

Non esistevano solamente gli organi di repressione a livello internazionale, ma anche quelli nazionali: quando il popolo prendeva coscienza si scontrava con le forze dell’ordine.

L’alienazione e la violenza perpetuate nella storia non erano servite a far tacere le voci di dissenso. In tutta la periferia c’era stata una lenta, ma crescente presa di coscienza della necessità della liberazione. Molti uomini, non solamente d’azione ma anche di pensiero, avevano speso la loro vita per propugnare questo processo.

L’esteriorità delle nazioni periferiche e del popolo era soprattutto culturale.

\(^{192}\) E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 91.
\(^{193}\) E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 91.
\(^{194}\) E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 92.
«El puro dominio del centro dominador no puede definir intrínsecamente a cada nación dependiente; la dependencia es sólo un aspecto de la totalidad nacional periférica, que no incluye la exterioridad nacional propia»\textsuperscript{195}.

Questa esteriorità culturale, poteva, secondo Dussel, essere un’alternativa reale per l’umanità futura, un salto qualitativo verso una “densità” nuova e originale. La lotta di liberazione doveva partire dalla cultura nazionale e popolare (diversa in ciascuna periferia):

«El proyecto de liberación que porta un pueblo afirmativamente en su cultura como alteridad es el bien común futuro, la utopía, positiva, auténtica, humana, ética»\textsuperscript{196}.

Dussel pensava l’“erotica” (relazione tra uomo e donna) come un momento della prassi metafisica, facendone un nuovo capitolo:

«La injusticia o perversión en el nivel erótico, hoy, es el uxoricidio (muerte de la mujer en una sociedad donde reina la ideología machista, masculinista, falocrática como veremos). La erótica describe la relación varón-mujer»\textsuperscript{197}.

Dopo aver spiegato la relazione uomo-donna all’interno della totalità vigente, Dussel la giudicava dal punto di vista dell’esteriorità: la sessualità dominante, espressione della falocrazia, si era macchiata di uxoricidio. Nell’argomentazione di questo momento Dussel affrontava differenti temi: si opponeva al dualismo che divideva l’uomo in corpo e anima, al radicato manicheismo che considerava il corpo e la carne qualcosa di male, alla concezione della donna come “oggetto utilizzabile” e al maschilismo radicato nella cultura latino-americana che costringeva la donna in un ruolo passivo.

Nell’analisi dell’erotica Dussel riprese Freud:

«El mejor diagnóstico europeo del machismo lo ha propuesto Freud, Vio claramente que "la sexualidad es por naturaleza (cultural) masculina", y por ello el falo fue definido como constituyente y activo, y la vagina como pasiva y constituida: objeto sexual»\textsuperscript{198}.

La donna, dunque, rappresentava nell’erotica dominante il non-essere alla stessa maniera che nella politica l’indio, l’africano, l’asiatico, le

\textsuperscript{195} E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 95.
\textsuperscript{196} E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 98.
\textsuperscript{197} E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 98.
\textsuperscript{198} E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 103.
nazioni povere e le classi oppresse. Il maschilismo, nell’ideologia dominante, definiva la donna come oggetto sessuale: non solo la alienava, ma pervertiva anche l’essere dell’uomo.

Dussel metteva poi in relazione l’erotica con la politica:

«En el proceso de la conquista de América, el europeo no sólo dominó al indio, sino que violó a la india. Cortés se amancebó con Malinche, una india, la madre del mestizo. El ego cogito funda ontológicamente al “yo conquisto” y al ego fálico, dos dimensiones de la dominación del hombre sobre el hombre, pero ahora de una nación sobre otra, de una clase sobre otra»

La donna periferica era, così, vittima non solo a causa dell’ideologia maschilista, ma anche per il fatto di appartenere ad una nazione dominata e alienata. Era il soggetto dominato per eccellenza.

Dussel non si proponeva solo di costruire una critica contro le alienazioni erotiche che terminavano in uxoricidio. Gli aspetti positivi dell’eros e della sexualità, esercitati in un regime di liberazione, erano “cantati” attraverso un linguaggio poetico. La liberazione dell’eros, come assenza di alienazione e tabù, si compiva assieme alla liberazione della donna. Il rispettare la donna nella sua esteriorità permetteva all’uomo di ritrovare la sensibilità perduta:

«La ideología machista aliena la mujer; la mujer alienada deforma al hijo; el hijo deformado es materia dispuesta a la injusticia política. La liberación de la mujer aniquila el machismo y permite la aparición de la pareja de los iguales (distintos sexualmente pero personas o rostros con igual derecho ala vida, al trabajo, ala educación, ala política, etc.). La pareja permite la aparición del hijo y el hermano. La muerte de la casa, de la familia fálica, permitirá la aparición de una nueva casa, el hogar liberado donde reine una erótica expansiva, innovadora, fecunda, no traumática»

Il terzo momento della prassi era la “pedagogia” che riguardava la relazione figli-genitori, ampliabile alla gioventù e al popolo nei confronti delle istituzioni scolastiche, universitarie, scientifiche, tecnologiche e, infine, dei mezzi di comunicazione. La pedagogia riguardava l’ambito familiare e sociale, ma allo stesso tempo culturale.

---

199 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 105.
200 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 107.
«La pedagogía es la proximidad padre-hijos, maestro-discípulo donde convergen la política y la erótica... El sistema pedagógico erótico o doméstico educa dentro del étos tradicional del pueblo, dentro de la clase social, de la familia»

Dopo aver analizzato la relazione figlio-genitore nella totalità vigente sosteneva che il sistema pedagogico si era reso responsabile di figlicidio. Tutte le famiglie o i sistemi politici che, in nome della tradizione o del mantenimento dello status quo, impedivano la nascita del “nuovo” come “oltre il sistema” giungevano alla “morte pedagogica”. La pedagogia ontologica “domestica” formava l’educando considerandolo materia prima alla quale bisognava imporre una precisa visione del mondo.

I paesi imperialisti, ugualmente, disprezzavano come barbare le culture dei popoli colonizzati e pretendevano di infondere “i valori universali dell’Impero”. Quest’azione era chiamata “civilizzare”, ma in realtà era alienare:

«La cultura africana, asiática, latinoamericana tiene un ámbito propio que no ha sido comprendido ni incluido (porque es despreciado como incultura, barbarie, analfabetismo, hechicería) en el sistema escolar, universitario o de los medios de comunicación. Son interpretados por el sistema cultural vigente, racionalista, pretendidamente universal como nada, no-ser, caos, irracionalidad»

Una pedagogia metafisica rappresentava la possibilità di aprirsi a ciò che stava oltre il sistema culturale tradizionale, stabilito e imposto. Il figlio, in quanto alterità nuova, era il fondamento della pedagogia metafisica:

«Además, el hijo es distinto y no meramente diferente a la pareja es el otro desde siempre a quien habrá que saber escuchar en silencio la revelación novedosa que aporta a la historia pasada como tradición. Es la innovación misma, tiempo nuevo y por ello escatológico: es siempre el último tiempo. Es por ello que ante el otro nuevo se debe tener sagrado respeto y silencio ante el misterio para saber escuchar la voz provocativa que fecunda la tradición y la hace historia»

A livello di nazione, la cultura popolare “vivente” era quella che racchiudeva la vera possibilità di dare sostanza al nuovo:

«La cultura de los grupos y clases oprimidas de nuestros tres continentes, la cultura popular, es la que guarda lo mejor de nuestro mundo y de donde surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial futura, que no será una mera repetición de las estructuras de la cultura del centro. La exterioridad de la cultura popular es la mejor garantía y el núcleo más incontaminado del hombre nuevo»

201 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 109-110.
202 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 112.
203 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 111.
204 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 112.
Secondo Dussel la cultura popolare aveva in sé elementi negativi poiché la dipendenza l’aveva marcata fortemente. Nel dire ciò si riallacciava ad opere come I dannati della terra (1961) di Franz Fanon e Ritratto del colonizzato (1969) di Albert Memmi\textsuperscript{205}.

«La cultura de los oprimidos, no como pueblo sino como reprimido, es la cultura de masas. Es la reproducción al infinito, la vulgarización Kitsch de la cultura imperial refractada por la cultura ilustrada y relanzada al consumo por las revistas, fotonovelas, pornografía, etc.»\textsuperscript{206}.

La cultura popolare doveva, dunque, essere liberata da questi elementi alienanti. Dussel non credeva nello spontaneismo e nella forza del solo popolo, ma esso rimaneva, nella sua filosofia, un soggetto imprescindibile per la liberazione.

Nel trattare di pedagogia, Dussel aveva presente anche le opere del brasiliano Paulo Freire L’educazione come pratica della libertà (1967) Pedagogia dell’oppresso (1968)\textsuperscript{207}. Era, infatti, necessario articolare un processo d’educazione:

«La liberación del oprimido la efectúa el oprimido, pero por mediación de la conciencia crítica del maestro, conductor: el intelectual orgánico y con y en el pueblo»\textsuperscript{208}.

Il quarto e ultimo momento nel quale si sviluppava la prassi era l’“archeologia” o “filosofia della religione” (approfondita poi nell’opera intitolata Religión), origine e fine della metafisica.

«Se trata de una arqueológica, si arjé significa hontanar de donde todo procede y a donde todo tiende (más Abgrund que Grund o Ursache; más abismo que fundamento o causa). En esta parte nuestro discurso llega a su término y se enfrenta con el fenómeno del fetichismo»\textsuperscript{209}.

Una totalità politica, erotica o pedagogica cadeva nel feticismo o diventava feticista quando si divinizzava:

«Fetiche viene del portugués (de raiz latina facere hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende


\textsuperscript{206} E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 115.


\textsuperscript{208} E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 116.

\textsuperscript{209} E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 118.
La totalità politica diventava fetichista quando adorava se stessa ponendosi come principio e fine d’ogni cosa. La totalità erotica diventava fetichista quando si fondava sull’ideologia maschilista e questa era accettata come normale dallo stesso oppresso. La totalità culturale diventava fetichista quando l’ideologia imperiale o delle elite nazionali alienava la cultura popolare. Il fetichismo era, dunque, la morte dell’Altro. Per liberare un sistema divenuto fetichio era necessario negare la divinità. Questo era l’atto dell’“ateo” che, in campo religioso, negava l’esistenza divina, ma si fermava ad un puro atto di critica.

El ateísmo del fetichismo es la condición negativa; la afirmación de la Exterioridad absoluta es la condición afirmativa y definitiva de la revolución. Ambas condiciones son prácticas. Es en la acción que se niega el fetich y se afirma la Exterioridad, al ser responsable por el oprimido. Ahora, consideremos la condición teórica de la liberación. «El ateísmo del fetichismo es la condición negativa; la afirmación de la Exterioridad absoluta es la condición afirmativa y definitiva de la revolución. Ambas condiciones son prácticas. Es en la acción que se niega el fetich y se afirma la Exterioridad, al ser responsable por el oprimido. Ahora, consideremos la condición teórica de la liberación.»

Il puro ateismo, senza l’affermazione dell’Altro, non era sufficientemente critico perché, in realtà, permetteva il fetichismo di un sistema futuro. Solo se si affermava che il divino era l’“Altro da ogni sistema possibile”, era altrettanto possibile la rivoluzione liberatrice. L’antifeticismo era, dunque, negazione della negazione dell’esteriorità.

Nel quarto capitolo della Filosofía de la liberación, Dussel si occupava del rapporto dell’uomo con la natura. Delineava, dal punto di vista dell’esteriorità, una specie di “fisica” filosofica (“poietica”), nella quale partiva dalla natura per giungere all’uomo (dalla natura ed ecologia, alla semiotica e pragmatica, fino alla tecnologia e all’economica).

«Lo que llevamos ganado en las dos partes anteriores, los seis niveles de reflexión (proximidad, totalidad, exterioridad, mediaciones, alienación y liberación) en cuatro

210 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 119.
211 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 122-123.
212 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 127.
situaciones metafísicas (política, erótica, pedagógica y antifetichismo), deberá ahora implantarse en las cuatro distinciones de la proxemia, óntica o filosofía del ente. El discurso multiplica el grado de complejidad»213.

La semiotica, l’economica e la tecnologia risultavano essere ulteriori ambiti a cui si poteva applicare il metodo filosofico della liberazione e che diventavano così utili alla prassi di liberazione della periferia.

Era importante sottolineare che la politica era ciò che rendeva operativa la pratica e la “poietica”, poiché aveva la capacità di condizionare non solo il livello erotico, pedagogico e archeologico, ma mostrava una funzione liberatrice anche applicata agli aspetti naturali, semiotici, economici e tecnologici. Rappresentava, per Dussel, la filosofia “prima” della prassi e della “poietica”.

La “poietica” sarà ripresa successivamente da Dussel e rielaborata in maniera approfondita, soprattutto per quello che riguarda l’economica. Per un autentico progetto di liberazione, Dussel si rese conto che era necessario confrontarsi con le tematiche economiche e, anche, con le critiche mosse al capitalismo, quindi, la teoria marxista.

«Es necesario continuar la tarea de repensar todas las partes de la filosofía, en especial una filosofía del trabajo, de la economía, de la producción, que le venimos llamando a falta de mejor nombre: una poética de la liberación»214.

2.3. Validità della proposta filosofica di Dussel

«¿Qué pertinencia tiene este pensar metódico? No argumentaremos. Sólo repetiremos lo que respondimos improvisadamente a un estudiante que en Bogotá nos preguntó en 1975: "¿Qué garantía puedo tener de la validez de esta filosofía?". Certeza absoluta, la del 2 + 2 = 4, nunca la tendrá ninguna filosofía. Pero no porque no sea metódica, sino porque el tema que piensa es el hombre, su historia, la realidad de la libertad. Sin embargo, hay razones, muchas, fundadas para mostrar su validez. Veamos algunas»215.

Dussel, nella parte finale dell’opera Filosofía de la liberación, in un paragrafo intitolato Descripción y validez de la filosofía de la liberación, si interrogò sulla validità della sua proposta. Dopo aver dichiarato

213 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 129.
214 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 91.
215 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 305.
l’impossibilità di avere una certezza totale sull’efficacia della filosofia della liberazione, scrisse alcune riflessioni finali.

La validità di una filosofia, secondo Dussel, si trovava inizialmente nel suo carattere critico distruttivo e in seguito nella sua efficacia teorica costruttiva, cioè nella capacità di costituire un’alternativa. Alla luce di questi due criteri cercò di analizzare la sua filosofia della liberazione.

Il momento critico per eccellenza, nella proposta di Dussel, era rappresentato dalla fondazione del metodo ana-dia-lettico. Questo metodo non solo permetteva di assumere al suo interno il metodo critico della dialettica negativa occidentale, ma anche di valutarlo dal punto di vista di una esteriorità al sistema. La filosofia si trasformava:

«… en la crítica de toda crítica: crítica radical, metafísica, más allá que la propia crítica dialéctica negativa. Por ello la filosofía es muerte, muerte a la cotidianidad, a la segura ingenuidad del sistema» 216.

La filosofia della liberazione, attraverso il metodo ana-dia-lettico, permetteva di pensare la realtà dalla prospettiva di un qualsiasi tipo d’esteriorità al sistema, dell’essere negato senza giustizia:

«Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominados, del anciano descartado por la sociedad de consumo» 217.

Per Dussel, la filosofia della liberazione, oltre a rappresentare la morte dell’“ingenuità” del sistema, costruiva anche un quadro teorico filosofico minimo che permetteva di pensare i temi più urgenti per il mondo degli oppressi. Il fatto di occuparsi della realtà rendeva, poi, la filosofia della liberazione un momento teorico che illuminava la prassi del militante nel processo di liberazione della periferia. La stessa trattazione era stata resa comprensibile a qualsiasi persona che le si avvicinasse.

In conclusione, Dussel affermava che, secondo lui, la filosofia della liberazione aveva sistematicità e logicità, ma che in ogni caso:

«… una filosofía nunca debió justificarse en su presente. Su justificación fue su clarividencia; su clarividencia fue su operatividad: su operatividad fue su realismo; su realismo fue el fruto de la praxis; su praxis de liberación fue la causa de su inhóspita posición a la intemperie, 216 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 305.
217 E. Dussel, Filosofía de la liberación, cit., p. 303-304.
fuera del sistema. La exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos vernáculos, dominados, pobres...»

Per quanto le osservazioni di Dussel possano apparire discutibili, è riconosciuta da molti l’originalità della sua filosofia.

Con la pubblicazione in Messico della *Filosofía de la liberación* (1977), il pensiero di Dussel arrivò a maturità e pienezza concettuale. La produzione posteriore può essere vista come completamento e chiarificazione del suo filosofare precedente.

---

2.4. Il governo peronista e la persecuzione politica


Prima del ritorno in Argentina del colonnello, il movimento peronista si era ritrovato unito nella lotta contro i militari. Ancora era forte la memoria del primo governo peronista col quale si erano poste le basi per una giustizia sociale.

Perón dalla Spagna, richiamando argomenti anti-imperialisti, aveva cercato l’appoggio dei giovani e dei settori popolari. La Juventud Peronista e i Montoneros, forti del favore dimostrato dal colonnello, avevano all’interno del peronismo molta influenza. Questi movimenti avevano assorbito la critica radicale della società racchiusa nella formula ¡Dependencia o liberación! e alcune istanze di carattere socialista.

All’interno del peronismo c’era, però, anche quella parte che rimaneva fedele al vecchio stile politico del colonnello: autoritario, verticista e anticomunista.

Perón fondava la leadership sulla sua capacità di includere tutti coloro che ne invocavano il nome: giovani rivoluzionari, sindacalisti, politici provinciali conservatori e gruppi di estrema destra. Egli da sempre si era presentato come la figura capace di mobilitare le masse e allo stesso tempo di contenerle.

Nel 1973 Perón divenne presidente della repubblica argentina. Il trionfo elettorale aprì la lotta all’interno del movimento per la guida reale e simbolica del popolo. La “Tendenza rivoluzionaria”, così era identificata la sinistra peronista, cercò di dimostrare alla destra peronista e al sindacalismo che era capace di mobilitare un largo numero di persone. La lotta tra le due fazioni si sviluppò, da entrambe le parti, anche nella forma del terrorismo.
Di fronte all’ambiguità opportunista mostrata da Perón, la sinistra peronista si sentì tradita e il 1° Maggio 1974 arrivò alla rottura, rinunciando a parlare in nome del colonnello. Solo due mesi dopo il colonnello Perón moriva lasciando il governo del paese a sua moglie Estela Martínez.


Nel marzo 1975, Dussel, insieme ad altri suoi colleghi, fu espulso dalla Università di Cuyo.

«Cuando aumentó la represión fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo y se me condenó a muerte por escuadrones paramilitares»

Dussel ricorda che in questo periodo un suo collega e una sua studentessa furono assassinati:

«Los asesinatos se acercaban; las bombas eran de escucharlas cada noche. Un amigo tiroteado; otro herido; una alumna muerta a palos…Susana Bermejillo»

La repressione illegale da parte del governo si fece sentire sempre più e gravò su quelli che, pur partecipando alla sinistra peronista, non avevano potuto passare alla clandestinità.

María Estela isolò definitivamente la sinistra peronista e si circondò di un gruppo di politici fedeli in cui emergeva la figura di Rega che era stato il segretario privato di Perón e poi ministro degli affari sociali. Rega condizionò la politica di questo periodo, spingendo il governo a dare forma a politiche autoritarie e repressive.

---


Nel 1975 era scoppiata una crisi economica che sembrava difficile da dominare: essa creò le condizioni per la crisi politica. L’esercito non era intenzionato ad appoggiare politicamente il governo in crisi e aspettava il momento per intervenire.

Nel 1975 venne chiusa la Revista de Filosofía latinoamericana fondata da Dussel, Scannone e Ardiles. I libri di Dussel furono censurati e boicottati dalle case editrici.

Dussel ricorda così il periodo dal 1972 al 1975:

«De este movimiento surgieron muchas obras, muchas de ellas todavía están elaborándose. De todas maneras es una generación que aprendió a pensar es una generación que aprendió a pensar la realidad en el ritmo que cada semana imprime la praxis comprometida con un proceso popular. La filosofía no se hace solo desde los libros, sino desde la realidad de un pueblo oprimido. El intelectual es real cuando esta integrado orgánicamente con el pueblo. La Argentina de los años 1972-1975 nos dio esta oportunidad. Esta experiencia es irreversible en la vida de un filósofo. Ahora tiene un punto de comparación» 222.

L’Argentina non era più un luogo sicuro per fare filosofia critica. Divenne, per Dussel e molti altri intellettuali argentini, necessario prendere una rapida decisione e pensare in quale paese trasferirsi.

Dussel e la sua famiglia lasciarono la patria chica il 15 agosto del 1975, per raggiungere in esilio la patria nueva, il Messico.


La violenta repressione non tardò ad arrivare e si articolò attraverso un’azione sistematica e capillare. Fu un genocidio.

222 E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 89.
223 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 23.
CAPITOLO III

GLI SVILUPPI FILOSOFICI SUCCESSIVI

«La “vía corta” de la critica radical y global debe ahora dejar lugar al tiempo de la reflexión pausada. Es el tiempo de la “vía larga”, de las mediaciones, de los métodos analíticos que nos permitan comprender los errores, las ambigüedades, las faltas de fundamento, la claridad, los compromisos no descubiertos con la pequeña burguesía, nuestra clase de origen». E. Dussel
1. L’ESILIO IN MESSICO E LA VÍA LARGA DELLA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE (1975-1989)

La situazione politica del Messico negli anni settanta consentì a Dussel e alla sua famiglia di trovarvi rifugio dalla dittatura argentina. Nel periodo in cui si affermavano in molti paesi dell’America Latina violente dittature militari, il Messico, insieme a Costa Rica, Venezuela e Colombia, conservava, almeno dal punto di vista formale, istituzioni democratiche: in questi paesi si succedevano regolarmente governi scelti attraverso elezioni che avvenivano secondo le regole costituzionali. In particolare, il Messico si caratterizzò per una storia istituzionale peculiare che tratteremo brevemente.

Con la repressione delle forze rivoluzionarie contadine, quali lo zapatismo e il villismo, la rivoluzione messicana, dopo venti anni di lotta, si cristallizzava per mano del generale Calles in un apparato burocratico di carattere populista: il Partito Rivoluzionario Istituzionale. Questa formazione politica, costituita dal gruppo vincente nella lotta tra le diverse fazioni rivoluzionarie, diventò il fondamento di quella che Octavio Paz chiamò la “dittatura rivoluzionaria”\footnote{Così dice O. Paz nella Postdata all’opera El laberinto de la soledad, cit., p. 255: «Así se aseguró la dictadura revolucionaria. Mejor dicho: la dictadura del grupo vencedor en la lucha entre facciones».}

A partire dal governo di Lázaro Cárdenas, eletto nel 1934, il Messico divenne un regime democratico nel quale il partito dominante, il Pri, veniva a coincidere con l’apparato statale. Il potere fu conservato dal Pri non attraverso la violenza di stato, ma attraverso il controllo e la manipolazione dell’opinione pubblica: l’apparato burocratico dirigeva le organizzazioni contadine, i sindacati operai e la classe media. Il Messico non rinunciò mai alle elezioni democratiche, ma le regole riguardo alla candidatura per la carica di presidente furono sempre decise dal partito stesso, con il risultato di permettere l’esistenza di altri partiti pur
impedendo loro di arrivare al governo. Il Pri governò per 70 anni senza interruzioni e, pur manifestando una crisi crescente dovuta alla mancanza di ricambio istituzionale, si mostrò sempre indipendente dal potere militare. In Messico infatti le forze armate non furono mai un attore politico istituzionale. Questo non significa che non ci fosse repressione (alla vigilia delle Olimpiadi del 1968 si arrivò al massimo livello con il violento massacro della piazza di Tlatelolco a Città del Messico, dove migliaia di studenti furono assassinati per mano dell’esercito e delle forze paramilitari), ma certamente il governo del Pri non si abbandonò mai all’indiscriminata persecuzione, che caratterizzò i regimi militari del Sud America.

In politica estera il Messico, sin dai tempi del governo di Cárdenas, scelse la neutralità e ciò permise di tenere relazioni amichevoli, in tempo di guerra fredda, sia con il blocco occidentale che con quello sovietico (comprese Cuba e Cina) e contemporaneamente di dare accoglienza a migliaia di rifugiati politici. Negli anni Trenta, con il governo di Cárdenas, il Messico fu uno dei pochi paesi che aprirono le porte ai rifugiati spagnoli della guerra civile, fino a quel momento rinchiusi nei campi di concentramento francesi. Sempre in quegli anni anche Trotzkij, condannato a morte da Stalin, trovò una patria ospitale in Messico. Negli anni settanta, infine, il Messico diventerà rifugio per i cileni e argentini perseguitati nei loro paesi dalle dittature militari.

Enrique Dussel arrivò con la famiglia a Città del Messico nel 1975. Egli non farà ritorno con la sua famiglia nell’Argentina democratica degli anni ottanta, ma sceglierà il Messico come patria adottiva prendendone la cittadinanza. Faranno lo stesso anche molti suoi connazionali, per i quali fu coniato il soprannome di argenmex.

Il Messico, dunque, diventò con il tempo uno dei centri culturali più importanti dell’America Latina: i numerosi dissidenti provenienti da altri paesi contribuirono ad arricchire il dibattito culturale e a fare del
Messico, in tempo di guerra fredda, un luogo privilegiato di dialogo interculturale.


Dalle stesse parole di Dussel:

«Mi esilio de Argentina lo interpreté como un paso adelante. ¡No podía dejarme abatir! Quedaba mucho por hacer»\(^\text{225}\).

1.1. ¡No podía dejarme abatir!

Dopo il golpe in Argentina, la “generazione” di filosofi della liberazione si disperse totalmente: alcuni si trasferirono in Messico come Dussel (Cerutti) o in altri paesi dell’America Latina (Roig in Ecuador), altri rimasero in Argentina rischiando la persecuzione politica. Dalle parole di Dussel:

«Muchos de ellos están exiliados en países latinoamericanos, pero otros permanecen en el país. Cuando se produzca la persecución y el exilio de muchos, y el obligado silencio en la represión interna de otros, la filosofía de la liberación emigró con ellos…No es momento de nombrarlos. La historia de la filosofía los recordará en el futuro»\(^\text{226}\).

Molti osservatori pensarono che la diaspora avrebbe provocato la morte della filosofia della liberazione, in quanto la consideravano espressione dell’Argentina degli anni settanta. Contro questo pronostico, Dussel continuò a lavorare per ampliarne l’orizzonte d’analisi.

Alla fine degli anni settanta, come abbiamo già avuto modo di spiegare, Dussel era impegnato a costruire un dialogo con altri filosofi della

\(^{225}\) E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 23.

\(^{226}\) E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 87.
periferia e, a causa degli incontri che ebbe con loro ma anche di seminari e conferenze sulla filosofia della liberazione, viaggiò ripetutamente in Africa e in Asia: Egitto, Senegal, Ghana, Etiopia, Kenya, Tanzania, Zimbabwe, Cina, India, Singapore, Filippine e Giappone. Di questa esperienza Dussel racconta:
«Mis frecuentes viajes por África y el Asia, me mostraron una realidad de brutal empobrecimiento, aún mayor que el existente en la sufriente América Latina» 227.

Il Messico, per la sua vicinanza agli Stati Uniti, permise a Dussel di confrontarsi anche con la filosofia anglosassone (in particolare analitica e del linguaggio).

A partire dagli anni trenta, in Inghilterra e Stati Uniti un gruppo di studiosi, concentrando l’attenzione sul modo prevalente di fare filosofia in Europa, elaborò una proposta alternativa, detta filosofia analitica 228. Secondo questi filosofi, la filosofia continentale (fenomenologia, esistenzialismo, ermeneutica, teoria critica) lavorava con unità concettuali troppo ampie. Era un pensiero vago e per questo poco controllabile. Essi cercavano, dunque, di dare alla filosofia rigore e un metodo analogo a quello delle scienze con cui erano in continuo dialogo. La filosofia doveva lavorare su settori circoscritti della realtà e su specifici problemi. In particolare, la filosofia del linguaggio si occupava di definire una procedura per determinare il significato esatto dei termini. Erano studi a cui Dussel, impegnato ad occuparsi dell’America Latina dal punto di vista “fenomenologico”, ancora non si era avvicinato. Studiò l’inglese a San Antonio in Texas e, una volta imparata la lingua, cominciò a tenere corsi semestrali e conferenze e a partecipare a seminari in molte università statunitensi. Secondo Dussel:
«Al imperio del norte era necessario conocerlo por adentro» 229.

227 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 35.
229 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 23.
Dal 1976 al 1989 Dussel fu a più riprese in Europa (Germania, Spagna, Gran Bretagna, Belgio, Austria, Svizzera, Italia…) e le sue opere cominciarono ad essere tradotte in diverse lingue: inglese, portoghese, italiano e tedesco.

Partecipò agli incontri e ai colloqui tra filosofi organizzati dalle diverse università dell’America Latina. In Colombia, a seguito dei *Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana*, nacque un gruppo internazionale di filosofi della liberazione. Organizzati dall’Usta (*Universidad Santo Tomás de Aquino*) a Bogotá, questi congressi trattarono nel 1982 di “Storia della filosofia nell’America Latina” e nel 1984 di “Filosofia e cultura latino-americana”.

Proprio nella riunione del 1982 nacque la Afyl (*Asociación de Filosofía y Liberación*), associazione tuttora esistente, che all’inizio riuniva rappresentanti dei paesi latino-americani (pur avendo anche una sezione nord-americana) e che ha visto nel tempo l’adesione di filosofi di altri continenti. Nel 1988, in occasione del Congresso Mondiale di Brighton, l’associazione fu riconosciuta come membro ufficiale della Fisp (*Federación Internacional de Sociedades de Filosofía*): era per Dussel un riconoscimento importante. Dal 1948 la Fisp si era occupata di sviluppare le relazioni fra le diverse associazioni filosofiche del mondo, in maniera libera e nel mutuo rispetto reciproco.

Erano, infatti, passati dieci anni dalla Conferenza episcopale, celebrata a Medellin, che aveva raccolto lo spirito di riforma del Concilio Vaticano II. Da allora la Chiesa popolare aveva vissuto un momento di grande partecipazione e creatività: erano nate le Cebs (Comunidades Eclesiales de Bases) comunità ecclesiali che in tutta l’America Latina si riunivano periodicamente per leggere e attualizzare il messaggio della Bibbia.

Le tensioni tra il cattolicesimo popolare e quello conservatore, dopo il primo periodo d’entusiasmo, cominciarono ad aumentare (dal 1972-1973): la Conferenza di Puebla mostrò, infatti, una situazione, aggravatasi negli anni, di evidente spaccatura.

La teologia della liberazione incontrò un duro avversario nel cardinale Joseph Ratzinger prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede che nel 1984 chiamò a giudizio il teologo Leonardo Boff.

Per tutti gli anni settanta e metà anni ottanta, la Chiesa dei poveri fu duramente repressa dalle forze conservatrici dell’America Latina. Ciò fu evidente alla fine degli anni settanta in America Centrale (soprattutto in Nicaragua, Guatemala e Salvador) dove era fiorito un nuovo fermento rivoluzionario, frutto di una situazione sociale di povertà e ingiustizia insostenibili. Di fronte alla dittatura di Anastasio Somoza e ai soprusi dell’oligarchia nicaraguense, il Fsln (Frente Sandinista de Liberación Nacional), organizzatosi dal 1961, insorse entrando vittoriosamente a Managua (19 luglio 1979). Alla rivoluzione sandinista aderì, sin dal principio, la Chiesa popolare nicaraguense che militò in prima linea. Il binomio cattolicesimo-rivoluzione, assente nel ’59 cubano, era una nuova temibile minaccia per i gruppi che, in America Latina, invocavano l’ordine e la sicurezza nazionali. Gli Stati Uniti da parte loro, soprattutto con l’amministrazione di Ronald Reagan, non tardarono ad aiutare le forze conservatrici di questa regione a sopprimere violentemente “il

\[\text{\textsuperscript{230}}\text{Sull’argomento si veda: S. Galilea, La teologia della liberazione dopo Puebla, Brescia, Queriniana, 1979.}\]
dilagare del comunismo”. Nell’America Centrale, molti ecclesiastici, catechisti e cristiani, che parteciparono ai movimenti di liberazione, pagarono con la vita la loro scelta.

Dussel, trovandosi in Messico, visse da vicino questo periodo tormentato per l’America Centrale e ancora una volta la sua filosofia della liberazione fece tesoro delle vicende rivoluzionarie del continente latino-americano:

«México estaba cerca de Cuba y de Nicaragua, revoluciones que apoyé por todos los medios que tuve (en especial por la crítica filosófica del marxismo dogmático desde una relectura apretada y diferente de Marx “mismo”). Fueron años no solo de reflexión, sino de expansión de la Filosofía de la Liberación. La represión cercana de Argentina dejó lugar a la responsabilidad de elaborar una filosofía para el Tercer Mundo, el Sur, la Periferia del mundo explotado y empobrecido»231.

Gli anni successivi all’arrivo in Messico non furono solo un momento di crescita ed espansione per la filosofia della liberazione. Il periodo argentino aveva mostrato, per la sua intensità e ambiguità, sia a Dussel che ad altri osservatori, contraddizioni innegabili. Era necessario, per continuare il suo progetto di liberazione, una fase di riflessione e chiarimento:

«En concreto, las próximas tareas serán las de aclarecer un método que nos permita implementar mejor la reflexión del condicionamiento ideológico del mismo pensar filosófico (por eso nos ayuda la lingüística) y definir el estatuto del texto filosófico desde su contexto económico político (por eso nos ayudan categorías tales como modo de producción, formaciones sociales, clases sociales…)»232.

Il peronismo, aveva da sempre fatto appello all’unità della nazione contro l’imperialismo straniero. Gli eventi latino-americani (Cuba) e internazionali (Cina, Vietnam) avevano, negli anni Sessanta, contribuito a dare forza a questo argomento, su cui parte del mondo intellettuale argentino (anche Dussel) basava il progetto politico di liberazione. Bisogna ricordare, però, che, sin dagli anni quaranta, il riferimento all’unità nazionale di Perón mirava ad annullare le rivendicazioni di classe, legate al crescente sviluppo industriale e ai problemi derivanti

dalla modernizzazione del paese. La mancanza di un reale progetto di liberazione nazionale da parte di Perón spiegava la sua svolta conservatrice del 1973 vissuta dalla sinistra peronista (e dalla filosofia della liberazione) come un tradimento.

Dussel, intenzionato a dare comunque una base teorica alla prassi di liberazione, si rese conto che era necessario analizzare puntualmente le categorie da lui utilizzate nei primi anni settanta. Dalle sue parole:

«En México me fue necesario clarificar las ambigüedades que la Filosofía de la Liberación había dejado sin contestar en su primera etapa… Era necesario clarificar las categorías “pueblo” y “nación”, para evitar la posición derechista, fascista, pero al mismo tiempo se debía no caer en la “falacia abstractiva” del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx para aclarar dichas ambigüedades»

1.2. La “pratica” economica della filosofia della liberazione

L’ambiguità del peronismo richiamò alla riflessione pausa la filosofia della liberazione, lasciando per un momento la critica radical y global:

«En Mexico, mi nueva patria, Heidegger había caído en desprestigio en esos anos; reinaba el althusserianismo y la filosofía analítica. Los latinoamericanistas se ocupaban solo de la historia de la filosofía latinoamericana. Tomé la decisión de releer a Marx desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación. De esta manera podía expresarme ante marxistas y latinoamericanistas; (pero y en este cifro la pertinencia de Apel, la filosofía analítica no entraba en mi proyecto)»

La filosofia della liberazione di Dussel, durante il convulso periodo “argentino”, era stata criticata da alcuni colleghi che avevano partecipato al Congresso del 1971 a Cordoba: Cerutti mise in evidenza la natura anti-marxista della filosofia di Dussel e il carattere di “terza via” (come alternativa tra il marxismo e il liberalismo) della filosofia della liberazione; Ardiles sottolineò la trattazione insufficiente di Marx operata da lui stesso e dai filosofi della liberazione; Parisi mostrò le

---

235 In H. Cerutti Gulberg, Filosofía de la liberación latinoamericana, México, FCE, 1983.
236 In O. Ardiles, Para una fundamentacion dialéctica de la filosofia latinoamericana, «Stromata», 1-2, 1971, p. 3-55.
ambiguità, che sorgevano dall’eliminazione del metodo dialettico, nella filosofia della liberazione\textsuperscript{237}.

Di fronte all’accusa di anti-marxismo, Dussel, in varie occasioni sottolineò che la sua ostilità non era verso la teoria di Marx, ma verso il marxismo in voga in Argentina negli anni settanta, che lui stesso definì dottrinale e dogmatico. Più che anti-marxista Dussel si definì anti-dogmatico:

«Cerutti se regodea con mi “anti-marxismo” de la época del comienzo de los 70’s. Debe entenderse que si a dicho antimarxismo se le hiciera la aclaración del “anti-dogmatismo” (dogmatismo tan presente en algunos marxismos como el althusseriano, estaliniano, el de PC argentino oficialista, etc.), estaría de acuerdo con mi posición de aquella época, hoy también»\textsuperscript{238}.

Secondo Dussel, l’analisi operata dal marxismo argentino (althusseriano) e dal partito comunista era insufficiente per spiegare una situazione tanto complessa ed eterogenea come quella latino-americana e, in generale, periferica. La teoria marxista (d’origine europea) sostenuta dai marxisti latino-americani era, per Dussel, fallimentare in un mondo diviso tra centro e periferia:

«La imposibilidad del marxismo tradicional y aun de su renovación althusseriana, de poder intervenir activamente en dicha conyuctura (junto a los errores del extremismo trotskista como el del Erp y otros) permitió una generalizada desconfianza hacia el movimiento popular entre los dogmáticos»\textsuperscript{239}.

La critica di Dussel si rivolgeva, in particolare, alla teoria marxista di Louis Althusser\textsuperscript{240}. Per cogliere il significato della polemica, cercheremo di spiegare brevemente il contributo filosofico di Althusser.

Il filosofo francese sosteneva che la filosofia doveva impegnarsi in una ricostruzione obiettiva e scientifica della realtà nelle sue strutture concrete. Dopo aver analizzato il pensiero di Marx, arrivava a sostenere, in contrasto con la lettura tradizionale marxista, che il filosofo tedesco era divenuto realmente “marxista” solo nel momento in cui era passato

\textsuperscript{237} In A. Parisi, Filosofía y dialéctica, México, Edicol, 1979.
\textsuperscript{238} E. Dussel, Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación, cit., p. 85.
\textsuperscript{239} E. Dussel, Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación, cit., p. 68.
(“cesura epistemologica”) da un’astratta rappresentazione dell’uomo (“umanesimo storicista”) ad un’analisi scientifica dei rapporti sociali. Secondo Althusser, l’umanesimo aveva dimenticato che i reali soggetti d’analisi non erano gli individui, ma i rapporti di produzione. La stessa concezione umanista della storia (storicismo) si basava, poi, sulla convinzione che la storia fosse un processo omogeneo e lineare, avente alla base l’uomo e i suoi valori. Ad un’analisi umanista, Althusser contrapponneva lo studio di dimensioni specifiche della storia corrispondenti ai diversi livelli (economico, politico, filosofico) del complesso sociale attraverso concetti specifici quali formazione sociale, forze produttive, rapporti di produzione…

Dussel criticava la pretesa “scientificità” che alcuni filosofi rivendicavano come necessaria per l’analisi del reale. Althusser aveva, infatti, applicato all’analisi marxista gli strumenti dello strutturalismo, scuola filosofica sorta dalla filosofia analitica. Il marxismo althusseriano, secondo Dussel, non tenendo conto dell’uomo e della sua storia, era un modello teorico inefficace.

In generale l’ostilità di Dussel nei confronti del marxismo europeo, lo portò, negli anni settanta, a liquidare la dialettica marxista come “ontologica”. Egli riconobbe, in seguito, di non essersi confrontato realmente in quel periodo con le opere di Marx:

«Yo diría que no me propuse releer a Marx, sino simplemente leer a Marx. Lo que había hecho no fue ni siquiera lectura, fue una “cosa de rápida”»

Nell’opera del periodo “argentino”, Método para una filosofía de la liberación, Dussel criticava Marx per non essere stato capace di trascendere la totalità hegeliana. Nonostante i post-hegeliani si fossero opposti all’identità tra la realtà e il pensare di Hegel, non erano riusciti ad uscire dall’eurocentrismo europeo. Dalle stesse parole di Dussel:

«La originaria diferenciación o division de trabajo en la totalidad concreta capitalista es prolongación histórica de la division del trabajo entre el campo y la ciudad, que por otras divisiones mediativas del trabajo se concreta por ultimo en la division entre el poseedor del

capital y del obrero industrial. Este último queda dialécticamente negado en totalidad. La superación de la totalidad burguesa tiene en su interioridad, como uno de sus momentos negados en absoluto, al proletario. Es decir, la potencialidad interna al todo del sistema burgués es ya el futuro de la historia. Dicho futuro dialéctico, despliega de lo mismo y desde lo mismo es aparente novedad: al fin será un momento aparecido desde Europa capitalista y como superación del capitalismo. La categoría de totalidad, como tal, no ha sido superada. La posibilidad de un sistema que surgiera desde fuera, desde la exterioridad del capitalismo es imposible. Al fin la ontología dialéctica sigue rigiendo y el proceso dialéctico es formalmente, como para Hegel, el despliegue creciente con salto cualitativo (porque cuantitativo) del ser, ahora como trabajo»

Dussel, in conseguenza delle critiche ricevute e del bisogno di maggiore chiarezza, avvertì, una volta giunto in Messico, la necessità di lasciare per un momento lo sviluppo di un pensiero desde y para América Latina e addentrarsi nella produzione di Marx:

«Me di cruenta que la filosofía de la liberación era muy débil en su sustento económico-político. Pero el tema que a mi me interesaba era el problema de los dominados, de los excluidos y el tema de la pobreza. Era, entonces, imprescindible pasar por Marx para aclarar, entre otros, el concepto de clases sociales»

La lettura di Marx fu anche dettata dalla necessità (avvertita già, come abbiamo visto, nell’opera Filosofía de la liberación che per certi versi appartiene al periodo “messicano”), di dare un fondamento economico al progetto di liberazione. Il sistema capitalistico, trionfante nei paesi centrali, non era stato in grado, secondo Dussel, di assicurare il benessere materiale al resto dell’umanità.

Dussel, che non era mai stato marxista, riprese, dunque, la teoria marxista per criticare il capitalismo:

«Marx para mi es ahora más necesario que nunca. Porque critica al capitalismo, que es el modo de producción en el que vivimos. Es decir, Marx más que fundador del socialismo es un crítico del capitalismo, y por eso mismo, es más vigente que nunca»

242 E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, cit., p. 144.
244 Entrevista con Enrique Dussel, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 193.
1.3. La lettura delle opere di Marx: i Grundrisse e le tre redazioni successive del Capitale

Le opere di Marx sono state interpretate, dopo la morte del filosofo tedesco, da intellettuali preoccupati per gli “effetti collaterali” causati dall’affermarsi e diffondersi del sistema capitalistico. Queste interpretazioni, secondo Dussel, si sono basate solo in parte sugli scritti di Marx, spesso su testi di “seconda mano” (Friedrich Engels e Karl Kautsky) e, per questo, non sono riuscite a dimostrare fino in fondo la forza del pensiero di Marx o addirittura hanno portato a serie distorsioni della sua teoria. Le letture maggiormente diffuse sono state quelle di Lenin, Trotzkij, Stalin, Mao ed Ernesto “Che” Guevara, ma le interpretazioni del marxismo europeo sono quelle che hanno avuto maggior esito in Europa e anche in America Latina. Dalle parole di Dussel:

«La tradición del “marxismo occidental” habían comenzado por sepultar el pensamiento de Marx con el suyo propio, desde Engels y Kautsky, hasta Lukacs o Korsch; no hablemos de Althusser porque se alejo demasiado de Marx mismo. Ni uno estos colmaban nuestras aspectativas».

Nell’analizzare la teoria marxista successiva a Marx, Dussel si rese conto che mancava uno studio “serio” e “completo” della sua opera:

«En América Latina se ha conocido a Marx por sus intérpretes de los cuales Althusser ha sido el último. Ya es tiempo de ir al testo mismo. Queremos encontrar a un Marx real, histórico, titubeante, genial, inventor de categorías, siempre crítico con la economía capitalist, pero ante aun crítico de si mismo».

Era necessario, secondo Dussel, tornare alle fonti originarie e analizzare l’intera produzione di Marx. Nel 1977 cominciò un seminario all’Unam in cui, insieme ad alcuni studenti di filosofia, rileggeva in ordine cronologico l’opera di Marx. L’intenzione del gruppo di studio era

246 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 25.
ricostruire come si sviluppavano le categorie (e quindi la metodologia) in Marx. Iniziò dalla sua prima produzione letteraria: dagli scritti degli esami di maturità (1835) fino alla tesi di laurea in filosofia (1841). Lesse, poi, gli articoli del 1842-1843 e, infine, i lavori di Parigi e Bruxelles, quando il filosofo tedesco iniziò a studiare economia, fino al 1849. Il gruppo analizzò i sette tomi (dei quaranta) della sezione IV di Mega, che corrispondono a più di cento quaderni nei quali Marx commentava le opere lette nella biblioteca del British Museum di Londra (1851-1856). La parte della produzione di Marx che lo interessò maggiormente e nella quale notò una presenza massiccia di Hegel furono gli scritti dal 1857 in poi. Dalle parole di Dussel:

«El Marx más antropológico, ético y anti-materialista no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, el de las “cuarto redacciones de El Capital (1857-1882)”»248.

Analizzò i Grundrisse o Elementi fondamentali per la critica dell’economia politica (1858), ritenuti “materiali preparatori” de Il Capitale, e, subito dopo, i manoscritti dal 1861 al 1863 (definiti da Dussel “la seconda redazione” de Il Capitale) che erano stati da poco stampati a Berlino. Nel 1987, nell’archivio di Amsterdam (International Instituut voor Sociale Geschiendenis) e nell’Istituto Marxista-Leninista di Berlino, Dussel e il suo gruppo di seminario vennero a contatto con i manoscritti dal 1863 al 1865, che furono definiti “la terza redazione” de Il Capitale. La ricostruzione “archeologica” si chiuse con l’analisi della “quarta redazione” de Il Capitale, quella del 1866, da cui, secondo tradizione, tutti i teorici marxisti avevano iniziato a leggere l’analisi economica di Marx. Questa edizione era composta dal libro I (stampato come Volume I de Il Capitale da Marx nel 1867) e di manoscritti inediti dei libri II e III (quelli “decifrati” e pubblicati posteriormente da Engels e Kautsky).

248 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 25.
Dussel insieme al suo gruppo seguì fedelmente il metodo dialettico (dall’astratto al concreto) e passò attraverso i differenti livelli di astrazione che avevano permesso al filosofo tedesco di costruire ogni categoria de *Il Capitale*. Insieme alla produzione letteraria, approfondì, per avere una visione completa di Marx, le sue letture e i carteggi con altri intellettuali.


Dussel lesse Marx nel contesto teorico della filosofia della liberazione e dalla prospettiva latino-americana (o della periferia in generale). La produzione del filosofo tedesco fu messa, quindi, in relazione con l’etica della liberazione e con la questione della dipendenza. Dalle parole di Dussel:

«Nuestra finalidad filosófica latinoamericana era consolidar la “economía” a través de la “poietica” o “tecnológica” tal como la trata la filosofía de la liberación. Pero al mismo tiempo replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte/Sur. Esto nos llevo a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones El Capital. Estudiamos los textos editados en alemán, y comenzamos un apretado comentario parágrafo por parágrafo – con intención hermenéutica filosófica latinoamericana de liberación, atendiendo a reconstruir el proceso de producción de las “categorías” y prestando atención al “sistema” de las mismas. Debimos en el caso de la tercera y cuarta redacción echar mano de los inéditos que se encuerraban en Ámsterdam (con textos 144»
1.4. Marx e la filosofia della liberazione

Tratteremo, ora, l’interpretazione del metodo dialettico di Marx e delle sue categorie, operata da Dussel dal 1977 a partire dalla filosofia della liberazione. Dalle sue stesse parole:

«¿Cuál sería nuestra admiración al descubrir una gran semejanza del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la exterioridad del pobre como origen del discurso? Esto determinó ciertas precisiones en la arquitectónica categorial de la Filosofía de la Liberación que se dejara ver en las futuras ediciones».

Il movimento logico dialettico dell’immensa opera de *Il Capitale*, secondo Dussel, non iniziava nella distinzione tra “lavoro concreto” e “astratto” o nella differenza tra “valore d’uso” e “valore di scambio”, ma nella contraddizione radicale tra “lavoro vivo” e “lavoro oggettivato”.

Per Marx, sin dai *Grundrisse*, il “lavoro vivo” era il punto di partenza assoluto della dialettica, precedente all’esistenza del capitale e “fonte creatrice di valore” a partire dal nulla del capitale. Il “lavoro vivo” era la persona (la soggettività e la corporalità immediata) e, allo stesso tempo, la povertà assoluta, il *pauper* per eccellenza. Il “lavoro vivo” era pura trascendenza alla totalità (capitale): *ante festum* (prima del contratto), durante il contratto e *post-festum* cioè nella disoccupazione. Dalle parole di Dussel:

«Cuando el trabajador no ha trabajado todavía para el capital, en su exterioridad original, es un trabajo todavía no objetivado. En cuanto no objetivado es nada: negatividad para el capital. “Son fantasmas que quedan fuera de su reino”. Si la riqueza es el capital, nada de realidad, improduttivo, inexistente, “no-valor”. Nada de sentido, nada de realidad, improduttivo. A esta posición de la persona la hemos llamado “el Otro”. Esta potencia “externa” al capital se presenta al capital como “pobreza absoluta”, “desnudez de toda objetividad”, “existencia puramente subjetiva del trabajo”: el pobre».

---

Il “lavoro vivo”, come “fonte creatrice” di valore, era, in un secondo momento, incluso (sussunto) nel capitale, diventandone strumento di valorizzazione. Il “lavoro oggettivato” (effetto della sussunzione) era lavoro materializzato, “cosificato”, divenuto valore, merce, capitale, in altre parole “lavoro morto”. Dussel, partendo dall’opposizione totalità/esteriorità, definì il concetto di sussunzione marxista:

«Ahora se produce el acto que Marx denominara subsunción. Subsunción que procede de sumir o incluir algo debajo de aquello que lo comprende y eleva. Es el acto ontológico por excelencia en el que el ente es fundado en un nuevo nivel del ser. De esta manera el ente pasa a un nuevo orden: lo que antes era un concepto, una categoría, una realidad autónoma, ahora es un momento del concepto, determinación, categoría o componente del capital» 252.

Il capitale era dunque una totalità (essere) che si realizzava attraverso determinazioni essenziali, dette mediazioni. Secondo Dussel, Marx non confondeva il “lavoro vivo” con il “lavoro oggettivato” perché il primo era “fonte” di valore nell’“esteriorità” dell’essere (inteso come capitale), mentre il secondo era mediazione per la valorizzazione della totalità. Dalle parole di Dussel:

«Marx desarrolla toda una ontología del capital. Más allá del horizonte que el capital constituye, como absolutamente “diferente” (distinción), se encuentra el “no-capital”, la exterioridad, el otro: el trabajador como capacidad y subjetividad creadora de valor. El momento en que el trabajo sea incorporado al capital, por el acto de subsuncion, el trabajo, de su absoluta autonomía externa queda incorporado a la esencia del capital como una de sus determinaciones: es el trabajo como capital» 253.

In altre parole, il “lavoro vivo” come “sorgente” di valore (come valore esso stesso) oltre il capitale, non si doveva intendere come il fondamento produttivo del valore del capitale. Per valorizzare il capitale, secondo Marx, il “lavoro vivo” (sussunto) era alienato da se stesso:


---


«Si el intercambio entre capital y el trabajo fuera de igualdad, el valor inicial y el final seria tambien igual. No había valorización alguna. Pero si hay valorización es porque el intercambio es desigual».

Marx criticava, dunque, l’economia politica borghese a partire da una categoria antropologica che stava oltre il capitale. La valorizzazione del capitale (plusvalore) iniziava, infatti, dallo sfruttamento del “lavoro vivo”, della persona (plustempo, pluslavoro). La critica al sistema capitalistico era scientifica, ma soprattutto etica poiché, attraverso l’estraneità al capitale, poteva denunciare il progetto alienante contenuto in esso.

A proposito della “teoria del valore” di Marx, Dussel dichiarava:

«Hay temas sumamente ambiguos, difíciles, complicados, pero hay que ver si el tema es inevitable o no lo es. Yo digo lo siguiente: sin teoría de valor no queda nada de Marx. ¡No queda nada! ...Porque el problema de Marx es la corporalidad antropológica del sujeto, sus necesidades y la satisfacción de sus necesidades por un producto que tiene valor en cuanto objetivación de la vida. Este valor en el mercado se trasforma en precio...De todas maneras, el paso del valor al precio hace que el precio tenga que referirse a un valor y, por ultimo, a la vida del sujeto. En ese sentido, desde la teoría del valor yo puedo hacer juicio ético de todo el problema del mercado. Sin el valor, no hay mediaciones; ¡todo el mercado se fetichiza!»

Dussel studiava il rapporto tra la teoria di Marx e la filosofia di Hegel. Marx, iniziando la dialettica dal “non-essere” del “lavoro vivo”, invertiva il “nucleo razionale” di Hegel (la cui dialettica comincia dall’essere). Nel momento in cui, però, il “lavoro vivo” era sussunto dalla totalità (diventando, così, una determinazione del capitale), ritornava a funzionare perfettamente la “logica” hegeliana. Marx, pur

255 E. Dussel, La producción teórica de Marx, cit., p. 150.
256 Entrevista con Enrique Dussel, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 194.
utilizzando la dialettica hegeliana, evidenziava sempre la trascendenza creatrice del “lavoro vivo”.

Marx, dunque, sviluppava Il Capitale a partire dall’esteriorità del “lavoro vivo”. La valorizzazione del capitale cominciava dal “lavoro oggettivato” e terminava nel circolo dell’accumulazione, nel circolo della riproduzione e nel circolo della distribuzione. Questi circoli erano quelli che costituivano il contenuto delle quattro redazioni de Il Capitale e, quindi, anche quello dei tre grandi tomi sul “capitale in generale”.

Per Dussel, la dialettica marxista, definita la verdadera dialectica, storica e “positiva”, divenne il prototipo metodologico da seguire, la logica radicalmente critica dell’alterità.

Riassumendo, Dussel sottolineò, in primo luogo, la scoperta di Marx del “lavoro vivo” come categoria che dava origine a tutte le altre e dalla quale iniziava lo sviluppo del concetto di “capitale”; in secondo luogo, che il luogo storico, logico e “naturale” del lavoro vivo non era all’interno dell’ontologia della totalità del capitale, ma oltre, nell’antropologico meta-fisico, nell’esteriorità e alterità nel non-essere del capitale; in terzo luogo, che esistevano similitudini e differenze tra il “nucleo razionale” della logica di Hegel e quello della logica di Marx; in ultimo, che la critica di Marx all’economia politica borghese (e al capitale) non era solo scientifica, ma anche etica.

Dussel si avvicinò a Marx mantenendo la sua autonomia intellettuale e imprimendo un carattere etico alla lettura de Il Capitale. Avendo interpretato Il Capitale a partire dalla filosofia della liberazione, incorporava la tesi marxiana del “lavoro vivo” (come exteriorità) nel suo pensiero filosofico. Grazie a Marx, la totalità dominatrice non si comprendeva solo come Europa, ma come capitale o capitalismo, e l’esteriorità come “lavoro vivo”.

Per Dussel, la morale in Marx non era sovrastruttura, come aveva inteso il marxismo tradizionale, ma un elemento “infrastrutturale”, cioè la
connessione che si stabiliva fra le persone nelle “relazioni sociali” e, quindi, la base delle relazioni di produzione (che nel capitalismo sono dominazione). Attraverso Marx, Dussel distingueva tra “morale”, come totalità delle pratiche vigenti della società capitalista, e “etica”, come critica trascendentale delle morali dal punto di vista della dignità assoluta del lavoratore. Dalle parole di Dussel:

«Sin trabajo no hay totalidad, no hay ser, no hay esencia del capital en general. Esta subsunció material es el mal originario, la perversidad ética por excelencia de la realidad capitalista, y por ello de su moral como moral vigente de la burguesía. Aparente contrato, en realidad de injusticia, porque se le paga solo para que pueda seguir subsistiendo y trabajando; pero no se le paga la totalidad del fruto de su trabajo. Marx ha descubierto la esencia de la moral burguesa y ha fundado una etica de la liberación del asalariado. Marx es así filosóficamente hablando el ético mas significativo en la critica a la esencia del capital» 257.

L’influenza di Marx era evidente in Ética Comunitaria (1986) nella quale Dussel, dopo dieci anni, tornava a trattare formalmente di etica. L’“amore per la giustizia” comunitario era affermato, in questa opera, attraverso un frequente richiamo a Marx e ai testi biblici. Egli confrontava i valori e la prassi della morale vigente con i valori e la prassi dell’etica comunitaria (base della società futura non capitalista). Dalle sue parole:

«Marx piensa que en la sociedad futura la utopía que se constituye como horizonte critico es la de la plena realización de la individualidad en la responsable comunitarizacion de toda la actividad humana… Pero no se piense que dicha utopía se realizara mecánicamente, por la necesidad ineluctable de la materia infinita y eterna; muy por el contrario es fruto siempre de la acción del hombre… La tecnología es ahora mediación de la realización del hombre. Esta utopía es un mas allá del horizonte ontologico, del ser del capital. La utopía futura que moviliza la acción. El proyecto de liberacion crea el fundamento para una praxis revolucionaria de liberacion…El reino de la libertad, del tiempo libre, de una asociación de individualidades libres, con poco tiempo de trabajo necesario para producir lo necesario para la vida y la civilización, gracias a la tecnología, gran maquinaria, automatizacón, maquina total, y máximo tiempo empleado para las actividades superiores, materiales y espirituales, es una sociedad “sin clases”. No habrá pobres porque no habrá necesidad de aumentar el plusvalor, el plustiempo» 258.

Attraverso l’analisi socio-economica dello sfruttamento capitalistico e dell’esperienza neo-coloniale, Dussel mostrava le contraddizioni tra morale e prassi della società capitalista che, attraverso lo sfruttamento e la violenza, disprezzava la corporalità umana. Alla morale opponeva

---

257 E. Dussel, La producción teórica de Marx, cit., p. 355.
258 E. Dussel, La producción teórica de Marx, cit., p. 357-359.
un’etica dell’unità dell’uomo, della dignità della carne, della sensibilità e della giustizia.

Una volta chiarita la dinamica morale/etica, Dussel discuteva in questa opera i problemi contemporanei: il lavoro, il capitale, la dipendenza, le multinazionali, i crediti internazionali, la rivoluzione, il socialismo reale.

1.5. Un Marx latino-americano

La lettura di Dussel di Marx sorgeva dalla volontà di rendere attuale la teoria rivoluzionaria marxista, soprattutto per quella parte del mondo che vive sfruttata e oppressa dal sistema capitalistico universalizzatosi. La rivoluzione sandinista, più di vent’anni dopo quella cubana lo richiamava a consolidare le basi teoriche del suo progetto di liberazione. Dussel riprendeva la tradizione creativa del marxismo latino-americano (marxismo de tipo especial), soprattutto quella di José Mariátegui e quella “etica” di “Che” Guevara che non aveva visto in Marx una opera omnia terminada y al que no se lo puede continuar.

Secondo Dussel, alcune parti de Il Capitale di Marx, (quando parla della relazione tra capitali) mostravano la possibilità di spiegare la dipendenza del terzo mondo. La relazione che intercorreva tra capitale debole e forte, secondo Dussel, non era mai stata tenuta in conto dal marxismo europeo.

Dussel osservò, poi, che il piano dell’opera de Il Capitale, che Marx aveva pensato nel 1863, constava di sei parti (il capitale, la rendita del suolo, il salario, lo stato dal punto di vista economico), di cui le ultime

\[\text{260} \quad \text{J. Mariátegui, Sette saggi sulla realtà peruviana e altri scritti politici (1928), Torino, Einaudi, 1972.}
\[\text{261} \quad \text{E. Guevara, Scritti, discorsi e diari di guerriglia (1959-1967), Torino, Einaudi, 1969; La guerra di guerriglia (1960), Milano, Baldini & Castaldi, 1996.}\]

«El tema del campesinado de un país no hegemónicamente dominado por el capitalismo irrumpió con ímpetu cuestionando muchos elementos del marco teórico hasta ese momento desarrollado por Marx, desde los Grundrisse de 1857. Nos situaremos entonces en 1868 — aunque quizá antes, en 1865, con la cuestión de la renta de la tierra a propósito del libro III, Marx había comenzado a sospechar la necesidad de cambios en su análisis»262.

La teoria di Marx, dunque, si dimostrava inconclusa, aperta a successivi sviluppi e nuove interpretazioni. L’unica condizione imprescindibile per leggere in chiave attuale Marx era, secondo Dussel, l’utilizzo del suo metodo e il rispetto delle sue categorie fondamentali (che lui stesso aveva già formato a-priori prima di applicarle al reale).

Non si doveva “applicare” Marx (alla maniera del marxismo occidentale), ma continuare il discorso di Marx:


Dussel era intenzionato a dare una nuova articolazione della dialettica marxista a partire dalla realtà dei paesi periferici dipendenti. Riprendendo la trattazione da dove Marx l’aveva lasciata, si confrontò con la questione della dipendenza. Per spiegare questo, faremo riferimento al capitolo *El “concepto” de dependencia* contenuto nell’opera *Hacia un Marx desconocido. Un cometario a los Manuscritos del 61-63*.


Analizzando il dibattito marxista sulla dipendenza, Dussel si rese conto che le argomentazioni sviluppate sino a quel momento, soffrivano della “mancanza di rigore metodico”:

«Esta falta, Marx diría “confusión”, presente en una (Marini) de las tantas propuestas de análisis (y la mas cercana de todas soluciones que Marx hubiera dado a la cuestión), se debe al hecho de no haberse definido primariamente y – con claridad el “concepto” – en el sentido que le da Marx a esta noción”\(^{264}\).

Lo stesso Marini che, secondo Dussel, si era maggiormente avvicinato ad una trattazione rigorosa della questione, individuando il fondamento della dipendenza nel super-sfruttamento del lavoro, non era riuscito a collegarsi con precisione al discorso critico di Marx.

Dussel analizzò, attraverso i brevi accenni di Marx alla relazione tra capitali, la relazione storica, nell’ordine economico-politico vigente, tra il capitale di un paese appartenente al centro (capitale forte) e il capitale di una nazione periferica (capitale debole). Secondo Dussel, la contraddizione tra capitale centrale e periferico non negava l’opposizione individuata da Marx tra lavoro e capitale a livello nazionale, ma, in un contesto attuale di mercato mondiale, la presupponeva e la rendeva più acuta. In questo senso scrive:

«Los que oponen a la teoría de la dependencia pareciera que lo hacen porque los dependentistas niegan la contradicción interna al capital-trabajo, sin advertir que no se niega sino que se subsume en la contradicción interna al capital en la competencia de capitales de una nación capitalista con otra»\(^{265}\).

Secondo Dussel, poi, la competencia (concorrenza) *es el lugar teorico de la dependencia*:

«La relación entre las naciones capitalistas es de competencia (no de explotación, pero si de dependencia; de extracción de plusvalor por parte del capital mas *fuerte*, y de transferencia por parte del capital mas *débil*); pero ello no se opone, sino que articula perfectamente, a la explotación de una clase sobre otra, del capital sobre el trabajo. En este segundo caso no hay transferencia de plusvalor, sino apropiación de plusvalor propiamente dicho. Pero el plusvalor apropiado por el capital en la relación vertical capital-trabajo (explotación) es la fuente de la transferencia de un capital *débil* hacia el mas *fuerte*, en el nivel horizontal (competencia, dependencia)»\(^{266}\).


\(^{266}\) E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, cit., p. 329.
La concorrenza, nel mercato mondiale, portando al livellamento dei prezzi (attraverso la prevalenza del capitale forte su quello debole), creava uno stato di dipendenza nel quale il capitale debole dei paesi periferici era costretto a trasferire plusvalore verso il capitale forte. Il livellamento dei prezzi non considerava il valore effettivo dei prodotti.

Secondo Dussel:

«La competición...no crea valor, sino que distribuye valor a partir de la nivelación de los precios»\(^{267}\).

Questa affermazione permetteva a Dussel di operare una critica etica alla dipendenza: questa, infatti, era il meccanismo attraverso cui il centro di potere si appropriava del valore (plusvalore) del mondo periferico. Dal punto di vista etico, la dipendenza rappresentava la struttura economica generante la povertà nella periferia:

«Hablar de transferencia de plusvalor de la periferia hacia el centro es hablar de robo de vida humana objetivada...Es el trabajo vivo lo que esta detrás y es la fuente creadora de todo el valor capital...»\(^{268}\).

Secondo Dussel, il concetto di dipendenza era l’unico che poteva fornire un quadro teorico alla comprensione politica della situazione di dominazione nella periferia. La questione della dipendenza era, infatti, strettamente legata al tema della liberazione nazionale.

L’interpretazione dialettica della dipendenza permetteva a Dussel di sostenere l’importanza della liberazione nazionale senza cadere nella deformazione populista. In questo senso, il processo di liberazione nazionale diveniva la possibilità reale di distruggere i meccanismi di trasferimento di plusvalore.

Dussel operò, anche, una distinzione all’interno del concetto di liberazione nazionale tra oppressori e oppressi che lo portò a parlare non solo di liberazione nazionale, ma di liberación nacional y social. Attraverso la critica di Marx al capitale, non solo tentò di liberare

---

\(^{267}\) E. Dussel, Hacia un Marx desconocido, cit., p. 347.

\(^{268}\) E. Dussel, Hacia un Marx desconocido, cit., p. 356.
dall’ambiguità populista il concetto di nación, ma anche quello di pueblo, soggetto politico del suo progetto di liberazione.

1.6. Classe o popolo?

Dussel negli “anni argentini”, dopo aver eliminato la categoria “classe”, aveva individuato il soggetto politico del progetto di liberazione nel “popolo”. Questa scelta fu criticata da altri filosofi della sua generazione ed egli, appena arrivato in Messico, cercò di chiarire la sua posizione, rendendosi conto dell’ambiguità che aveva assunto la nozione di “popolo” durante il peronismo:

«De todas maneras el populismo nos envolvió con sus equívocos. La partida de la patria chica, y el comenzó de una etapa en la patria nueva, en México, entonces, es oportunidad para superar aquellos aspectos en los que un cierto y velado oportunismo nos hizo caer»


In questi scritti, Dussel si confrontava in via preliminare con le diverse categorie interpretative della realtà utilizzate in filosofia politica dai suoi colleghi argentini e latino-americani. Si rese conto che una delle più usate, per influenza del marxismo, era, senza dubbio, quella di classe ed evidenziò, nel testo De la “clase” al “pueblo”, che la stessa categoria non nasceva con la teoria di Marx, ma era già presente nel pensiero greco (Aristotele e Platone) e poi in Hegel. Indiscutibilmente la

\[269\] E. Dussel, Filosofía y liberación latinoamericana, in «Latinoamérica», cit., p. 90.
definizione attuale di classe era sorta, però, dagli studi filosofici e economici di Marx:

«La cuestión de las clases es tan vieja como el pensamiento filosófico; fue planteada por los griegos. Marx da a la categoría “clase” una fuerza interpretativa mayor, porque muestra la oposición de las clases y la toma como instrumento de un análisis económico-político. De allí su gran importancia» 270.

Secondo Dussel, questa categoria non era sufficiente per descrivere la realtà latino-americana e l’opposizione geopolitica, sorta nei secoli, tra “centro” e “periferia”. La nozione di popolo era, secondo Dussel, decisamente più ampia e comprende quella di classe:

«La categoría “pueblo”, que no se considera muchas veces como categoría interpretativa científica, y menos sociológica, es, pienso, una verdadera categoría de interpretación» 271.

L’analisi politica di Marx, basata sull’opposizione tra la borghesia e il proletariato, poteva valere solo all’interno dell’orizzonte europeo. Marx, come tedesco e quindi come uomo del “centro”, era incapace di leggere l’oppressione dell’Altro come esistente oltre il sistema ontologico occidentale. Dalle stesse parole di Dussel:

«Marx no pudo considerar un doble aspecto esencial para América latina: en primer lugar, que hay naciones del «centro» o imperiales (hecho que como veremos pudo descubrir después Lenin por razones obvias) y otras «dependientes» y por ello subdesarrolladas (hecho que teóricamente a partir de 1960 se descubre en América Latina), y, en segundo lugar, que existe una exterioridad del sistema capitalista burgués (por ejemplo la cultura china o latinoamericana) que puede saltar sin la mediación de un capitalismo desarrollado desde una sociedad primitiva o tradicional a un sistema postcapitalista (sea éste un socialismo o un sistema nuevo por las características de la posesión de los bienes y la manera del trabajo). En ambos niveles la categoría «clase» no es ya suficiente para distinguir nuevos momentos reales que deben ser interpretados» 272.

Secondo Dussel, la filosofia politica di Lenin rappresentava un passo avanti rispetto a quella del suo maestro. Lenin, infatti, non studiò solamente l’opposizione tra borghesia e proletariato, ma anche la relazione tra impero e colonia. L’“esteriorità” che mostrava la teoria marxista di Lenin era dovuta al fatto che la Russia dei primi del Novecento era una nazione “secondaria” rispetto all’Europa (e quindi alla Germania). L’ imperialismo, affermatasi alla fine del secolo XIX,
richiedeva, poi, ai pensatori marxisti di confrontarsi con una nuova relazione, quella tra il centro europeo e il mondo coloniale. Secondo Dussel, dunque, il teorico russo mise in evidenza l’insufficienza della nozione di classe in Marx:

«Come deciamos más arriba, no es nada extraordinario que sea un ruso y ya en el siglo xx (ya que Lenín escribió su trabajo sobre El imperialismo, fase superior del capitalismo en Zürich en 1916), el que exponga la diferencia entre países del «centro» y los países oprimidos. Rusia era uno de estos países oprimidos, y el fenómeno del imperialismo desde 1870 evidenció más claramente una cuestión ya vigente desde el siglo XVI: ciertos países aprovecharon su posición de metrópoli para explotar a sus colonias o neocolonias con los más diversos métodos. En este nivel de oposición (de nación a nación) la categoría «clase» perdía ya su significación propia y, al mismo tiempo, su sentido de una «clase universal», ya que la clase de una nación oprimida era cualitativa o esencialmente diferente a una clase de una nación oprimida. Pero, además, Rusia no era un país propiamente capitalista y, sin embargo, hizo una revolución socialista, lo que indica que es posible pasar de un sistema prácticamente tradicional a una situación postcapitalista. La dialéctica perdía su sentido porque surgía el nuevo momento desde la exterioridad del sistema capitalista y no como su intrínseco desarrollo».

Ma il passo definitivo lo compì, con la rivoluzione maoista, la Cina, nazione periferica: era, infatti, chiara la distinzione tra “centro” e “periferia” in un mondo in cui ormai il capitalismo era divenuto universale. La rivoluzione cinese faceva riferimento alla categoria popolo come soggetto politico che lottava contro l’“Impero”. La rivoluzione culturale, poi, non negando la cultura popolare, ma cercando anzi di difenderla e valorizzarla, affermava la positiva esteriorità periferica. Nei testi rivoluzionari cinesi s’incontrava la categoria popolo, che rappresentava, secondo Dussel, il pieno superamento della nozione di classe. La nozione di popolo della rivoluzione cinese fu utilizzata in precedenza da Kemal Ataturk, Gamal Abdel Nasser, Mohandas Gandhi e, in America Latina, da Perón.

La rivoluzione cinese, oltre ad affermare la centralità della nozione di popolo, aveva avuto il merito d’individuare un nuovo soggetto politico. A fronte dell’irrigidimento della struttura burocratica russa, il rivoluzionario cinese si appoggiò, infatti, nel processo di liberazione alla gioventù. Dalle parole di Dussel:

273 E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, cit., p. 227.
«Pero el tema se hace de mucho más interés para América latina y toda la periferia, cuando consideramos una nueva experiencia. En el fin de la primera mitad del siglo xx se puede, no sólo basarse en la interpretación marxista de la lucha de «clases», y el descubrimiento leninista de la lucha entre «naciones», sino que se conoce ya y se puede superar el socialismo vigente, por ejemplo el ruso. Cuando la China en 1948 comienza su proceso puede contar con la experiencia (y por lo tanto criticar los límites) del sistema socialista ruso»274.

Per Dussel la nozione di classe non era, dunque, sufficiente per descrivere l’opposizione generata dal sistema capitalistico universalizzatosi. L’antagonismo di classe era, infatti, contenuto all’interno dell’orizzonte nazionale. Protagonista della liberazione odierna era invece il popolo, categoria infinitamente más rica y estrictamente técnica. Era proprio nella sua ampiezza che sta la sua ricchezza.

Il popolo, secondo Dussel, aveva tre oppositori differenti: l’impero, la borghesia nazionale e, infine, le burocrazie. Acquistava un significato diverso a seconda di quali erano i suoi antagonisti: il popolo erano le nazioni periferiche di fronte all’impero; il popolo erano le classi lavoratrici (non solo operai, quasi assenti in un paese periferico, ma anche contadini e emarginati) di fronte al padronato; il popolo erano i giovani (definiti da Dussel “riserva escatologica”) della “Rivoluzione culturale” di fronte all’immobilità sociale. Il popolo era, dunque, il soggetto di tre differenti rivoluzioni: “nazionale”, “sociale” e infine “culturale”. Dalle parole di Dussel:

«El proyecto de liberación tiene la pretensión de realizar la revolución política de liberación nacional, la revolución social de liberación del campesinado y proletariado, la revolución cultural de liberación de la tradición popular»275.

In un sistema generale costituito da oppressori e oppressi, questi ultimi erano coloro che si potevano chiamare popolo. Il popolo non solo era oppresso, ma anche alienato e, proprio per questo, aveva interiorizzato il sistema a lui imposto. Il popolo, però, non era solamente la cosiddetta

274 E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, cit., p. 227.
275 E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, cit., p. 230.
massa, quella che la tradizione filosofica occidentale aveva disprezzato per la sua indeterminatezza:

«El mismo Hegel ve en la noción de pueblo como multitud o masa (die Vielen, hoi polloí agrega en griego recordándonos a Heráclito y su desprecio por el vulgo) sólo una “universalidad empírica”, es decir, “algo absolutamente indeterminado”, y en este sentido “pueblo designa una parte de los miembros del estado, la parte que no sabe lo que quiere”, la mera “opinión plebeya”».

Il popolo era da considerare nella sua esteriorità e, per Dussel, ridurlo nel significato dato dalla cultura occidentale, cioè come polis greca o nazione hegeliana, voleva dire occultare la sua autenticità. Il popolo aveva, infatti, una “memoria storica” propria, fatta di un’altra cultura, un’altra tradizione e un’altra lingua. Era partendo da questa memoria storica che il popolo poteva liberarsi dalla dominazione e dare forma all’“uomo nuovo”:

«El pueblo en un cierto nivel está fuera del sistema, y al estar fuera del sistema está en el futuro; al estar en el futuro es ya el hombre nuevo».

Il popolo aveva in sé una “riserva escatologica” che gli permetteva di fondare un nuovo sistema. Dussel faceva, dunque, del passato il tempo del dominatore e del futuro il tempo dell’oppresso, di “colui che non aveva nulla”:

«En toda la historia humana, desde siempre, el futuro es del oprimido, porque es exterior al sistema; porque es que no tiene nada. El aspira a un nuevo sistema donde poder vivir como en su casa».

Dussel sapeva bene che il popolo non dominava tutte le categorie economiche e politiche del sistema, ma possedeva altri mezzi di interpretazione della realtà che erano il “punto d’appoggio” della liberazione:

«Hay que saber discernir entre lo peor que tiene el pueblo que es la introyección del sistema. Esto es lo peor que tiene el pueblo y hay que saber negarlo. Y, en cambio, lo mejor que tiene el pueblo y es lo escatológico».

Era necessario, secondo Dussel, chiarirli e potenziarli e, per fare questo, era indispensabile la funzione critica del filosofo: senza una guida

276 E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación, cit., p. 230.
intellettuale il popolo non sarebbe riuscito a liberarsi. Dalle parole di Dussel:

«Esta función crítica es la esencia de la filosofía y sin este esclarecimiento el pueblo tampoco se libera»\textsuperscript{280}.

1.7. Cerutti e la critica di “populismo”


Secondo Cerutti, la filosofia non doveva porsi come guida teorica del processo politico di liberazione. Egli rifiutava, infatti, la costruzione di un pensiero che desse forma alla prassi d’azione e la conseguente


\textsuperscript{281} H. Cerutti Guldberg, \textit{Filosofía de la liberación latinoamericana}, Mexico, FCE, 1983.
“professionalizzazione” del filosofo. La filosofia era “una pratica modesta” che accompagnava la politica d’emancipazione. Era necessario, dunque, che essa si limitasse a quello che Cerutti definiva come l’interesse autentico delle scienze sociali, cioè “la riflessione in primo luogo”. A testimonianza di questo, facciamo notare che Cerutti ha pubblicato nel 2001 l’opera *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, in cui propone, come superamento della filosofia “della” liberazione, la filosofia “per” la liberazione.

Il riferimento all’opera di Cerutti ha per noi il valore di sottolineare da una parte l’eterogeneità delle posizioni all’interno della filosofia della liberazione argentina e dall’altra quanto il riferimento al “popolo” e alla “nazione” abbia coinvolto nell’ambiguità del peronismo una parte del movimento della filosofia della liberazione.

Cerutti, nella sua opera, divise il gruppo filosofico che si era riunito nel 1971 in “populisti” (Ardiles, Casalla, Cullen, Kusch, Scannone, Dussel) e “antipopulisti” (egli stesso, Assmann, Roig). All’interno del Congresso vi era una parte di studiosi, tra cui Dussel, che faceva riferimento al popolo come soggetto rivoluzionario: era un gruppo eterogeneo e variegato, composto da cattolici, progressisti e conservatori. In generale questi vedevano nel popolo, identificato con la nazione, l’antagonista politico dell’“Impero” e nel recupero della tradizione popolare il punto di partenza per costruire una filosofia latino-americana e una prassi di liberazione.

In particolare Dussel, impegnato nel processo di cambiamento della Chiesa latino-americana, aveva scoperto, nei suoi studi storici, la forza rivoluzionaria contenuta nel cattolicesimo popolare. La stessa esteriorità culturale del popolo, fondamentale al progetto politico di liberazione,

---

conteneva in sé una carica “escatologica” profonda. Inoltre, il popolo, per Dussel, era, prima di tutto, sinonimo di povero e sfruttato.

Dal 1972-1973 una parte del gruppo “populist” aderì al programma peronista, in particolare alla destra peronista, e uscì indenne dalla persecuzione politica di quegli anni. Dussel, insieme ad altri colleghi, si trovò in una posizione intermedia: non aderirono al peronismo, ma costruirono il progetto di liberazione a stretto contatto con la sinistra peronista.

Lo stesso Dussel riconobbe che parte di coloro che facevano riferimento al popolo arrivò a posizioni nazionaliste estreme (Casalla283) o si fermò ad una ermeneutica dei simboli popolari, neutrale rispetto alla politica del tempo (Scannone284):

«Entre los filósofos de la liberación los hubo que apoyaran posteriormente a la derecha peronista, llegando a posiciones nacionalistas y extremas; otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular, sin considerar las determinaciones institucionales políticas y económicas del pueblo empobrecido, y sin poder evitar las ambigüedades populistas»285.

In gioventù l’esperienza politica di Dussel era stata antiperonista, ma al ritorno in patria dall’Europa si rese conto che Perón era stato l’unico presidente a difendere l’Argentina dall’ingerenza straniera. Questa consapevolezza, insieme alla scoperta del potenziale rivoluzionario del popolo, lo portò a condividere posizioni della sinistra peronista.

Nel testo pubblicato nel 1994, Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación, spiega la relazione che la sua filosofia ebbe con il peronismo e, in particolare, con la sinistra peronista. Dalle parole di Dussel:

«La filosofía de la liberación era identificada con la juventud, aunque objetivamente no puede ni siquiera indicársela con su teoría. Había mucho camino junto a ella. A su lado


había descubierto muchos temas. Su praxis la había inspirado. Pero su sentido la trasciende»

La definizione che Dussel dava della nozione di popolo rendeva conto della vicinanza teorica alla sinistra peronista. Il popolo era, prima di tutto, la nazione periferica contro l’“Impero” e la liberazione che doveva realizzare era a livello nazionale. Lo slogan gridato dai giovani peronisti nelle piazze argentine era, infatti, “Dipendenza o liberazione!”.

All’interno della sinistra peronista si parlava non solo di liberazione nazionale, ma anche, per questo in misura minore, di rivoluzione socialista. Dussel introdusse nella nozione di popolo, ponendola in secondo ordine rispetto allo scontro tra “centro” e “periferia”, l’opposizione fra “oligarchia nazionale” e classi lavoratrici. La rivoluzione sociale alla rivoluzione nazionale.

Anche la gioventù, protagonista dell’opposizione sociale alla dittatura e all’imperialismo negli anni sessanta e settanta, trovava nella definizione di popolo di Dussel la sua collocazione: era terza in ordine d’importanza. La Juventud Peronista si opponeva, infatti, all’irrigidimento burocratico della destra peronista istituzionale.

Cerutti non fu l’unico a criticare la filosofia di Dussel (altri, tra cui Roig e Assmann, lo accusarono di ambiguità e astrattismo), ma l’accusa di “populismo” obbligò Dussel ad un momento di riflessione particolare. Nel 1976, alla Unam, egli analizzò il populismo e le sue manifestazioni storiche. Arrivò così a definire uno “statuto” del discorso populista, da cui successivamente prese le distanze. Al di là delle accuse più o meno forti e personali di Cerutti, le critiche stimolarono il nostro a chiarire le ambiguità del suo discorso filosofico attraverso gli strumenti della linguistica e della filosofia economica. Pubblicò diversi articoli e il

287 In A. Roig, Teoría y crítica del Pensamiento Latinoamericano, México, FCE, 1981.
testo *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (1983), che rappresenta la conclusione di quest’indagine.

Dussel, dunque, sentì la necessità di studiare il fenomeno del peronismo a fondo, per poi poter chiarire la posizione politica della sua filosofia. Prese definitivamente le distanze dal peronismo, ma non dal popolo, che rimane ancora oggi una categoria centrale all’interno della sua formulazione filosofica:

«La categoria “pueblo” es categoría muy ambigua pero no por eso podemos dejar de utilizarla. No estoy por desecharla solo porque ambigua, reaccionaria, populista, pequeño burgués, lo que hay que hacer es clarificarla, precisarla»

La nozione di popolo per Dussel era, infatti, l’unica rappresentativa della realtà latino-americana e, in generale, periferica. Allo stesso tempo egli non scartò neppure la categoria nazione:

«La nación es fundamental. No hay liberación que no sea nacional. Hoy todavía –aunque mucha gente cree que ya la globalización de capital superó a las naciones – las naciones existen, los ejércitos son nacionales, hay limites, hay fronteras, existen los pasaportes. No puede haber liberación ni al nivel de empresa, ni del mundo»

Dussel non mancò di riconoscere l’esistenza di un nazionalismo pericoloso, ma era convinto che la liberazione nazionale non doveva perdere per questo motivo valore e dignità.

**1.8. Il popolo: il blocco sociale degli oppressi**

Durante gli anni settanta e ottanta Dussel arrivò a riformulare la categoria di popolo, in conseguenza delle critiche che gli erano state mosse da Cerutti, ma anche della lettura approfondita di Marx.


---

288 *Entrevista con Enrique Dussel*, in «Estudios Latinoamericanos», cit., p. 188.

In questo breve paragrafo Dussel, partendo dall’osservazione del reale, presenta una domanda fondamentale:

«Si la categoría “pueblo” no tuviera un sentido preciso, ¿Cómo es posible que la usen tan profundamente todos los líderes del Tercer Mundo, desde Mao o Agostino Neto, hasta Ho-Chi-Minh o Fidel Castro? ¿Si el pueblo lo usan solamente los “populistas serán todos estos políticos revolucionarios “populistas”? ¿No será que la categoría pueblo nos esta señalando una cuestión esencial en los procesos revolucionarios, de trasformaciones históricas, cuando la “clase” no puede “pasar” a la nueva época histórica de una formación social?»

Queste domande non vanno lette come una polemica nei confronti di Marx. Dall’analisi accurata e sistematica dei suoi testi, Dussel aveva scoperto che la teoria politico-economica di Marx era, in realtà, un modello aperto che, in quanto tale, poteva essere applicato a situazioni storiche differenti da quelle descritte dal filosofo tedesco. La nozione di classe formulata da Marx era storicamente superata, ma non la sua analisi e la sua metodologia che potevano, dunque, essere riferite a un contesto non solo “nazionale”, ma anche “internazionale”. Dalle stesse parole di Dussel:

«Una de las maneras por la que el capital central desarrollado supera el descenso de la ganancia, sus crisis periódicas….es por medio de la obtención de ganancia extraordinaria y por la transferencia de plusvalor de la periferia al centro, no solo por el intercambio de mercancías sino igualmente por el pluscapital que se acumula desde el interés alcanzado del capital crediticio extraído al capital periférico, diversos modos de compensación de la baja de la tasa de ganancia»

Nell’analizzare e attualizzare il pensiero di Marx, Dussel arrivava a definire un’opposizione fondamentale nel sistema economico mondiale: capital mundial versus trabajo vivo periférico.

Di fronte all’attendismo, imposto dalla teoria marxista ortodossa, Dussel imponeva l’urgenza di trovare soluzioni all’endemico stato di povertà e indigenza della periferia. Dalle sue stesse parole:

«No se trata ya de que la burguesía cumpla sus “tareas”. Se trata de acortar la agonía del trabajo vivo subsumido por el capital periférico o miserablemente reducido a la “nada plena” en el pauperismo»

---

291 E. Dussel, La producción teórica de Marx, cit., p. 400.
292 E. Dussel, La producción teórica de Marx, cit., p. 407.
Come abbiamo già sottolineato, Dussel polemizzava con il “marxismo occidentale” e con i marxisti latino-americani a lui contemporanei. L’ostinata permanenza nella logica della lotta classista era, per lui, il frutto di un’analisi astratta ed esterna alla realtà storica, che non teneva conto delle problematiche latino-americane. Questa critica era stata già introdotta da altri marxisti latino-americani, per esempio dallo stesso Mariátegui. Alla luce dei nuovi studi “messicani”, Dussel, dunque, si poneva nuovamente la domanda: ¿Qué es pueblo?.

Iniziava la sua ricerca indicando ciò che, secondo lui, non era il popolo: non era la “massa informe” o la “pura moltitudine”, né lo “stato dominante” di una età del mondo (definizioni date da Hegel). Non poteva neanche identificarsi con classe perché:

«La categoría “clase” se determina en el interior de un modo de apropiación y de producción. Así el “siervo de la espada” medieval se determinaba dentro del modo de apropiación tributario-feudal. Desaparece la clase con la totalidad que lo determina: el siervo desaparece con el feudalismo; el esclavo con el esclavismo y el trabajo asalariado con el capitalismo. La clase no puede explicar el pasaje de un modo de apropiación a otro, en las épocas de grandes conmociones históricas como las que vive América Latina es necesario definir aquello que pasa, que permanece».

La nozione di popolo come “classe sociale”, secondo Dussel, non poteva spiegare il passaggio da un modo di appropriazione (e di produzione) ad un altro, da un sistema economico ad un altro.

Dussel aveva bisogno, dunque, di una definizione maggiormente elastica della categoria popolo e lo aiutò, in questa ricerca, l’idea di blocco storico di Antonio Gramsci:

«Es desde todo este horizonte problemático, al que habría que agregar todavía el redescubrimiento positivo de un Gramsci de la cultura y el folclore, desde donde surge la “cuestión popular”».

Secondo Gramsci, il potere di una classe non si esercitava solamente attraverso la forza (dominio), ma anche mediante l’egemonia. Intesa come capacità di direzione intellettuale e morale della società civile,

---

293 E. Dussel, La producción teórica de Marx, cit., p. 407.
294 E. Dussel, La producción teórica de Marx, cit., p. 407.
l’egemonia si configurava non solo come modalità di esercizio del potere, ma anche come il principale obiettivo strategico di una classe in ascesa. L’egemonia tendeva, secondo Gramsci, a formare un “blocco storico” di forze differenti, tenute insieme dalla visione del mondo elaborata dal “nuovo rivoluzionario” in ascesa.

Il popolo era, dunque, un *bloque social*. La definizione di Gramsci venne, però, modificata da Dussel:

«En sentido estricto “pueblo” es un bloque social. No un bloque político, como definiría Gramsci a los grupos hegemónicos. Un “bloque social” de la sociedad civil, antihegemonico en cuanto oprimido y explotado en épocas finales de un sistema, de un modo de apropiación y producción, cuando la estructura no resiste el empuje creador de las fuerzas productivas y debe reprimir el surgimiento de un nuevo sistema. Castro define bien estos grupos oprimidos: los que guardan “exterioridad”, la clase campesina, la clase obrera, diversos estratos de la pequeña burguesía».

Il popolo, secondo Dussel, non poteva essere solo una classe o un insieme di classi determinate dal capitalismo (la classe contadina, la classe operaia e alcuni strati della piccola borghesia), ma era composto anche da gruppi sociali esterni al sistema capitalistic. Facendo riferimento all’uso che fece Castro della categoria popolo:

«En textos posteriores incluye aun a los niños, las mujeres de la sociedad machista y los ancianos – que ya no poseen fuerza de trabajo: improductivos para el capital, otra manera de ser “nada”, de simplemente no-ser. En país como Mexico, Centroamerica, el área andina, etc., hay además etnias, tribus, grupos diversos- que forman parte de dicho “bloque social”».

L’importanza politica e rivoluzionaria del concetto di popolo, secondo Dussel, poggia soprattutto sul fatto di essere un soggetto storico che, grazie alla sua esteriorità al sistema dato, attraversava i diversi modi di produzione e appropriazione sociali. Dussel proponeva alcuni esempi:

«Así Bartolomé de las Casas en el siglo XVI contra la encomienda, Varela contra los españoles, Martí contra España, pero igualmente con conciencia antiimperialista norteamericana o Fidel castro son héroes del pueblo cubano. Cuauhtemoc ante la conquista, Hidalgo ante la metrópolis, Zapata contra la oligarquía terrateniente y los héroes que liberaran a la patria en el futuro son igualmente líderes del pueblo mexicano».

Il popolo, come “blocco sociale”, non era solo un “conglomerato” che si dissolveva al passaggio da un sistema ad un altro, ma rappresentava un

---

296 E. Dussel, *La producción teórica de Marx*, cit., p. 408.
soggetto collettivo e storico con una memoria del passato e una cultura propria. L’esteriorità positiva del popolo nel passato sistema di produzione conservava la sua dignità nel sistema nuovo, nonostante il popolo fosse stato liberato. Non era, dunque, neanche un “residuo” o il soggetto del cambiamento da un sistema storico ad un altro, ma:

«En cada sistema historico, además, es el “bloque social” de los oprimidos, que se liga históricamente en la identidad del “nosotros mismos” con los “bloques sociales” de las épocas anteriores de la misma formación social»

A questo punto Dussel ritenne di haber situado la problemática y no desarrollado un análisis acabado.

Proponiamo, in conclusione, la definizione che Dussel dà di popolo:

«El pueblo, como colectivo historico, orgánico – no solo como suma o multitud, sino como sujeto historico con memoria e identidad, con estructuras propias – es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en su sistema dado, pero al mismo tiempo como exterioridad. Y esto en dos sentidos. En primer lugar, como el pueblo que cumple en el sistema capitalista actualmente una existencia con alteridad en una “economía sumergida”, en organizaciones urbanas o políticas, en una cultura popular alternativa, etc. Es decir hoy, aun el capitalismo dependiente latinoamericano, el pueblo crea una cultura de resistencia, una organización propia»

299 E. Dussel, La producción teórica de Marx, cit., p. 411.
300 E. Dussel, La producción teórica de Marx, cit., p. 411-412.
2. IL RITORNO ALL’ETICA (1989-)

Nel novembre 1989, esattamente due settimane dopo la caduta del muro di Berlino, a Freiburg (Svizzera), Dussel partecipò con Karl Otto Apel a un dialogo filosofico in cui misero a confronto la filosofia della liberazione con l’etica del discorso.

L’evento fu organizzato da Raul Fornet Betancourt, filosofo d’origine cubana in contatto con Dussel, da sempre impegnato nella costruzione di dialoghi filosofici inter-culturali. Il cammino verso una reale universalità nasce, secondo Betancourt, solo dall’accettazione del *deficit esencial* d’ogni cultura e dalla consapevolezza di essere un frammento peculiare della totalità umana. Tutte le culture tendono a concentrarsi su se stesse per costruire una visione globale e coerente dell’uomo e del mondo, ma non possono pretendere di rappresentare l’universale. E’ necessario, dunque, per costruire un progetto culturale realmente globale, non escludere alcuna prospettiva culturale e anzi valorizzarle tutte, riconoscendo l’autonomia culturale di ogni popolo.

Secondo Betancourt la consapevolezza, a livello filosofico, di essere un “frammento” dell’universale permette di accettare che qualsiasi cultura possa dare vita ad un pensiero filosofico e, anche, che la filosofia sia un pensiero “plurale” e “diverso”. La filosofia europea, dunque, dovrebbe smettere di rappresentare a livello mondiale l’unico paradigma a cui fare riferimento nella riflessione filosofica.

La critica d’eurocentrismo, mossa dalla filosofia della liberazione latinoamericana, non deve essere considerata, secondo Betancourt, come affermazione della verità di un’altra cultura, ma come condizione di un
dialogo inter-culturale costruito su basi egualitarie. La crescente autonomia della riflessione filosofica nel Terzo Mondo (iniziatasi dagli anni cinquanta del novecento) e in particolare della filosofia della liberazione rende necessaria e imprescindibile la costruzione di dialoghi inter-culturali.

In nome della costruzione di un progetto filosofico universale, su invito di Betancourt, Dussel e Apel accettarono di mettere a confronto le proprie prospettive etiche, frutto di due modelli filosofici culturalmente distinti. Il risultato principale di questo incontro fu l’aver realizzato, in un clima di mutuo rispetto, “il dialogo”, il *cuestionamento reciproco* e non “il monologo”. A Freiburg s’iniziò a superare quello che Betancourt individuava come *deficit esencial* d’ogni espressione culturale e quindi filosofica.


Apel, insieme a Jurgen Habermas,302 si era occupato di rifondare la morale sulle regole del dialogo e della comunicazione. Il suo progetto filosofico nasceva in reazione alla posizione neo-positivistica e analitica che escludeva la possibilità di un’etica razionalmente fondata. Partendo dalla legge di Hume (secondo cui non si possono ricavare valori dai

---

fatti), la “filosofia scientifica” riduceva l’etica ad una serie di opzioni soggettive.
L’esperienza aveva segnato le necessità filosofiche di Apel: la guerra e gli orrori nazisti avevano fatto nascere nel filosofo tedesco la coscienza della “necessità” e, allo stesso tempo, della “carenza” di una etica razionale universale.
Per Apel (come per Habermas), che aveva recepito l’istanza partecipativa presente nei movimenti degli anni sessanta, divenne centrale a livello filosofico il tema della comunicazione. Partendo dalla teoria del linguaggio (analitica) arrivò ad una ermeneutica pragmatica. Secondo Apel, chiunque partecipasse ad un’argomentazione razionale “sensata”, presupponeva implicitamente alcune pretese universaliali di validità: la giustezza (correttezza e trasparenza del discorso), la verità (rapporto adeguato del discorso con la realtà), la veridicità (corrispondenza tra dichiarazioni e intenzioni), la comprensibilità (il discorso deve essere comprensibile a tutti).
Le condizioni di validità non avevano solo un valore a livello logico, ma anche una portata etica. Solo quando il dialogo razionale soddisfaceva tutte le norme di validità, si dava la situazione discorsiva “ideale”. Questo modello astratto diventava l’esempio di una società giusta, democratica, fondata sull’uguaglianza dei partecipanti (comunità di comunicazione ideale). La società ideale fungeva, secondo Apel, da norma alla comunità di comunicazione reale.
L’etica del discorso era, dunque, secondo Apel (e Habermas): “cognitivistica” (perché riteneva i giudizi morali frutto della ragione comunicativa); deontologica (perché difendeva il carattere vincolante dei principi etici dell’agire giusto e equo); formalistica (perché non stabiliva le norme specifiche o i contenuti materiali di una “vita felice”, ma soltanto principi procedurali dell’agire comunicativo); universalistica
(poiché, ponendo norme universali dell’argomentazione, non esprimeva il punto di vista di una determinata cultura).

2.1. L’etica del discorso e la filosofia della liberazione

Secondo Dussel, Apel aveva il merito di aver conciliato nell’etica del discorso, in maniera chiara e creativa, la filosofia continentale con la filosofia analitica o scientifica. Apel era riuscito ad eliminare le conseguenze negative che entrambi gli approcci avevano: il solipsismo conoscitivo della fenomenologia e la pretesa oggettività della filosofia scientifica.

Dalle parole di Dussel:

«Apel tiene el merito de haber creado un puente “positivo” entre la ontología fenomenológica alemana y la filosofía analítica y del lenguaje angloajona (inglesa y norteamericana) en particular; y también, entonces, en América Latina la filosofía analítica de la ciencia o del lenguaje poco frecuente en 1940, se implantó hegemónicamente desde 1960».

Dussel era impegnato nello stesso tentativo operato da Apel di “sussumere” la filosofia analitica del linguaggio nell’ermeneutica trascendentale: dal linguaggio al “mondo della vita quotidiano”. Ciò che, infatti, interessava Dussel era fornire alla sua filosofia della liberazione, d’ispirazione fenomenologica, un rigore metodologico, senza cadere nel nichilismo etico. Dal suo arrivo in Messico, Dussel continuando a mantenere centrale l’analisi filosofica sull’uomo e sulla sua storia, lavorò per dare maggiore sistematicità al suo pensiero:

«Este momento dialéctico, el pasaje dialéctico de una filosofía de la ciencia o del lenguaje a la hermenéutica ontológica o trascendental, hecha por Apel con tanta competencia, claridad y creatividad, coincide con la intención de la Filosofía de la Liberación».

305 E. Dussel (con K. O. Apel y R. Fornet Betancourt), Fundamentacion de la ética y filosofía de la liberación, cit., p. 59.
Dussel condivideva le pretese universali di validità dell’etica del discorso:

«Nuestra estrategia argumentativa en este dialógo parte de un estar de “acuerdo” con los fundamental de la propuesta de Apel, y, desde sus propios supuestos, de un continuar andando por las “sendas perdidas” que no han sido abiertas en el bosque... Se trata de un acto comunicativo que argumenta en búsqueda de un “acuerdo” (en mi caso teniendo como horizonte la miseria del pueblo latino-americano). Un dialogo argumentativo desde mi pueblo, el Otro ausente en este dialógo; ausente porque no puede *hic et nunc* argumentar; pero condición de posibilidad de todo argumentar sin dominación en América Latina»\(^{306}\).

Il progetto di liberazione di Dussel iniziava da un momento “comunicativo” detto “prossimità”, il faccia a faccia con l’Altro (derivato dalla metafisica dell’Alterità di Levinas). Nella filosofia della liberazione l’incontro non era solo un avvicinarsi nel silenzio, ma anche il prorompere della parola “provocante”, della domanda di giustizia dell’Altro (“Ho fame!”, “Non mi uccidere!”, “Abbi comprensione di me!”).

L’Altro, però, secondo Dussel era escluso dal sistema vigente, dalla “comunità di comunicazione”:

«En este caso “el Otro”, “no- participante” en la comunidad y por ello no argumentante, es solo a posteriori el que recibe el efecto de un “acuerdo” en el que no fue “parte”. Es “consecuencia” del argumentar, pero no un a-priori de la argumentación misma. “El otro” no es solo trascendentalidad “en” el nosotros, sino trascendental “a” la misma comunidad. De hecho en la comunidad de comunicación “real”, “el Otro” es ignorado, desconocido – no reconocido –, y excluido – como momento ético de una estructura vigente de injusticia»\(^{307}\).

Dussel era, rispetto ad Apel, interessato a descrivere il meccanismo della “esclusione” reale dell’Altro dalla “comunità”. Non parlava, infatti, delle condizioni di possibilità di un’argomentazione, ma della preliminare possibilità di partecipazione alla comunità reale. Per Dussel:

«Todo comienza con el “reconocimiento” de su persona atribuyéndosele la “dignidad” que merece como tal. Esta “apertura” es fruto de la lucha del dominado; es proceso liberación»\(^{308}\).

Secondo Dussel, la “comunità di comunicazione reale” di Apel (e anche quella “ideale” nella sua funzione regolatrice) non era altro che la

\(^{306}\) E. Dussel (con K. O. Apel y R. Fornet Betancourt), *Fundamentacion de la ética y filosofía de la liberación*, cit., p.45.

\(^{307}\) E. Dussel (con K. O. Apel y R. Fornet Betancourt), *Fundamentacion de la ética y filosofía de la liberación*, cit., p. 77.

\(^{308}\) E. Dussel (con K. O. Apel y R. Fornet Betancourt), *Fundamentacion de la ética y filosofía de la liberación*, cit., p. 78.
proiezione della società europea e statunitense del liberalismo tardio. Era, quindi, una società “egemonica”, che imponeva come “reale” la sua “particularità”. Alla comunità di comunicazione di Apel, Dussel propone una nuova alternativa:

«Solo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa: una “comunidad de comunicación historicoposible” (una utopía concreta que no es mi la “real” ni la “ideal”); un “proyecto de liberación” –algo más que una emancipación».

Grazie alla lettura di Marx, Dussel metteva in evidenza, poi, l’ingiustizia delle relazioni economiche interne alla stessa comunità di comunicazione di Apel. Il capitalismo negava il producir, reproducir y desarrollar la vida concreta della maggior parte dell’umanità. Secondo Dussel:

«El análisis solo político (de la legitimación, de “lo publico”)… puede caer en un “politicismo” idealista, desarrollista, por ignorar la pertinencia de un análisis concreto del capitalismo como horizonte ontologico concreto. Ante la miseria del tercer Mundo, al menos, no tenemos otro sistema categorial más pertinente hoy en día. Ya que solo Marx ha podido formular la causa ontologica de una tal miseria».

Criticava la divisione dualista che stava al fondo dell’ética di Apel poiché, enfatizzando l’aspetto discorsivo-razionale, metteva da parte quello economico-culturale, cioè l’ambito della vita umana (che è la base stessa della razionalità). In realtà l’economia serviva al nostro per mettere l’accento sull’importanza della vita stessa, messa in pericolo dal sistema capitalisticodierno e dimenticata dalla comunità di comunicazione di Apel:

«En el debate con Apel la “economia” solo sirvió para ir descubriendo la importancia de lo “material” en la ética. En realidad el tema no era una “económica” sino la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana como criterio y, explicitando los momentos normativos de dicho criterio, un principio ético material universal…Dicho reconocimiento del Otro, del pobre, tiene como origen la afirmación de la dignidad (no simplemente “valor”) de toda personas como miembros iguales de la comunidad, y esto es propuesto tanto por Marx, Levinas o la Filosofía de la Liberación. Pero ahora no solo es reconocido como el excluido de la comunidad de comunicación, sino de la comunidad de reproducción de la vida. No es una cuestión formal (el consenso) sino material (la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana)».

309 E. Dussel (con K. O. Apel y R. Fornet Betancourt), Fundamentacion de la ética y filosofía de la liberación, cit., p. 81.

310 E. Dussel (con K. O. Apel y R. Fornet Betancourt), Fundamentacion de la ética y filosofía de la liberación, cit., p. 94.

311 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 36.
Mentre Apel difende un’etica formale, ossia legata solamente a principi procedurali, Dussel, invece, sostiene un’etica materiale.

Il dialogo con Dussel servì anche ad Apel: nella sua ricerca del fondamento ultimo cominciò dall’etica del discorso a dedurre un’etica della responsabilità che si facesse carico del sottosviluppo del Terzo Mondo.

2.2. Dalla “modernità” alla “transmodernità”

Nel 1992 furono celebrati, in Europa e in America, i cinquecento anni dalla scoperta dell’America. Negli anni precedenti a quest’anniversario Dussel si confrontò con l’idea della “scoperta” (incontrare il nuovo) arrivando a sostenere che ciò che avvenne nel 1492 fu in realtà un “occultamento”:

«Da parte nostra nel 1984 durante un seminario organizzato in Messico su La idea del Descubrimiento, cominciavamo questo dibattito negando la validità del concetto di “incontro”, esponendo, da una parte, l’idea di “occultamento” e dall’altra, la necessità della “riparazione” verso l’indio; idee che furono poi riprese da altri autori» 312.

Dussel cercò di leggere gli avvenimenti del 1492 con gli occhi dell’indio, futuro colonizzato. Il continente americano non era un continente vuoto (luogo di realizzazione dell’utopia europea), ma un territorio abitato da popolazioni il cui peculiare nucleo culturale si trovò a confronto con quello europeo. Per mettersi dal punto di vista dell’indio, era necessario “cambiare pelle”, avere “nuovi occhi” (non più quelli dell’ego conquiro, che culminò nell’ego cogito o nella “volontà di potere”):

«Cambiiamo pelle! Adottiamo ora “metodicamente” quella dell’indio, dell’africano schiavo, del meticcio umiliato, del contadino impoverito, dell’operaio sfruttato, degli emarginati stipati a milioni nelle miserabili città contemporanee dell’America Latina» 313.


313 E. Dussel, L’occultamento dell’ “Altro”. All’origine del mito della modernità, trad. it., cit., p. 112.
Per una lettura differente della conquista dell’America, Dussel riprendeva lo studio, iniziato negli anni sessanta, sull’origine del continente amerindio e sul nucleo culturale delle popolazioni indigene.
Dalla prospettiva dell’indio, il 1492 non era un momento storico, ma un avvenimento “mitico”, profondamente razionale, anche se rivestito di un significato simbolico. Era il momento della “parusia” degli dei sconosciuti che in seguito, rivelatisi uomini, si trasformarono in bestiali “invasori” da cui difendersi tenacemente. Dal punto di vista del mondo indigeno, il 1492 rappresentò “la fine del mondo”:
«Che cosa può succedere dopo la “fine del mondo”? Semplicemente l’inizio di un’altra età, di un altro Sole, che noi oggi potremmo chiamare “Sesto Sole”. Un “Nuovo Dio” sorge all’orizzonte di una nuova epoca e inizia il suo cammino trionfale sotto il mito sacrificale della Modernità; il Capitale, un dio che nasce “grondando sangue” (come Marx disse nel Capitale)».[314]

Gli anni precedenti al 1992 furono segnati anche dal dibattito modernità – post-modernità[315], arricchito dalla pubblicazione dell’opera di Habermas Il discorso filosofico della modernità (1985)[316]. Opponendosi ai teorici post-moderni (che sostenevano la fine della modernità), Habermas dichiarava che la modernità non era affatto conclusa, ma piuttosto “incompiuta”. Nell’opera identificava la modernità con l’illuminismo di cui parlava Kant, cioè con il processo di emancipazione dell’intelletto dall’autorità e dalla tradizione. Di conseguenza la modernità, insieme al nucleo delle sue idee ispiratrici (ragione critica, progresso…), non andava rifiutata, ma tradotta in atto. Per salvare la modernità e la ragione, secondo Habermas era necessario superare la filosofia del soggetto in direzione di una filosofia critica dell’intersoggettività razionalmente fondata ossia in direzione di un’etica del discorso universale e pragmatico.


«Secondo la nostra tesi principale, il 1492 è la data di “nascita” della Modernità, anche se la sua gestazione – come per il feto – ha avuto un tempo di crescita intra-uterina. La modernità “ebbe origine” nelle città europee medievali libere, centri di enorme creatività; però “nacque” quando l’Europa poté confrontarsi con l’Altro come diverso dall’Europa, in modo da controllarlo, vincere, violentarlo; quando essa poté definirsi come “ego” scopritore, conquistatore, colonizzatore dell’Alterità costitutiva della stessa modernità»

Opponendosi ai filosofi (Kant, Hegel, ma anche Weber e Habermas) che individuavano la nascita della modernità in eventi storici successivi al 1492 (Riforma, Illuminismo o Rivoluzione Francese), Dussel sosteneva che la “scoperta” dell’America, e soprattutto la successiva conquista, era un momento fondamentale per la costruzione della soggettività moderna. La modernità non era, dunque, un fenomeno esclusivamente europeo:

«Per molti la modernità è un fenomeno soltanto ed esclusivamente europeo. La pensano così, ovviamente Charles Taylor, o Jurgen Habermas e nelle loro esposizioni per spiegare la modernità si riferiscono solo a fatti ed ad autori europei, e nordamericani. Vogliamo dimostrare che la modernità costituisce un fatto europeo, ma in relazione dialettica con il non-europeo quale ultimo contenuto di tale fenomeno»

L’escludere la periferia nella comprensione della modernità aveva portato i grandi pensatori europei a cadere nella falsità eurocentrica (*falacia desarrollista*). La “modernità”, infatti, comportava un “concetto” di emancipazione razionale dell’umanità dallo stato di immaturità culturale (che Dussel riaffermava e condivideva), ma allo stesso tempo sviluppava un “mito” irrazionale che aveva giustificato e giustificava la violenza. Dalle parole di Dussel:

«L’Altro non fu “scoperto”, come altro, ma fu “occultato”, come lo “stesso”, che l’Europa era da sempre. Così il 1492 rappresenta il momento della nascita della Modernità, come concetto, il momento concreto dell’“origine” di un mito di violenza sacrificale del tutto particolare e, al tempo stesso, un processo di “occultamento” del non-europeo»

---

Dussel non negava (come facevano i post-moderni) il “nucleo razionale” del razionalismo universale, ma la “mistificazione modernista” contenuta in essa. Non condivideva la ragione dei post-moderni, ma accettava le loro critiche contro la ragione dominatrice e violenta:

«Non neghiamo quindi la ragione, ma l’irrazionalità della violenza del mito del Moderno; non neghiamo la ragione, ma l’irrazionalità post-moderna»

Dussel spiegava i caratteri del “mito della modernità” (nel capitolo *Critica del “mito della modernità”*) basandosi sull’opera *De la justa causa de la guerra contra los indios* di Ginés de Sepúlveda. La posizione teorico-argomentativa di questo giurista spagnolo su come inserire l’Altro nella “comunità della comunicazione” era necessaria per comprendere la *falacia desarrollista*. La premessa dell’argomentazione di Sepúlveda era la superiorità della cultura europea sulle altre manifestazioni culturali, definite di conseguenza barbare e incivili:

«Il fatto che le altre culture “escano” dalla propria barbarie o sottosviluppo grazie al processo civilizzatore, costituisce, in conclusione, un progresso, uno sviluppo, un bene anche per esse. E’ quindi un processo emancipante; inoltre questo cammino modernizzante è, ovviamente, quello già percorso dalla cultura più sviluppata. Su questo si basa la teoria della “falacia del desarrollo”»

Secondo quest’argomentazione, la dominazione che l’Europa esercitava sulle altre culture era un’azione pedagogica e dunque la violenza compiuta sulle popolazioni diveniva necessaria. Le sofferenze del conquistato erano “costi necessari” del processo civilizzatore o il prezzo di un’“immaturità colpevole”. Il conquistatore, l’Europeo, non era solo innocente (perché la violenza era necessaria), ma anche meritevole (per l’azione pedagogica):

«Anche le vittime conquistate sono “colpevoli” della loro conquista, della violenza che si esercita su di loro, del loro sacrificio, poiché potevano “uscire” dalla barbarie volontariamente senza obbligare ed esigere l’uso della forza da parte dei conquistatori o dei sacrificatori di vittime; per questo i popoli sotto-sviluppati si rendono doppianente colpevoli e irrazionali quando si ribellano contro questa azione emancipatrice-conquistatrice»

Questa logica, secondo Dussel, è stata applicata:

---

«...dalla conquista dell’America alla guerra del Golfo, dove le vittime sono stati i popoli “indigeni” dell’Iraq».

Dussel, in conclusione, non criticava il concetto di “Modernità” nel suo nucleo razionale (come emancipazione della ragione moderna rispetto a strumenti, tecnologie, pratiche politiche ed economiche), ma nel fatto di nascondere un mito irrazionale (cioè un processo di “dominazione” e “violenza” esercitato sulle altre culture).

Davanti alla negazione dell’Altro, Dussel propone un nuovo progetto futuro detto “Trans-modernità”:

«La filosofia della liberazione afferma la ragione come facoltà capace di stabilire un dialogo, un discorso inter-soggettivo con la ragione dell’Altro, come ragione alternativa; nel nostro tempo, come ragione che nega il momento irrazionale del “Mito sacrificale della Modernità” per affermare (assunto nel progetto liberante) il momento emancipatore razionale dell’Illuminismo e della Modernità, inteso come Trans-Modernità».

Il concetto di “Trans-moderno”, che Dussel propone per superare la Modernità, rappresenta lo sviluppo della posizione argumentativa di Bartolomé de Las Casas nella disputa con Ginés de Sepúlveda. Secondo Dussel, Bartolomé de las Casas:

«...assume il meglio del significato emancipatore moderno, ma scopre l’irrazionalità nascosta nel “mito della colpevolezza dell’Altro, negando la validità di ogni argomento in favore della legittimazione della violenza e della guerra iniziale per “obbligare” l’Altro a far parte della “comunità di comunicazione”».

Il prete spagnolo fu il primo a scoprire l’irrazionalità nascosta nel “Mito” della colpevolezza dell’Altro. Si oppose alla legittimità della “violenza civilizzatrice” per ricomprendere l’Altro nella “comunità di comunicazione”. Riconoscendolo una “creatura razionale”, cercò di “modernizzare” l’indio senza distruggerne l’alterità:

«Per Bartolomé si deve cercare di “modernizzare” l’indio senza distruggere la sua Alterità; assumere la Modernità senza legittimare il suo mito. Modernità non opposta alla pre-modernità o all’anti-modernità, ma quale modernizzazione a partire dell’Alterità, e non da “lo Stesso” del “sistema”. E’ un progetto che cerca un nuovo sistema partendo da un momento “trans-sistemico”: l’Alterità creatrice».

323 E. Dussel, L’occultamento dell’ “Altro”. All’origine del mito della modernità, trad. it., cit., p. 96.
324 E. Dussel, L’occultamento dell’ “Altro”. All’origine del mito della modernità, trad. it., cit., p. 207.
326 E. Dussel, L’occultamento dell’ “Altro”. All’origine del mito della modernità, trad. it., cit., p. 106.
La “Trans-modernità” è una proposta che riconosce l’“innocenza” e la dignità dell’Altro (indigeni, neri, meticci, il mondo periferico, gli oppressi) e la “colpevolezza” della violenza civilizzatrice. Dalle parole di Dussel:

«Si tratta di una “Trans-modernità” come progetto mondiale di liberazione in cui l’Alterità, co-essenziale alla Modernità, può concretamente realizzarsi...Dovrà essere il passaggio trascendente, in cui la Modernità e la sua Alterità negata, le vittime, si realizzeranno insieme attraverso una reciproca fecondità creatrice. Non si tratta di un progetto pre-moderno, di un’affermazione folkloristica del passato; né di un progetto anti-moderno di gruppi conservatori, di destra nazisti, fascisti o populisti; neppure di un progetto post-moderno che, nella sua critica ad ogni ragione, critica la Modernità, finendo così per cadere in un irrazionalismo nichilista» 327.

Dussel, in questa argomentazione, dimostrava di essere capace di cogliere le sfide del pensiero contemporaneo: la filosofia della liberazione cercava di rispondere ai nuovi interrogativi sorti nella comunità filosofica contemporanea.

2.3. **De “Para una ética…” a una “Ética” sin más**

Gli anni novanta, per Dussel, comportano la crescita del suo pensiero e anche la possibilità di proporre nel dibattito contemporaneo le tematiche della filosofia della liberazione. Il dialogo *Norte/Sur*, iniziato con Apel, arriva, infatti, a coinvolgere alcuni protagonisti della filosofia: Ricoeur (Napoli, 1991), Richard Rorty (Città del Messico, 1991), Gianni Vattimo (Città del Messico, 1993), Habermas (Saint Louis University, 1996).


In questi anni Dussel continuò a partecipare a congressi e seminari organizzati in America Latina, Stati Uniti e Canada, Europa, Africa,
Asia. In occasione del V Congresso dell’Associazione Filosofica Afro-Asiatica (El Cairo, 1994), veniva creato un Comitato Internazionale del Terzo Mondo che doveva occuparsi del dialogo Sur/ Sur (tra le periferie) per gli anni successivi.


«La crisis de las utopías revolucionarias pareciera no permitir mas alternativas; impera el dogma metafísico…del neoliberalismo a la manera de un F. Hayek. El juicio dominante de la opinión pública filosófica vigente sostiene que la “liberación” debería dejar lugar a acciones funcionales, reformistas, posibilistas. A pesar de todo esto, y contra lo que muchos opinan, pareciera que la antigua sospecha de la necesidad de una ética de la liberación desde las “víctimas”, desde los “pobres”, de la década del sesenta, desde la “exterioridad” de la “exclusión”, se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a finales del siglo XX».

Di fronte alla crisi delle “utopie rivoluzionarie” Dussel ribadiva, per le realtà negate e oppresse, la necessità della liberazione. La seconda etica affermava il valore della vita umana di fronte a el asesinato y el suicido colectivo che la società contemporanea perpetuava con maggiore violenza irrazionale.

Attraverso questa opera, Dussel rinnovava il suo impegno teorico a favore della prassi liberatrice. Si rivolgeva, infatti, a tutti quei gruppi,
che, partendo dalla drammaticità del quotidiano, s’impegnavano in una critica costruttiva del sistema vigente:

«Esta Ética de la liberación fundamenta y legitima (los nuevos movimientos), pudiendo dar una cierta orientación, desde criterios y principios éticos, en la cotidianidad, para el ejercicio de la praxis de liberación, desde las victimas, de normas, acciones, micro estructuras, instituciones, o sistemas de Eticidad». 329

2.4. L’etica in un orizzonte mondiale


L’opera rende conto dell’apertura a nuovi livelli di ricerca ed è il punto d’arrivo di un filosofo che dalla metà degli anni settanta si era impegnato a sviluppare un’etica universale. Nei primi anni settanta, come abbiamo visto Dussel aveva cercato di fondare, partendo dalla denuncia lanciata dai teorici della dipendenza, un’etica della liberazione latino-americana per poi allargare in poco tempo i suoi orizzonti d’analisi.


Dal 1957 al 1971 i suoi scritti di etica erano marcati dalla tendenza ermeneutica e fenomenologica di Husserl e Heidegger (etica ontologica). Dal 1971 i suoi scritti mostrarono l’influenza prima della metafisica

dell’Alterità di Levinas e poi della filosofia economica di Marx. Il lavoro più recente, iniziato dal 1989, era condizionato dal confronto con Apel, il padre dell’etica del discorso.

Sin dalla “prima etica” Dussel aveva trattato il tema partendo dalla considerazione che il mondo aveva cominciato a “globalizzarsi” dal 1492. Anche se non ha usato questo termine fin dal principio, influenzato dalla teoria della dipendenza ha sempre sostenuto l’interdipendenza asimmetrica del pianeta, sia economica che politica e culturale. Partendo dalla storia e tornando continuamente ad essa, mostrò l’influenza che il pensiero di Ricoeur ebbe sulla sua filosofia: era infatti continuo il riferimento al nucleo antropologico e metafisico contenuto all’interno di una cultura. Questo era la fonte della critica al sistema vigente, ma anche la possibilità di un nuovo inizio.

La stessa “seconda etica” iniziava dalla “storia mondiale delle eticità” e cioè dalla narrazione dei mondi culturali, dai popoli primitivi fino alla complessa civiltà moderna:

“Intentaremos solo “situar” la problemática ética en un horizonte planetario, para sacarla de la tradicional interpretación meramente heleno o euro-céntrica, para abrir la discusión más allá de la ética filosófica europea norte-americana. No se debe confundir el contenido de eticidades culturales con la formalidad propiamente filosófica en cuanto al método que se originó en Grecia” 330.

La “seconda etica” comprende la prospettiva latino-americana della “prima etica” nell’orizzonte mondiale:

“Ahora pretendemos situarnos en un horizonte mundial planetario, mas allá de la región latinoamericana, del heleno- y euro-centrismo propio de Europa e Estados Unidos actuales; desde “el centro” y la “periferia” hacia la “mundialidad” 331.

Il divenire storico dell’eticità fino al 1492 è diviso da Dussel, dal punto di vista cronologico, in tre sistemi inter-regionali: il primo dell’Egitto Africano-Bantù e dei semiti del Medio Oriente, nel quale l’eticità, fondata sul rispetto della corporalità e dignità dell’Altro, non si condensò in sistemi teorici definiti; il secondo degli indoeuropei, la cui eticità,

331 E. Dussel, Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión, cit., p. 15.
fondata sul dualismo antropologico e il disprezzo del corpo, si espresse formalmente nella filosofia greca culminando nel razionalismo contemporaneo; il terzo del continente Asiatico Afro-Mediterraneo, la cui eticità è espressa dalla religione ebraica, cristiana e musulmana.

Dal 1492, grazie alla conquista dell’America, al terzo sistema interregionale si sostituisce il “primo sistema mondo” costituito da un centro, l’Europa, e dalla periferia, il resto del mondo:

«Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un “sistema mundo” que comenzó a gestarse hace 5000 anos, y que se esta globalizando hasta llegar al ultimo rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte».

Pur confrontandosi e dialogando con differenti filosofi, la preoccupazione di Dussel non è cambiata: al centro della “seconda etica” c’è sempre la vittima, il povero, lo schiavo, il bambino abbandonato, la donna, la razza, la classe e la cultura oppressa. La sua riflessione parte dalla constatazione storica dell’oppressione, dell’esclusione e del genocidio dell’Altro. La vita, come sviluppo delle possibilità materiali di ogni persona, è il punto di partenza e il centro della filosofia della liberazione.

La “seconda etica” vuole occuparsi non solo delle situazioni estreme o eccezionali, ma della vita e della quotidianità. L’etica, secondo Dussel, sorge dalla constatazione indiscutibile che l’uomo è, prima di tutto, vivente, “finito” e vulnerabile. L’etica non si riferisce a creature immortali e invincibili (come gli “angeli” e gli “dei”) e neanche a “macchine epistemologiche perfette”, ma all’uomo, nella sua vita carnale:

«Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación».

La Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión non rappresenta, dunque, una rottura con la “prima etica”, ma

---

332 E. Dussel, Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión, cit., p. 11.
333 E. Dussel, Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión, cit., p. 11.
la sua prosecuzione resa possibile da venti anni di studio e di confronto filosofico continuo: da *Para una ética* a una \*Ética\*.

L’opera è divisa in due parti: la prima tratta dell’etica fondamentale, la seconda dell’etica critica. La prima parte sviluppa i momenti fondamentali dell’etica: il momento “del contenuto” o materiale, il momento formale o di validità intersoggettiva e infine il momento di “fattività” etica o di operatività (preso da F. Hinkelammert).\(^{334}\)

Inizia, dunque, dall’analisi delle etiche definite da Dussel “materiali” e cioè quelle di pensatori come gli utilitaristi (Jeremy Bentham, John Stuart Mill) e i comunitari (A. McIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer). Assumendo e, allo stesso tempo, criticando i contributi di queste “etiche materiali riduttive”, Dussel enuncia il “principio materiale universale” dell’etica che obbliga l’uomo che agisce eticamente a produrre, riprodurre e sviluppare in maniera responsabile la vita di ogni essere umano in una “comunità di vita” (che è sempre storica e culturale).

Il secondo momento, la validità intersoggettiva, si riferisce alla legittimità e all’applicazione del principio materiale dell’etica. Dussel studia, dunque, gli scritti di Immanuel Kant, John Rawls, Apel, Habermas che, secondo lui, costruiscono posizioni necessarie, ma non sufficienti per la fondazione integrale dell’etica. Il “principio formale universale” afferma che l’uomo che agisce moralmente deve partire dal riconoscimento di tutti i membri della comunità di comunicazione e deve promuovere tutti i requisiti necessari per la partecipazione simmetrica all’interno della comunità.

In ultimo, Dussel si confronta con la “fattività” etica e quindi con la questione cruciale della *pretensión de bondad*. Dalle sue parole:

> «La primera parte de dicha ética termina con un tema que deberá ser ampliado en el futuro: la “pretensión de bondad”. Es decir, todo acto (máxima, micro o macro-institución, sistema...»

---

de Eticidad...), cuando cumple las condiciones universales ético-morales (materiales y formales) puede tener la "pretensión de bondad". Sin embargo, nadie ni nunca podrá efectuar un juicio perfecto o absoluto sobre un acto diciendo: "¡Esto es el acto bueno!", para ello habría que tener una inteligencia infinita a velocidad infinita (usando el argumento de Popper). Siendo imposible un tal juicio, solo nos cabe la honesta, seria y sincera "pretensión de bondad".

Dussel discute, sintetizza e critica (come nella parte anteriore dell’opera) i lavori di Charles Peirce, Niklas Luhmann, Hinkelammert e conclude con l’enunciación del principio di fattibilità etica universale. Colui che opera eticamente deve attuare i due principi precedenti e realizzare l’atto etico solo quando ciò è possibile, alle condizioni date. Così conclude:

«De esta manera el “bien” (del sujeto de la norma, acción, microfísica del poder, institución o sistema de eticidad) se alcanza al final de un completo proceso donde el contenido de verdad, la inter subjetividad valida y la factibilidad ética “efectúan” o realizan el “bien”».

Nella prima parte Dussel sviluppa l’ética fondamentale formulando i principi che guidano l’azione etica. Nella seconda parte enuncia invece le basi che giustificano la prassi di trasformazione della realtà vigente:

«En efecto es desde la norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad “Buenos” que, por contradicción radical (negatividad material le llamara Max Horkheimer), se causan no-intencionalmente y de manera inevitable: victimas, efectos de dicho bien».

All’inizio della seconda parte propone il contributo critico di Marx, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Marcuse, Walter Benjamin, Nietzsche, Freud, Levinas. Attraverso questi pensatori arriva a enunciare il “príncipio critico material” dell’ética: l’affermazione della vita obbliga alla critica di tutti quei sistemi che negano la corporalità e dignità dell’Altro. Ogni giudizio negativo parte dunque dal riconoscimento della sofferenza “materiale” dell’Altro e dall’affermazione della sua dignità:

«Las victimas por su mera existencia, (y en su “Diferencia” como nuevos movimientos sociales) juzgan al acto (micro o macro estructura) como no verdadero (al no poder reproducir la vida desde el principio material), no valido (al haber sido excluido de la discusión, desde el principio formal), no factible o eficaz (desde la imposibilidad del cumplimiento de los dos anteriores principios)».

335 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 30.
336 E. Dussel, Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión, cit., p. 12.
337 E. Dussel, Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión, cit., p. 12.
338 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 31.
Dussel poi si occupa della validità antiegemonica della critica operata dalla comunità delle vittime. Questa critica è considerata illegittima dalla norma, istituzione o sistema vigente, ma sorge dalla constatazione che il sistema egemonico rende impossibile la vita stessa della vittima.

Dussel cerca di rispondere alla questione della nascita e dello sviluppo di nuovi movimenti sociali critici. Dialoga con Rigoberta Menchú, Freire, Bloch e arriva ad enunciare il “principio critico discorsivo” che richiede a colui che agisce in maniera etico-critica di partecipare con rispetto alla comunità delle vittime. Solo attraverso il procedimento discorsivo, essa arriva a costruire una critica valida:

«De pronto la con sensualidad de la razón discursiva, que no podía “aplicar” su norma básica porque los participantes afectados siempre empírica e inevitablemente están en asimetría, puede en cambio ahora “aplicarse” gracias a la ínter subjetividad simétrica de las victimas en comunidad solidaria entre ellas mismas».

Evidenziando l’importanza del procedimento discorsivo, Dussel ridimensiona il ruolo di guida dell’intellettuale (avanguardia) a favore del principio democratico partecipativo.

In conclusione, sviluppa il “Principio-Liberazione”: tutte le etiche che si fondano sul rispetto della vita devono culminare nell’imperativo di liberare le vittime dal sistema negatore. Dopo aver analizzato le posizioni di Marx, Gramsci, Mariátegui, Rosa Luxemburg, enuncia il “Principio-Liberazione”. Esso richiede che colui che opera eticamente debba trasformare la norma, l’istituzione, il sistema vigente, cioè lavorare perché la vita della vittima sia possibile:

«Luchas por el reconocimiento de victimas que operan transformaciones en diversos “frentes de liberación”…sin deber esperar el tiempo de las revoluciones cuando estas son “imposibles”».

Dichiarata l’impossibilità della rivoluzione e negando l’utilità della riforma (poiché funzionale alla “comunità di comunicazione” egemonica), Dussel indica nella “trasformazione” la via pratica della

---

339 R. Menchú, Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia, México, Siglo XXI, 1985.
liberazione. In questo contesto, tratta anche della questione della violenza (coazione legittima, violenza e prassi di liberazione).

Senza avere la pretesa di sintetizzare un’opera così ricca e profonda, concludiamo l’analisi dell’opera con un’ultima riflessione. L’etica si occupa della vita, nella sua corporalità e materialità. Quando la norma, l’istituzione o il sistema mostrano l’impossibilità della vita, l’etica deve trasformarsi in etica critica. L’etica deve sempre iniziare dalla dignità della vittima che soffre l’oppressione. La critica etica deve essere espressione della saggezza della comunità delle vittime e operare in vista della trasformazione e cioè della liberazione.

2.5. ¡Otro mundo es posible!

Dussel scriveva queste righe nel 1998:

«Hay cierta prioridad de la filosofía política; por ello nuestra próxima obra la hemos titulado: Localizando una crítica de la razón política, donde enfrentaremos, desde el horizonte teórico definido por la Nueva Ética de la Liberación (1998) la problemática de la filosofía política concreta, desde el sistema-mundo a fines del siglo XX y comienzo del III Milenio» 342.

La politica, infatti, ha sempre rappresentato, per Dussel, l’orizzonte primo di realizzazione dell’etica. Nel 2001 Dussel ha pubblicato Hacia una filosofía política crítica, opera che contiene le tesi su cui costruire una filosofia politica critica.

L’etica della liberazione ha, dunque, come complemento logico e concettuale una politica della liberazione che (come l’etica) inizia con l’enunciazione positiva dei principi che dovrebbero guidare qualsiasi riflessione politica e prosegue con i fondamenti che giustificano la critica politica.

Attualmente Dussel sta lavorando all’opera Política de la liberación.

La critica alla politica contemporanea ha portato Dussel ad aderire nel 2002 al Forum Sociale Mondiale, riunito a Porto Alegre per dimostrare

342 E. Dussel, Auto percepción intelectual de un proceso historico, in «Anthropos», cit., p. 31.
piena solidarietà alle organizzazioni e realtà che in tutto il mondo lavorano per costruire “un mondo migliore”. In quella occasione Dussel ha tenuto una conferenza in cui criticava aspramente il prevalere in politica della “ragione strumentale”. Ad un’etica della morte contrappone il valore supremo della vita.

Nel novembre del 2003, a Rio Cuarto in Argentina, si è confrontato di nuovo il gruppo dei filosofi del Congresso del 1971. A conclusione dell’incontro, Dussel (insieme ad Parisi, Cerutti, Scannone, Kinen, Fornari, Casalla, Cullen, de Zan e Roig) ha riaffermato l’impegno critico/costruttivo della filosofia latino-americana nei confronti della realtà. Concludiamo sulle parole del manifesto finale:

**MANIFIESTO DE RIO CUARTO**

A treinta años del Manifiesto de la Filosofía de la Liberación (1973) nos reunimos en Río Cuarto, Argentina, los firmantes de aquel Documento. Movidos por el espíritu inicial de este movimiento, sentimos la necesidad de expresar nuestra posición respecto de la situación actual de Argentina, América latina y el mundo.

Por razones de dignidad humana, rechazamos el actual proceso de globalización neoliberal que ha subordinado la economía real y el trabajo a la especulación financiera e incrementa nuestra dependencia respecto de poderes transnacionales e imperiales.

Denunciamos el desempleo estructural y la profundización cada vez mayor de la brecha entre ricos y una masa creciente de pobres.

Condenamos toda clase de exclusión: social, de género, cultural, religiosa, racial, política, económica, educacional, etc., y toda forma de intervencionismo, bloqueo e integraciones compulsivas, que niegan la libre determinación de los pueblos.

Ante los procesos de uniformidad cultural provocados por los medios de comunicación de masas sometidos al control de intereses de mercado, afirmamos los derechos de los pueblos a construir sus propias formas de identidad.

Otro mundo es posible por la resistencia creativa que se expresa en múltiples manifestaciones de movimientos, los más diversos, en América Latina y en toda la tierra.

Afirmamos rotundamente nuestra vocación por la paz y la integración latinoamericana y mundial, las que únicamente serán posibles si se respetan la justicia y los derechos de la personas y de los pueblos.

---


Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos.

(Firmado con ocasión de la convocatoria efectuada por el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA) de Río Cuarto, Argentina, a los 7 días del mes de noviembre de 2003).
INTERVISTA A ENRIQUE DUSSEL
Vorrei approfondire, in un primo momento, l’aspetto biografico della sua esperienza. Dopo la laurea lei decise di andare in Europa a studiare, perché la scelse come meta? Quale percezione aveva dell’America Latina prima della partenza?

E’ la prima volta che mi viene fatta questa domanda. L’America Latina era così eurocentrica che andare in Europa a studiare era ovvio. A diciotto anni – ero un ragazzo di provincia, nato in un piccolo paese, La Paz, che viveva a Mendoza – andavo ogni giorno in bicicletta a studiare filosofia in una biblioteca pubblica, semplice e silenziosa. Entravo alle otto, lasciando la mia bicicletta (una Bianchi) alla porta - nessuno la rubava - e leggevo tutto il giorno prima i classici greci e in seguito quelli latini. Era la mia cultura, era come se io stesso fossi in Grecia. Dopo i greci, affrontai i latini: ho studiato latino per cinque anni leggendo Cicerone, Tito Livio. La mia università era classica, conservatrice e aristotelico-tomista. I miei professori all’università erano commentatori d’autori europei. Noi siamo molto eurocentrici e andare in Europa è come andare alle origini. Non avevo coscienza dell’America Latina perché non sapevo molto di quello che era successo. Solo una volta partito cominciai a scoprirla: quando uscii da Mendoza - per me un mondo intero - e presi a Buenos Aires la nave per l’Europa, cominciai a rendermi conto, sulla nave stessa, dell’esistenza di altri paesi: Uruguay, Brasile… Non mi ero mai immaginato il “tropicale” d’America Latina, né il negro e, quando arrivai a Santos, a Rio de Janeiro, a Recife, la negritudine mi fece molta impressione. Non l’avevo mai vista! Fu un’avventura fantastica: passai per Dakar e Casablanca percorrendo, oltre all’America Latina per la costa, anche il mondo arabo dell’Africa. Arrivando al porto di Barcellona, mi resi definitivamente conto di non essere europeo. La scoperta dell’America Latina non era un fatto ovvio,

Essendo latino-americano, che percezione aveva dell’Europa?
Come latino-americano, pur credendomi europeo, non conoscevo per niente l’Europa. Negli anni la conobbi bene e soprattutto conobbi il modo di vivere della gente in ogni paese dove andavo. Vissi l’esperienza sempre dalla prospettiva di un ragazzo latinoamericano che aveva esperienza di questa gente perché, soprattutto come argentino, venivo da un paese di emigranti. La mia stessa famiglia era d’origine tedesca, da parte di padre, e, da parte di madre, italiana. Ho vissuto in Argentina con spagnoli, con ebrei che erano chiamati russi e anche con musulmani che erano apostrofati indistintamente turchi, ma che in realtà erano libanesi e siriani. Avevo esperienza di molta gente, ma una cosa era vederli in Argentina, altra era vederli nella loro terra d’origine. Conoscerli nella loro patria per me fu una scoperta.

Venendo da un’esperienza militante, come prese contatto con la realtà europea?
In Argentina ero in contatto con gente molto impegnata, gente di sinistra, molte volte cristiana. Io dicevo, a quel tempo, che c’erano due organismi realmente mondiali: il partito comunista e la chiesa cattolica. Dovunque una persona andasse, poteva prendere contatto con gente con cui non c’era bisogno di spiegare nulla perché “già si sapeva”. Io utilizzai molto
la chiesa: in qualsiasi posto dove andavo, m’incontravo con gruppi della chiesa, all’avanguardia rispetto al Concilio, impegnati con la base. In Spagna e in Italia, dunque, mi misi in contatto con gruppi di questo genere, in Francia con i sacerdoti operai: lo stesso Gauthier – che è morto quest’anno a Marsiglia – era un sacerdote operaio e stava in Israele. Dopo l’esperienza in Israele non lo vidi più, ma rimanemmo in contatto anche se non diretto. Arrivavo, per esempio, a Damasco e mi mettevo in contatto con i *Petites Frères de Charles de Foucauld*. Costrui una rete di contatti con la base europea, rimanendo all’interno dei problemi. Mi servì molto perché mi permise di mantenere una forte relazione con la realtà che mi circondava, evitando che la mia esperienza fosse solamente accademica. Quando decisi di studiare a Parigi, anche in quella situazione mi trovai con il gruppo di “Esprit”. Andavo alle lezioni di Ricoeur alla Sorbonne: non era un professore, era un militante! A Parigi nel 1964 organizzammo una settimana latino-americana e Ricoeur venne - ci tenne un discorso - e noi lo consideravamo come un leader intellettuale. Era sempre un contatto reale: non sono mai stato turista, mai sono andato in hotel o al ristorante.

**Quanto la marcò l’esperienza europea di quegli anni?**

esperienze politiche che vissi da vicino. Sceglievo dove andare a studiare: mi sarebbe piaciuto andare in Germania, perché volevo imparare il tedesco per comprendere meglio Heidegger, però mi resi conto che la lingua era difficile e in quel paese c’era meno movimento, meno coscienza. La Francia mi sembrava molto più viva. Decisi, quindi, per Parigi e ottenni una piccola borsa di studio. Vivevo nel pieno centro, nel quartiere latino. Un ragazzo canadese mi cedette la sua stanza al sesto piano di un edificio. Avevo una scrivania piccola e scrissi la tesi con una Olivetti portatile che quasi era di plastica. Nel 1959 la rivoluzione cubana colpì molto la coscienza europea, che si ritrovò a riflettere su ciò che era avvenuto. Era l’epoca in cui scriveva Franz Fanon e lo leggevo insieme alle opere d’Albert Memmi. Il partito comunista era molto forte e il dialogo tra cristiani e marxisti era una novità, a suo modo scandalosa. Andavo a tutte le riunioni e ascoltavo interessato. Mi ricordo dei famosi dialoghi della *mutualité* a Parigi: in un grande salone cristiani e marxisti cominciavano a dialogare. Era il 1961, il 1962. Non partecipai al ‘68 parigino perché già stavo in Argentina, ma vissi quello messicano nella piazza Tlatelolco e il *Cordobazo* l’anno seguente. Vissi in Europa dieci anni, di cui sicuramente otto molto intensamente: fu un’esperienza fondamentale perché mi permise di comprendere come funzionavano le cose. Non mi successe lo stesso con gli Stati Uniti e il mondo anglosassone: questo l’ho dovuto fare dopo e lo sto facendo ancora oggi.

A livello filosofico quanto contò l’esperienza parigina nella sua formazione?

Quando arrivai in Francia, scoprii Merleau–Ponty e Paul Ricoeur, la fenomenologia francese e, dopo, Husserl e i tedeschi. Questo mi aprì completamente a quello che chiameremmo il mondo, nel senso fenomenologico. In Argentina non avevo studiato Heidegger perché
nessuno mi aveva dato lezioni sul suo pensiero. Un mio compagno andò in Germania nel 1955 (fu il primo ad andare a studiare nell’Europa del dopo guerra) per seguire le lezioni di Heidegger a Freiburg. La fenomenologia rappresentò la nuova maniera di pensare le cose, il passo seguente fu la dialettica di Hegel che affrontai negli anni settanta. Prima di Heidegger non mi ero mai confrontato con la dialettica di Hegel. Una volta che compresi pienamente la filosofia di Heidegger e di Hegel, nacque la mia filosofia della liberazione.

L’America latina si scopre dipendente

Al suo ritorno nel 1967 come trova l’America Latina?
Arrivai nel 1967 e mi collegai con i gruppi che stavano nascendo: erano nuovamente gruppi cristiani, in gran parte di sinistra, in dialogo con i marxisti. Questi erano i gruppi più attivi in America Latina e quelli che avevano più coscienza di stare innovando. La chiesa latino-americana era conservatrice e quindi quello che proponevamo era, tra gli scandali, il più scandaloso. Era un momento propizio per destare entusiasmo e far vedere nuove cose: dovevamo conoscere la tradizione e rinnovarla! Mi ricordo che nel 1968 feci un corso sulla storia della chiesa nel Seminario Maggiore dell’Arcidiocesi di Buenos Aires davanti a 200 seminaristi. Nessuno sapeva nulla. Non c’erano corsi di storia della chiesa. Io non ero lì per insegnare la tradizione e questo li impressionava moltissimo. In seguito si rendevano conto che non gli “rompevo le cose”, ma semplicemente gli le “montavo”. Esisteva una conoscenza primaria che era poi letta attraverso il rinnovamento della chiesa nel Concilio Vaticano II. Certo non erano elementi di liberazione, ma sicuramente si parlava di profetismo, critica e apertura della chiesa. Era un momento di grande speranza perché s’iniziava ad avere chiarezza teorica.
Visto che la sua esperienza giovanile fu di militanza cattolica, perché scelse di sviluppare un discorso filosofico piuttosto che teologico?

Perché la filosofia? Io sono professore di filosofia da sempre. Se mi avessero dato una cattedra di teologia, avrei potuto essere teologo, ma in America Latina non ci sono teologi laici e in ogni modo non guadagnano abbastanza da vivere. In Germania sicuramente, ma in America Latina era impensabile. Al mio ritorno in Argentina fui professore nella facoltà di filosofia e quello che insegnavo tutti i giorni era filosofia. Era una filosofia imitativa, fenomenologica che non trovava ancora il suo posto, ma che aveva all’origine un serio e chiaro impegno politico-sociale. La congiunzione tra pratica e teoria avvenne nel ’69-‘70 e il risultato fu la Filosofia della Liberazione. Nello stesso tempo sorse la teologia della liberazione che conobbi e con cui sono in contatto. Io, dunque, feci in filosofia quello che i teologi realizzarono in teologia o forse allo stesso tempo l’attuai anche in teologia. Eduardo Mendieta dice di me che, oltre ad essere un filosofo, sono pure un teologo e spiega bene come è accaduto: imparammo a pensare la realtà mentre prima si commentavano solamente autori europei. Questo tipo di lavoro costa molto di più a culture secondarie. Fu una lunga esperienza! Spesi molto tempo per scoprire i “nuclei creatori” dell’Europa: uno studente di Parigi o Roma poteva captare dai suoi maestri quello di cui si stava discutendo e a ventidue anni stare già nel tema. Per me non fu così: dovetti fare molta strada prima di arrivare a questo, però probabilmente ora ho più coscienza di tutto quello che si gioca fuori dall’Europa.
Quanto contò la teoria della dipendenza nella formulazione della sua filosofia della liberazione?

Nel 1969, grazie alla teoria della dipendenza, cominciai a formulare le mie prime ipotesi. La sociologia mi permise di capire la storia: sempre ho saputo che l’America Latina era una colonia e che l’Europa l’aveva dominata – lo scontro culturale l’avevo iniziato a studiare dai primi anni sessanta – però mi mancava una prospettiva socio–economica in cui inserire il discorso. La teoria della dipendenza mi dette la possibilità di iniziare a formulare autonomamente il pensiero. Fu un momento fondamentale e di rottura, fu il rinnovamento delle scienze sociali: la sociologia e l’economia politica, Cardoso, Faletto, Theotonio Dos Santos…

Il Secondo Congresso Nazionale di Filosofia di Cordoba del 1971

Nel 1971 lei si riunì in un congresso con altri filosofi argentini. Fu un momento importante per lo sviluppo di una filosofia latinoamericana. Cosa vi accomunava? Perché non vi furono ulteriori riunioni?

Nel novembre di quest’anno (2003), per la prima volta dopo trent’anni, ci riuniamo di nuovo, a Rio Cuarto in Argentina, con Scannone, Casalla e tutto il gruppo. Nel 1971 eravamo uniti da una grande esperienza di lotta popolare contro la dittatura: quello era il nucleo su cui eravamo d’accordo. Nel gruppo c’erano cristiani, ma anche studiosi che avevano perso la fede, per esempio Osvaldo Ardiles era stato in Germania e conosceva la scuola di Francoforte. Il gruppo dunque non era teologico, ma filosofico. La divisione avvenne pochi anni dopo, con il governo di Cámpora e poi di Perón, perché alcuni sostenevano il peronismo e altri no. Rimase sicuramente un’esperienza interessante: avevamo imparato a pensare e questo fu fondamentale. Tutti continuarono a riflettere a distinti livelli. Dopo la divisione mi resi conto che non furono gli
impegni politici a separarci, ma la formazione filosofica di ognuno. Le divisioni erano precedenti alla riunione. Venivamo da distinti gruppi e ci incontrammo in quel preciso momento storico, ma quello che eravamo prima, ci portò per diversi cammini. Alcuni erano chiaramente populisti come per esempio Casalla, altri più “culturalisti” come Scannone e altri antipopulistici come Roig e Cerutti. Queste fratture continuano ad esistere ancora oggi ed è proprio quello di cui dobbiamo discutere a novembre. Marx, essendo una figura problematica, fu un altro elemento di divisione: quelli che furono capaci di “attraversarlo” credo poterono cogliere meglio la questione.

Cerruti e Roig, in diversi saggi, polemizzano con la sua maniera di fare filosofia della liberazione, discutendo, in particolare, la sua posizione di fronte al populismo e alla nozione di popolo. Come si rapporta a queste critiche?

Ho appena letto un lavoro di Cerutti che s’intitola Filosofia per la liberazione: nel dire “per” vuole evidenziare che non è d’accordo con la filosofia della liberazione e vuole distinguerisi. Roig, invece, dice che non si può parlare di filosofia etica della liberazione, ma d’etica dell’emergenza: cambiano le parole, ma anche i fondamenti del discorso. Roig trova negli stoici l’impegno più antico contro l’oppressione e capisco che in quel momento nasca qualcosa, ma una cosa furono gli stoici e un’altra fu un messia che disse “beati i poveri”, ossia un semita contro i greci e l’Impero Romano. A Roig, essendo un liberale, non interessa il cristianesimo e di conseguenza neanche i semiti. Molti studiosi rimasero marcati dall’esperienza del 1971 e continuarono a filosofare dal punto di vista del popolare. Roig e Cerutti lasciarono fuori il tema del popolo, non concordando nei presupposti fondamentali. La linea anti-populista non colse l’importanza della cultura popolare: pensando l’America Latina si trovarono con un “latino-americano”
astratto, gli sfuggì il “latino-americano” come tale, nella sua identità culturale. E’ grave lasciare fuori il popolare e penso che per questa via continuerà il dibattito futuro. Mi accusarono di essere caduto nel populismo, ma penso sia una critica ingiusta. Non potevo essere un populista tradizionale perché sempre proposi il tema degli operai come classe e, se anche difesi la nazione di fronte allo straniero, non mi dimenticai dei conflitti di classe interni al paese. Mao mi servì in questo, senza che io fossi maoista. Disse: tutti i cinesi sono cinesi di fronte ai giapponesi, ma poi in Cina ci sono borghesi e proletari. La prima cosa che feci, una volta arrivato in Messico, con Parisi e Ardiles, fu di mettermi a studiare il populismo. Scrissi un articolo sul populismo di settanta pagine e credo che in questo scritto chiarii definitivamente la questione. Mostrai che il populismo era ambiguo, ma che non si poteva dimenticare il popolo. Cerutti fu althusseriano e Roig osservatore della cosa perché mai fu marxista e neanche studiò molto Marx. Non ha nessuno scritto approfondito su Marx, lo studia, gli interessano le sue categorie, ma non è marxista, forse è hegeliano. Roig e Cerutti, come liberali latino-americani, non potevano sopportare il peronismo in alcuna maniera. Neanche io lo potevo sopportare: mio padre era conservatore e mi misero in carcere per aver manifestato contro Perón nel ’54. Quando cadde il peronismo, pur essendo anti-populista di famiglia, mi resi conto che era l’unica forza capace di lottare contro i militari. Non aderii al partito, ma frequentavo la gioventù peronista tutti i giorni. Non credevo nella burocrazia, ma nella gioventù come forza rivoluzionaria. Non m’importava che mi confondessero: in questo fu la differenza. Il peronismo ha una grande ambiguità e anche adesso con Menem, Kirschner è un pasticcio. Bisogna farla finita con Perón, ma non con il popolo.
Raul Fornet–Betancourt individua nella filosofia della liberazione due approcci fondamentali che sono rappresentativi del suo sviluppo fino ad ora: uno rappresentato dalla corrente della cultura popolare e l’altro che ricorre alla mediazione delle categorie marxiste per formulare il suo discorso. L’autore trova in lei un rappresentante del secondo, mentre in Rodolfo Kusch uno del primo. Come imposta il discorso Rodolfo Kusch? Ora stanno traducendo due tom i dell’opera di Kusch in inglese che saranno poi pubblicati: chi lo traduce è molto interessato alla sua elaborazione. Kusch mi sembra una persona interessante, ma io non ho potuto conoscerlo molto personalmente. Mi ricordo che veniva alle nostre riunioni, era però silenzioso e non partecipava molto al dibattito. Dopo ho dovuto confrontarmi con la sua impostazione: era un uomo che visse con gli indigeni e che formulò una sociologia simile a quella di Gino Germani. Kusch aveva una sociologia molto povera e categorie semplici ma oneste: mai fu marxista, né ha saputo che cos’era Marx. Avendo vissuto nelle comunità indigene e avendone una profonda esperienza, fu uno dei pochi che provò a pensare una filosofia a partire da categorie indie. E’ un messaggio per me interessante, perché mi sono spesso confrontato con la lingua nahuatl e con la cultura pre-colombiana in Messico. Cerruti e gli antipopulisti non lo potevano vedere perché per loro era un fascista. Non è vero! Ci sono molte differenze tra Casalla e Kusch. Casalla fu uomo della destra peronista negli anni ottanta, mentre Kusch morì prima di tutto questo (1979). Non si può dire che era di destra, fascista: era un uomo onesto, che sviluppò una sua ipotesi di lavoro ancora valida, ma che non si confrontò né con il pensiero critico né con il marxismo, limitando così le sue possibilità. Apprezzo Kusch, anche se la sua elaborazione è ambigua. Mi spiego: non sto con gli antipopulisti, ma neanche con i fascisti che lo utilizzarono. Nell’epoca della persecuzione militare studiare Kusch non causava nessun problema perché stava al di sopra del bene e del male: nei suoi scritti non vi era
nessuna contaminazione marxista cosicché non si poteva dire nulla. Kusch lottava contro la cultura moderna e i militari sono anti-moderni e tradizionali. Si riferiva direttamente alla tradizione indigena senza passare per quella cattolica spagnola. Era quindi accettabile per i militari e la destra trovava lì le origini della sua posizione, in altre parole l’identità nazionale e sostanziale. La sua sociologia fu una bandiera utilizzata in maniera utilitaristica, ma penso che lentamente si supererà quest’approccio. C’è ora gente che ci sta lavorando in modo approfondito, forse con maggiore sistematicità dello stesso Kusch. Kusch avanzerà ancora, soprattutto quando le sue opere saranno state tradotte in inglese. Agli Stati Uniti interessa l’approccio che parte da categorie indigene.

**Il Messico: la terra d’esilio**

*Una volta che si rese conto dell’impossibilità di vivere nell’Argentina delle dittature, perché scelse il Messico?*

Alla fine del 1974 la destra peronista assunse il potere. Perón morì a luglio e venne sostituito dalla moglie María Estela Martínez de Perón, che pretese di essere una nuova Evita senza mai riuscirci. Il paese si ritrovò completamente nelle mani della destra e all’università cominciò la repressione: di 32 professori del dipartimento, 17 – più della metà – furono cacciati insieme ad alcuni studenti. In quel momento mi trovavo in Europa e mi resi conto che non potevo tornare. La situazione era molto complicata e già ero nella lista di persone da uccidere. Assassinarono un professore e capii definitivamente che non potevo restare in Argentina. Per un po’ di tempo ritornai e nel frattempo cercavo di scegliere dove andare. Gli unici paesi dove non vi erano dittature erano Venezuela, Costa Rica, Colombia e Messico. Non pensavo di lasciare l’America Latina per andare in Europa o negli Stati Uniti perché
ciò avrebbe significato smettere di pensare la mia realtà. Decisi di trasferirmi in Messico: era un paese grande, aperto a diverse influenze, con molte possibilità teoriche. Trasferirmi in un paese più piccolo non sarebbe stato utile ai miei studi. Sarei stato vicino a Cuba, a Puerto Rico e ad altri paesi che, in quegli anni di guerra fredda, erano obiettivo centrale del dipartimento di stato americano: erano paesi che avrebbero potuto fare la rivoluzione socialista, come poi successse negli anni ottanta con il sandinismo. Per i destini di mia moglie e dei miei figli si dimostrò una scelta corretta. Cominciai a confrontarmi con diverse realtà, iniziando, insieme ad altri colleghi, un dialogo con asiatici e africani. Il Messico era vicino agli Stati Uniti: era la prima volta che mi misuravo con il mondo anglosassone. Fu un’ottima occasione teorica per capire il pensiero populista: il Messico aveva vissuto l’esperienza del populismo di Cardenas e del PRI, partito di matrice populista, e c’era una buona bibliografia sull’argomento. Dopo le critiche di Cerutti nel libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*, mi aprii allo studio approfondito del marxismo. Il Messico negli anni settanta e ottanta era il paese migliore per sviluppare uno studio di questo genere: era l’unico che aveva un dialogo aperto sia con i paesi capitalisti che contemporaneamente con l’Unione Sovietica e la Cina. Avevo aperto davanti a me il dialogo con tre differenti orizzonti teorici.

“*Argentino de nacimiento*”

*Che rapporto ha con l’Argentina?*

Mi sono progressivamente allontanato dall’Argentina, ma, come sanno bene gli italiani che migrarono in America, le proprie origini non si abbandonano. Aver vissuto i miei primi 23 anni in Argentina marca definitivamente la mia esperienza successiva. Ritornato dall’Europa, mi sintonizzai così bene con la realtà argentina che mi volevano assassinare!
L’Argentina era l’unico posto in cui lo potevano fare. Dopo il mio esilio, i contatti con l’Argentina sono stati sporadici e io mi sono integrato, sempre di più, nella realtà latino-americana e messicana. Capisco la situazione dell’Argentina, ma non la conosco dettagliatamente.

Quale lettura dà della situazione attuale argentina?

Con Onganía inizia la consegna del paese allo straniero. Prima il pesante debito accumulato negli anni e poi l’irrazionale privatizzazione di Menem, che governò seguendo scrupolosamente le indicazioni del Fondo Monetario e degli Stati Uniti, hanno portato l’Argentina ad una crisi vista in pochi paesi al mondo. Menem, godendo dell’appoggio internazionale, ha venduto interamente il paese fino al crollo economico e finanziario. Perón, invece, fu un padre della patria: parlò sempre in nome di un popolo, che, pur da sempre dominato, godeva d’un alto livello di vita senza aver fatto un grande lavoro. L’Argentina è un paese che non fu inventore di nessuna “civiltà tecnica” come gli Stati Uniti, ma che utilizzò la tecnologia straniera per svilupparsi. Dai tempi dell’indipendenza poche persone dominarono il paese: un’oligarchia di poche famiglie possedeva centinaia di migliaia di chilometri quadrati di terreno coltivabile. Il Messico rivoluzionario distrusse la propria classe di latifondisti, rimanendo con una classe proto-borghese industriale che appoggerà il Pri. Non avrà altre rivoluzioni, perché il paese, intraprendendo uno sviluppo industriale in realtà mai raggiunto pienamente, non darà spazio alla classe fondiaria. In Argentina, invece, non vi fu nessuna rivoluzione e le due classi antagoniste – l’oligarchia terriera che non riuscì mai a modernizzarsi e la borghesia industriale nata negli anni trenta – hanno convissuto fino ad oggi. I loro interessi economici da sempre si sono dimostrati opposti: da una parte, essendo facile produrre grano con poche spese, ai proprietari, che vendevano il
prodotto all’estero e investivano i profitti nei paesi stranieri, conveniva che il dollaro fosse una moneta forte; dall’altra la borghesia, comprando macchinari dai paesi stranieri, preferiva che il dollaro fosse debole. Il peronismo nacque con lo sviluppo industriale del paese: era un capitalismo periferico con pretese d’autonomia. Perón non parlò mai di socialismo, né fu mai realmente critico. Il peronismo, dunque, come nazionalismo si scontrava con gli interessi degli Stati Uniti e dell’oligarchia. La classe latifondista appoggiava i colpi militari, mentre la borghesia industriale sosteneva il populismo. Esso non si rinnovò mai, ma rimase, parlando di popolo e nazione, l’unico “linguaggio” comprensibile alla gente. Prima che l’Argentina torni ad essere un paese realmente ricco passerà parecchio tempo e questo avverrà solamente quando si darà nuovi obiettivi. C’è un altro problema di cui vale la pena parlare: i militari, strumenti dell’oligarchia – perché i militari mai hanno idee proprie -sterminarono 50 mila persone, il meglio della gioventù argentina di trent’anni, che oggi ne avrebbe cinquanta. Sono quelli che mancano, una generazione intera che fu eliminata senza darle la possibilità di lavorare e pensare. Questo fu uno degli obiettivi del dipartimento di stato statunitense: privare un paese della sua classe intellettuale futura. Cavallo è solo uno dei tanti che eseguirono gli ordini del servizio d’intelligence, ma quelli che presero le decisioni, in altre parole l’oligarchia che non si sporcerà mai le mani e il dipartimento, non sono mai stati giudicati. Chissà che Cavallo, interrogato, non dica da chi ricevette gli ordini e che anche un Kissinger non venga chiamato a giudizio.
L’EZLN e la rivoluzione culturale

Nel 1994 insorge l’esercito zapatista di liberazione nazionale in Messico. La speranza rivoluzionaria si risveglia da un sonno durato 15 anni, cioè dal lontano 1979. Che valore dà lei all’esperienza?

Devo dire che la rivoluzione sandinista del 1979 fu fondamentale, ma sicuramente ciò che mise davvero in movimento l’America Latina fu il 1959 a Cuba. La rivoluzione cubana cambiò tutta la politica del dipartimento di stato perché l’America Latina non poteva diventare socialista. Durante la guerra fredda fu una bomba, non ci furono più rivoluzioni così ben riuscite. Negli anni successivi arrivò la crisi e una quantità di problemi che portarono al fallimento di qualsiasi progetto rivoluzionario. L’America Latina si copri di dittature organizzate dal dipartimento di stato e la politica statunitense verso Cuba fu d’aperta ostilità. Dopo precisamente venti anni dal 1959, nel 1979, la rivoluzione sandinista fece rinascere la speranza di cambiamento. Il 1994 è sicuramente un altro momento fondamentale, ma che ha perso forza d’impatto: se Cuba fu un 50% e la rivoluzione sandinista un 30%, lo zapatismo rappresentò solo un 15%.

Come accolse la nuova ondata rivoluzionaria?

Mi era capitato di dare in precedenza una conferenza in cui confrontavo le categorie d’etnia e classe e, quando arrivò lo zapatismo, ero preparato. Sentivo di aver già colto cosa stava succedendo. Un mese dopo l’inizio della ribellione indigena, ci furono riunioni di gente di sinistra dove si cercava di capire cosa stava succedendo con lo zapatismo. La sinistra neanche si era resa conto della differenza tra classe ed etnia e neppure del tema del popolo su cui ancora una volta avevo lavorato. Lo zapatismo fu la prova che era possibile una proposta che non partisse dalla categoria di classe – che rientrava nella proposta classica del
marxismo – ma da categorie come etnia o nazione con una propria lingua, cultura e territorio. Questo era il problema indigeno! Io lo avevo captato perfettamente e potei insegnarlo: l’Ezln era la testimonianza dell’esistenza di un discorso che da tempo articolavo. Da lì ebbi la possibilità di fare riferimento nei miei corsi a qualcosa che teoricamente già conoscevo.

In che senso aveva già capito quello che stava succedendo?
In ogni rivoluzione ci fu un apprendimento! Furono tre momenti fondamentali: quella del 1959 mi anticipò e dovetti capirla dopo, quella del 1979 mi vide impegnato nell’elaborazione teorica insieme ad altri colleghi, quella zapatista confermò quello che sostenevo da tempo. Il ’59 cubano non fu una rivoluzione né europea, né periferica all’Europa, ma piuttosto la prima rivoluzione del terzo mondo, come poi quella culturale cinese. Ernesto Che Guevara, come Mao, fu un teorico creativo, oltre ad essere un “rivoluzionario di professione”. Dai suoi scritti e dalla sua prassi rivoluzionaria nacque il marxismo etico. L’Unione Sovietica intervenne togliendo carica positiva al processo rivoluzionario e Castro non poté opporsi perché la sopravvivenza di Cuba era legata al blocco comunista. Nel sandinismo ci fu una lezione fondamentale per me: era possibile l’esistenza di militanti religiosi rivoluzionari. Questo, per esempio, i cubani non lo sapevano e, anche se ne ebbero percezione, non poterono assimilarlo. I sandinisti lo capirono e lanciarono l’idea della rivoluzione culturale: il personaggio d’Ernesto Cardenal fu una grande novità all’interno della rivoluzione. Era però una rivoluzione classista, una rivoluzione socialista seria. Lo zapatismo è un nuovo passo avanti: è una rivoluzione che non parla di classe, ma d’etnia. La cultura è messa in primo piano insieme all’autonomia territoriale. E’ un movimento rivoluzionario che non vuole prendere il potere, ma “trasformare” la società dalla base. Con lo zapatismo, da una parte si assimila a fondo il
problema religioso – ancora di più che con il sandinismo – e dall’altra si supera la categoria di classe senza però scartarla. Gli indigeni non negano l’importanza della lotta operaia, ma semplicemente sostengono la loro diversità. E’ una rivendicazione che vale per tutti i popoli della terra che possono trovare comunanza d’intenti con i movimenti – anche quelli dei paesi sviluppati – che lottano per la loro liberazione culturale. Lo zapatismo ha un messaggio nuovo che è perfettamente assimilabile ad una politica di liberazione. Per il resto, il movimento ha i suoi chiaroscuri. E’ un movimento regionale che è sofocato continuamente: il Chiapas è la regione dove l’esercito messicano ha più del 50% della sua gente ed è un luogo privilegiato, rispetto a tutta l’America, della repressione popolare chiesta dallo stesso dipartimento di stato. Fox sostenne di risolvere il problema in 15 minuti, ma si rese conto che non era così facile. La tattica diventò allora un conflitto di bassa intensità che significò una sofferenza d’alta intensità per la gente. Alla popolazione indigena del Chiapas non è stato permesso vivere e quello che è riuscita a fare è senza dubbio eroico.

Se di rivoluzione culturale si tratta, che ruolo giocò l’avanguardia intellettuale?
Nel sandinismo si giocò l’avanguardia in maniera più forte ancora che nella rivoluzione cubana perché era un’autorità di molta autenticità profetica, come direbbe Max Weber. Con lo zapatismo non è stata necessaria alcuna guida autorevole e quindi questa è stata rimessa al popolo stesso, passando per un consenso unanime. La politica, dunque, si “maneggia” in maniera differente. Questo passaggio è coinciso con la caduta del socialismo reale e pertanto con l’esigenza di una democratizzazione di tutto il movimento futuro. Tutto il movimento rivoluzionario futuro dovrà essere profondamente democratico, ma democratico di una democrazia popolare e sociale. Diventa inevitabile
una sempre maggiore democratizzazione dell’umanità, perché le quote di potere vanno sempre più diminuendo.

**9 mesi di sciopero all’Università Nazionale Autonoma del Messico**

*Nella sua gioventù in Argentina partecipò allo sciopero studentesco che contribuì alla caduta di Perón. Nel 1999 l’Università Nazionale Autonoma del Messico è stata teatro di uno sciopero durato nove mesi, che valore dà lei all’esperienza?*


In Messico, al contrario, il movimento studentesco nacque da una forte esigenza di rinnovamento dettata dalla crisi del Pri, ossia la classe istituzionale del paese, e servì a rompere definitivamente l’unanimità. Devo sottolineare che di questo momento di transizione beneficiò soprattutto Fox, ma ciò non toglie merito all’esperienza. Lo sciopero, dopo i primi mesi dove si lavorava per una possibile riforma, rimase in mano ad un gruppo di estrema sinistra che lo portò al logoramento. Fu la maniera istituzionale di infiltrare gente portando il movimento all’anarchia più assurda. Si vissero episodi realmente spiacevoli, dove persone di sinistra furono accusate di essere reazionarie e nelle conferenze fischiate e insultate, come successo al professor Sánchez Vázquez. A questo punto gli studenti che si erano impegnati nei primi mesi uscirono dallo sciopero. Questi studenti sicuramente fecero un’esperienza molto interessante che potrà servigli nel futuro, ma tenere chiusa l’università per nove lunghi mesi fu un prezzo molto grande. Questo movimento, per ciò che riguarda la riforma universitaria, fu
fallimentare, perché l’Unam rimase in mano al Pri, ma sicuramente favorì l’inizio della transizione istituzionale.

In pieno sciopero diedi alcuni seminari su Marx a studenti che si credevano marxisti senza sapere molto del tema: dunque servì sicuramente, ma ci fu una partecipazione molto ambigua.

*Crede negli studenti come classe potenzialmente rivoluzionaria?*

Non credo nel ruolo dato da Marcuse agli studenti, ossia una nuova classe sociale in grado di cambiare le cose. No! Penso che in realtà neanche i professori lo possano fare. La forza di trasformazione è propria del popolo, della classe operaia, dei contadini, delle etnie, dei marginali. Gli studenti solamente di passaggio. Quello dello studente è sicuramente un periodo importante per formare le elite future. Credo nello studente, ma trent’anni dopo la sua laurea: gli studenti all’università molte volte sono estremisti, *hippies* e pieni di belle parole, ma, iniziato a lavorare, svegliandosi presto e mettendosi la cravatta, cominciano a rivedere le loro posizioni. Credo nello studente come futuro politico, ma non come forza politica.
L’eurocentrismo nei classici della filosofia occidentale

Per formulare la domanda riprendo le parole di Raul Fornet–Betancourt quando dice di lei: «El planteamiento de Dussel también se opera con el presupuesto de la necesidad de una radical ruptura con la tradición filosófica occidental. Pero con la diferencia que en Dussel esta ruptura se agudiza porque se ve que se platea en términos de un rechazo casi total».

Leggendo i suoi testi, mi rendo conto che la sua posizione verso la filosofia occidentale è sempre piuttosto critica. Secondo lei, arriva fino “al rifiuto quasi totale” di cui parla Betancourt?


---


Dalla filosofia politica occidentale lei riprende le categorie fondamentali. Allo stesso tempo evidenzia la limitatezza d’analisi, di fatto l’eurocentrismo. Come valuta la produzione filosofica con cui si sta confrontando ora?

Ha un aspetto negativo e uno positivo: è da una parte strumento d’oppressione e dall’altra una riflessione sulla memoria dell’ “accaduto”
che ci dice che bisogna fare lo stesso su altri temi. Devo fare una riflessione sull’America Latina come la fece Montesquieu sull’Europa. Montesquieu, in altre parole, m’insegna come fare una riflessione su quello che è mio.

E’, dunque, utile il confronto della filosofia europea con la problematica della liberazione latino-americana...


Tutti gli autori europei, chi più chi meno, sono per lei eurocentrici. Non è un “pregiudizio” quello che lei sostiene nei loro confronti?

E’ senza dubbio un pregiudizio, ma bisogna vedere se è giustificato. Se lo è, non c’è problema ad averlo. E’ ovvio che è un pregiudizio perché fondarlo mi è costato molto lavoro, l’ho scoperto strada facendo. Questo pregiudizio mi permette di aprire molte porte e, quando lo faccio, le persone a cui pongo il problema rimangono sconcertate. Mi chiedono che cosa vuol dire essere eurocentrico aggiungendo che tutti siamo
europei e io rispondo che non c’entra nulla essere europeo, perché ci sono europei non eurocentrici. Al principio, sì... Il capitolo su Rousseau lo intitolo “Una critica moderna alla modernità”. E’ una critica... anche se non dice tutto. La prossima potrà essere migliore perché avrà maggior profondità.

Ci sono stati europei che uscirono da una prospettiva eurocentrica?

No, no! Guarda, Bartolomè de las Casas non entrò nell’eurocentrismo, anzi lo vide dal principio, ma ci sono altri che nacquero dentro all’”euroncentrismo” e quindi non se ne resero conto. Montaigne dice: “Che barbari che siamo con i barbari!”, è un gran scettico, un gran tipo e Rousseau lo legge. Rousseau, in un testo fantastico, scrive: “Che cosa direbbe un caraibico dei nostri ministri europei? Direbbe che è gente matta”. Rousseau descrive l’uomo dei Caraibi come quello che lavora poco e prende il sole. Brecht ha un aneddoto interessante al proposito: un ricco va in vacanza e sulla spiaggia, per esempio d’Acapulco, incontra un uomo sdraiato sulla sabbia. Gli domanda che sta facendo e l’uomo risponde che, non potendo pescare, riposa. L’uomo ricco, incredulo, gli chiede il perché e gli dice che deve lavorare perché “se lei lavora e apre un’impresa di pesca e ha molte barche...”. L’uomo, sdraiato sulla spiaggia, gli domanda perché lo dovrebbe fare e il ricco gli risponde che così facendo avrebbe più soldi, potrebbe essere ricco. Di nuovo, il pescatore incuriosito gli chiede perché dovrebbe avere più soldi e il ricco risponde: “Per essere felice” L’uomo sulla spiaggia sdraiato al sole lo guarda e gli dice: “Ma io sono felice!” Il caraibico, dunque, pensa che matta è la gente che lavora, che cerca un’occupazione per dimostrare d’essere il migliore. Rousseau mette il caraibico di fronte all’uomo moderno impazzito, è un critico della modernità, ma poi, nelle sue opere, non si occupa degli schiavi che la Francia in quell’epoca ha a Haiti, del Codice negro che stanno costruendo di fronte al suo naso nel momento
in cui scrive *Il Contratto Sociale*. Parla della libertà dell’uomo europeo e non si rende conto che i francesi hanno schiavi nei Caraibi, parla del caraibico felice, ma non sicuramente dei neri deportati dall’Africa. Dice che la schiavitù è ingiusta, ma non fa esempi, non applica questo discorso agli schiavi della Francia. Limiti!

**Perché succede questo?**

sola chiave. Il problema è che una sola chiave di lettura non è sufficiente per spiegare il resto. Bisogna articolare un discorso più complesso, ma comunque già abbiamo la chiave femminista, quella razzista. Tutte queste sono filosofie della liberazione.

*In molti hanno pensato che Marx scopri la chiave che permise di svelare ogni tipo d’oppressione.....*

un velo, un’ideologia copre un tema lo prendo, lo decostruisco e questo mi serve per ricostruire tutto il pensiero.

*Quando emerge il tema dell’eurocentrismo?*

Dai testi classici ai protagonisti del dibattito contemporaneo

Al principio degli anni novanta inizia un dialogo con alcuni protagonisti del dibattito filosofico europeo. Ne nomino alcuni: K.O. Apel, J. Habermas, P. Ricoeur, R. Rorty e G. Vattimo. Come si relazionarono al tema dell’eurocentrismo da lei proposto?

Una volta in un seminario a Francoforte K.O. Apel disse a Habermas che era eurocentrico. Habermas lo guardò male e non disse nulla. Apel, grazie ai nostri dialoghi, è meno eurocentrico di Habermas. Habermas non riconobbe mai il suo eurocentrismo, come neanche Ricoeur e altri. Ricoeur a Napoli disse di non avere vergogna d’essere europeo passando alla difesa dell’Europa e criticando ferocemente quello di cui si stava discutendo. Non accettò per niente la critica d’eurocentrismo. Se l’eurocentrismo è in crisi non vuole dire che lo siano i suoi grandi autori, che se ne rendano conto. I suoi grandi autori non sono in crisi, nessuno di loro, neanche Rorty…Ricoeur, per esempio, non scrisse nulla sul terzo mondo. Habermas si applica solamente agli Stati Uniti e alla Germania e per il resto si dichiara non qualificato. In realtà, nel suo intimo pensa che solo quello che lui studia merita attenzione e il resto no, ma non lo dice perché starebbe male. C’è ancora una convinzione radicata. Apel, al contrario, formulando una vera etica del discorso, si rende conto che, se pensasse questo, cancellerebbe la sua filosofia. Fu ammirevole quando mi disse: “non furono i caraibici a scoprire che erano cannibali, ma fummo noi europei…” Io gli risposi che per prima cosa bisognava vedere quanti cannibali ci furono e poi aggiunsi che in quel momento gli europei fecero 14 milioni di schiavi e non se ne accorsero. Apel allora fece una faccia come per dire “mi cogli in fallo”, “già, già”, rimase in silenzio. Cercò di difendersi dicendo che il cannibalismo era peggiore dello schiavismo. Il cannibalismo, che si verificava di rado, era legato ad un cerimoniale e aveva lo scopo di trasferire la forza dell’uomo morto in
quelli che lo mangiavano. In fondo era un segno di rispetto verso l’altra persona perché era considerata poderosa. Trattare una persona come uno schiavo e usarlo come una cosa è peggio del cannibalismo. Apel accettò alcune ragioni, poi magari se ne dimenticò: sul momento, però, gli dispiacque essere eurocentrico.

E con Vattimo?
Vattimo pensa che tutto il mondo arriva ad essere come Torino. Ma un paesino in Nigeria non arriverà ad essere Torino, prenderà un’altra strada. Quello che Vattimo vede come cultura postmoderna non può prendere forma. Vattimo sostiene che arriveranno allo sviluppo, io dico di no. E un’altra cosa: lo sviluppo di Torino è impossibile per questa gente. Non ci prese molto sul serio anche perché in alcune cose fu piuttosto superficiale. In un incontro registrato all’università a Città del Messico disse: “…dico questo e so già quello che mi risponderà Dussel”. A volte uno dice le cose e ci vuole tempo perché siano assorbite e comprese. Quello che io chiamo eurocentrismo è molto duro per un critico. Chi crede di essere critico verso tutto e lo accusano di essere eurocentrico…è come quando a me mi dicono maschilista. Non mi piace! Mi fa sentire male! Devo allora rivedere la mia posizione…

Come valuta l’esperienza fatta? Pensa che valga la pena continuare con questo tipo di dialogo?
Per me fu una grande esperienza. L’altro giorno stavo pensando che ultimamente non ho avuto dialoghi con nessuno e penso che non ne avrò altri. Erano gli anni novanta quando ho avuto questi dialoghi. La mia Etica della liberazione aveva assorbito il pensiero attuale europeo e nordamericano come non mai – prima mi rivolgevo più ai classici – e sentivo il bisogno di discutere con alcuni autori per verificare quello che stavo formulando. Mi resi conto che funzionava quello che pensavo. Il
difficile era il faccia a faccia: fu un’esperienza sia teorica che psicologica. Ora non ne ho bisogno, mi basta leggere e, se incontro gli autori, posso discutere subito con uno di loro senza avere problemi. Prima, discutere con un professore europeo con il quale pensavo di essere al livello, senza sapere se era vero, era un’esperienza nuova. Quando mi resi conto che era così, già fu un’altra cosa. Fu utile perché io appresi e, in cambio, gli lasciai qualche dubbio. Ora rileggo i classici in una maniera diversa da prima: posso evidenziare l’eurocentrismo di ognuno, Rousseau, Kant posso vedere dove si fermino. Prima non potevo perché stavo imparando, ora li leggo con una distanza critica.
Tre categorie a confronto: nazione, stato e popolo.

Per introdurre la categoria critica di popolo e approfondire il discorso, farò riferimento alle parole d’Immanuel Wallerstein: «Nulla sembra più ovvio dell’identità e della natura di un popolo. I popoli hanno nomi familiari e sembrano avere lunghe storie»346. Nelle sue opere spesso tratta il tema del popolo, che definizione ultima darebbe di questa categoria?

L’etnico non ha niente a che vedere con il popolo. Nella citazione Wallerstein fa riferimento al popolo come alla nazione. In realtà l’etnico è il nazionale, il tellurico, mentre il popolo è una categoria d’altro tipo, secondo me. Sempre di più mi convince il concetto di popolo, secondo la mia esperienza argentina e latinoamericana (che però paradossalmente coincide con quella italiana), formulato da Gramsci. Il popolo è il blocco sociale degli esclusi. Si può, dunque, a questo punto distinguerre popolo da nazione, che è un concetto etnico. Nazione ha che vedere con “natus”, nato, lingua, cultura e molte volte territorio. Ci sono, però, nazioni che hanno dovuto muoversi sul territorio e a questo proposito il caso della nazione giudea è il più difficile: ha ampliato il suo territorio, però potrebbe continuare ad essere nazione per la sua lingua e anche per la sua tradizione, così legata alla religione. Altro caso interessante è sicuramente la nazione polacca che ebbe un territorio, ma arrivò a non avere stato. Dunque, nazione e stato sono due concetti differenti: lo stato è la macro struttura politica che può includere una nazione o molte nazioni. Spesso si confondono i termini: uno stato non è nazionale, ma costituisce o può costituire una nazione. Samir Amin dice che il primo stato che si conosce come costituito è l’Egitto: effettivamente in Asia minore e in Turchia, dove si costituirono le più antiche città o

confederazioni di città, nessuna di queste realtà ha avuto il tempo sufficiente perché lo stato divenisse nazionale. L’impero babilonese e gli ittiti non riuscirono a creare nazioni. L’Egitto, 3000 anni prima della nascita di Cristo, per la sua configurazione geografica riuscì a divenire stato nazionale. C’è poi l’esempio dell’impero cinese, ma già siamo due secoli prima di Cristo: a quei tempi gli egizi avevano già 28 secoli d’esperienza.

In Palestina da anni si combatte perché lo stato palestinese sia riconosciuto e rispettato. Esiste una nazione palestinese?
Le nazioni si costituiscono nei secoli e sicuramente in un territorio possono convivere più nazioni. Una nazione può scomparire e ne può seguire un’altra nel tempo. La nazione palestinese si definisce bene dalle parole di Arafat: “Io sono il discendente di quei beduini che risiedevano nel territorio prima d’Israele”. Ha ragione e aggiungo che gli ebrei stessi facevano parte di quei beduini che poi nel tempo costruirono uno stato (per esempio con lo stesso Davide). La nazione palestinese è recente come nome, ma la sua storia ha molti secoli. Fra la Mesopotamia, l’Egitto e il Libano, in questa regione intermedia che andava dal Mar Rosso fino a Gaza, transitavano gruppi di beduini. In questa regione nacquero città come Gaza, che fu fondata 2000 anni prima di Cristo, e Qadesh, dove ebbe luogo la battaglia tra il faraone Ramses II e gli Hittiti finita con la vittoria egiziana. In questa zona vi fu dunque un gruppo d’etnie che nel tempo costituirono una mentalità comune che solo di recente arriva a chiamarsi palestinese. Ricordiamo sempre che come esiste una differenza tra stato e nazione, esiste anche tra nazione e etnia. L’etnia può essere nazione quando raggiunge una certa grandezza: una nazione può contenere molte etnie, per esempio è quello che succede alla nazione maya. In Nigeria, per esempio, ci sono etnie, che sono chiamate tribù, di quattro, cinque milioni di persone. L’etnia è culturale,
territoriale, linguistica e religiosa. Il popolo, per me, è altra cosa: è una costruzione posteriore allo stato, e anche allo stato moderno. Io definirei il popolo come il blocco sociale degli oppressi. Il blocco sociale può, dunque, comprendere etnie, classi sociali, marginali, la piccola borghesia. Sono coloro che all’interno di uno stato o appartenendo a una o più nazioni sono un blocco di oppressi. Parlare di blocco mi piace perché in un determinato momento queste diverse realtà si possono unire con coscienza di popolo e trasformarsi in un attore o sciogliersi nelle loro contraddizioni divenendo non più un blocco, ma un gruppo scollegato e senza coscienza. Il popolo può essere attore o no e per questo Castro in un gran discorso disse: “Il popolo quando di lotta si tratta…”.

La “lotta” del popolo ha origine nel fatto di essere oppressi. Lei sottolinea, anche, nelle sue opere, il ruolo fondamentale che gioca nella liberazione la tradizione popolare. Oppressione e tradizione popolare, dunque, ma come si relazionano tra loro?

Dei due la tradizione è l’identità positiva che si sta costruendo, non è qualcosa di fatto e concluso, mentre l’oppressione è la negatività che muove la lotta per la sopravvivenza. Le due cose sono costitutive e se perdo una delle due smarrisco la centralità del tema. Alcuni gruppi populisti in America Latina – c’è un certo populismo simbolico ricoeuriano anche in America Latina – studiano la cultura popolare e le tradizioni dimenticandosi dell’oppressione. Vedono solo il momento positivo di festa, dove si può vivere in allegria un anticipo di felicità. Dall’altra parte c’è poi il rivoluzionario importato, esterno, marxista ortodosso che afferma che l’unico problema è il capitalismo e che bisogna lottare negando la negatività. Il rivoluzionario si dimentica della tradizione che in fondo è ciò che è stato negato. Bisogna articolarli in un unico discorso, anche se in alcuni momenti è più forte un aspetto rispetto
all’altro e viceversa. Quello che muove alla liberazione sono i due aspetti insieme. Sono una negatività e una positività che giocano dialetticamente. La negazione bisogna negarla, però bisogna affermare l’affermazione. L’affermazione è la tradizione, che non è sostantiva né statica, ma cresce e crea. La tradizione è quella che ci permette di avere insoddisfazione e coscienza di soffrire una negazione. Senza una cultura viva non c’è liberazione perché negare la negazione non è produttivo ad un cambiamento. Per questo i due aspetti sono fondamentali: la liberazione è affermazione che nega la negazione. Gli zapatisti, almeno nelle loro proposte, dimostrano il superamento di un marxismo puramente negativo perché affermano una rivoluzione culturale. Sanno che quello che deve funzionare è il popolo perché ci sono altri oppressi. Il concetto di popolo che ha lo zapatismo è dunque quello di Gramsci: un gruppo d’oppressi che, articolandosi con altri nella discussione, riceve impulsi.

La sua prossima opera sarà politica della liberazione. Il popolo nel senso da lei formulato diventa un soggetto politico e quindi immagino rientrerà nella struttura del libro. In che maniera?
Nell’architettonica della nuova opera rientrerà anche il concetto di popolo, sicuramente non nella prima parte, visto che sarà incentrata sulle origini dell’ordine sociale e politico, ma nella seconda, quando apparirà un attore antiegemonico che metterà in discussione il potere. E’ quando l’ordine produce esclusione e appare il conflitto che nasce il popolo come blocco sociale degli oppressi. E’ un attore politico che sorge quando si cerca di trasformare la realtà. Nella prima parte, che descrive come si costruisce l’ordine politico, arriverò fino a Kant, poi analizzerò come viene messo in discussione ed è lì che entrerà Gramsci. Gramsci, però, non è riuscito a descrivere ciò che di positivo c’è nell’ordine politico relegandolo a pura negatività. Lo stato non è solo puro
strumento della borghesia, perché se fosse così non produrrebbe cultura popolare ed è invece capace di farlo. Lo stato produce, anche, nel tempo una comunità politica con un territorio e una cultura nazionale. Dunque distinguerò comunità politica e popolo. Il popolo in certi momenti si può dissolversi perché ha svolto il suo ruolo. Si dissolve perché la società funziona, non c’è bisogno di un attore di cambio. Il problema sorge quando l’egemonia entra in crisi per un’intollerabile situazione di negazione. L’intollerabile non si può misurare, sorge in alcune situazioni. Mi manca ancora molto per una risposta nel mio caso definitiva. La mia posizione è per ora ben sostenuta dall’analisi di Marx e Gramsci, ma devo confrontarla con Habermas, Arendt e tutti coloro che affrontano il problema con le proprie categorie. Questo è quello che devo fare ora.
Una nuova erotica della liberazione?

Nell’opera Liberazione della donna ed erotica latinoamericana, scritta all’inizio degli anni settanta, riduce il pensiero femminista, come corrente critica, a quello statunitense di quegli anni, caricandolo anche di un’accezione negativa. Il pensiero femminista viene da lontano (è iniziato da Mary Wollstonecraft ai tempi della rivoluzione francese) e ha visto, assieme a una coraggiosa critica teorica, lo spendersi in prima persona, a volte tragicamente, di numerose donne. L’omissione, trattandosi di un’opera sul tema della donna, a cosa si deve? Nel libro lei parla di un movimento femminile latino-americano, in che cosa si differenziava da quello statunitense?

Nel libro vengono trattati, in maniera per me discriminatoria e unilaterale, il tema della omosessualità, dell’aborto e del divorzio. Ha continuato in questi anni la sua riflessione sul tema della liberazione della sessualità, e in particolare della donna?

In questo libro ci sono quattro punti critici: il giudizio sul femminismo del nord, sull’omosessualità, sull’aborto e sul divorzio. Questi temi ora posso rielaborarli in una maniera differente. Il tema del femminismo lo affronterei in altra maniera perché nel frattempo ho avuto diverse esperienze negli Stati Uniti e in Europa. Per quanto riguarda l’omosessualità, ai tempi della scrittura del libro mi rendevo conto che la filosofia classica trattava ogni tema riconducendolo all’Uno negando l’esteriorità. Dunque, io dissi: per amare bisogna amare l’Altro e quindi amare lo stesso diventa una perversione. Il tema dell’omosessualità, come amore dello stesso, veniva fuori perfettamente. Quando uno conosce un omosessuale, si rende conto che non esiste solo l’eterosessualità, ma che ci sono diverse maniere di vivere la sessualità. Posso, quindi, ricostruire l’alterità a partire da una relazione sessuale che non sia etero. A proposito dell’aborto, non dico che l’aborto è possibile perché nel momento in cui si compie non si può parlare di essere umano: quando lo spermatozoo feconda l’ovulo, al formarsi una catena genetica, lì abbiamo già un essere vivente. La donna non ha proprietà del suo corpo – nessuno ce l’ha – però sicuramente ha proprietà su quello che succede al corpo, ma con responsabilità. Credo che una donna possa abortire, ma con una responsabilità etica. Anche l’uomo si deve assumere le sue responsabilità: sono condizioni etiche. Per il divorzio penso che il bambino porti in sé entrambi per sempre, in altre parole il nostro essere è indissolubilmente nostro padre e nostra madre. Se una coppia non vuole continuare la relazione, deve essere permessa la separazione, ma con responsabilità verso i figli. Quello che si dice in quel libro è già stato tutto corretto e mi sarebbe facile farlo nel cd dove
sono state messe tutte le mie opere. Non penso di riscrivere l’opera, ma di sistemare quella precedente. Devo aggiungere un lungo capitolo con tutto quello che penso attualmente e correggere alcune parti cosicché chi vuole può vedere la differenza. Ho tenuto alcuni seminari e ho anche una biblioteca minima sul tema. Nei seminari abbiamo corretto con i miei alunni quello che c’era nel mio testo che non andava e un’alunna si era presa l’impegno di sottolineare tutti i sostantivi e aggettivi che molestassero una coscienza femminile. Tutto rosso! Per primo, ora, quando leggo lo stesso Kant, mi rendo conto dell’uso che fa delle parole: per esempio Kant utilizza sempre Mensch, che sarebbe essere umano, per uomo. A lezione, quando una studentessa mi dice uomo per indicare essere umano, io le faccio notare che sta escludendo dal discorso la donna. Bisogna utilizzare, dunque, essere umano o persona. Ora mi rendo conto del maschilismo di Rousseau, Kant, Nietzsche e Ortega y Gasset. Orribile! Ma solo da trent’anni uno ha potuto non essere maschilista. Mi sono state fatte critiche feroci e non rispondo per stare fermo sulle mie posizioni, ma per crescere.

Nelle sue opere spesso afferma che un occidentale non può risolvere i problemi della periferia perché, per quanto si sforzi, è l’espressione della totalità negatrice. La liberazione deve, dunque, partire dalla realtà negata. In Il contratto sessuale la filosofa Carole Pateman afferma che tutti i filosofi politici finirono per presupporre un contratto sessuale prima di quello sociale. Secondo questa impostazione è possibile che un filosofo, pur della periferia, possa scrivere sul tema della liberazione della donna e superare la sua totalità negatrice?

“Mettersi nei panni di” è una possibilità per affrontare un discorso. E’ quello che anche Gramsci dice facendo la differenza tra posizione di classe e situazione di classe. Sono nato uomo, però posso provare a
prendere possesso della soggettività della donna e mettermi di fronte all’uomo e pensare.

Secondo quello che lei dice, come europea, posso mettermi nella situazione di un periferico e uscire dal mio eurocentrismo? No, uscire no! Posso mettermi nella situazione, ma non uscire totalmente dalla mia condizione d’uomo. Ci sono impedimenti, ma lo devo fare! Chi lo compie, cresce perché guadagna d’universalità. Un esempio: quando parlo con uno di razza nera, l’irrito solamente perché sono bianco, anche se lui è nordamericano e io latino-americano. All’inizio mi sembrava assurdo, perché come nord-americano ha più potere di me. Poi mi sono reso conto che io, come bianco, rispetto a lui non ho sofferto nessuna discriminazione. Dopo aver ricevuto l’attacco di una sensibilità toccata, uno incomincia a “adottare” quella sensibilità. Sono d’accordo con lui!

La presente intervista ha avuto luogo nel luglio 2003 a Città del Messico.
BIBLIOGRAFÍA

OPERE DI ENRIQUE DUSSEL

a) Libri di Enrique Dussel


**b) Articoli di Enrique Dussel**


E. Dussel, *La organización de la comunidad de estudiantes*, in «La Jornada», México, 10 aprile, 2000, p. 44.

E. Dussel, *La filosofía de la liberación ante la postmodernidad*, in «Devenires», 1, 2000, p. 36-54.


a) Opere sul pensiero di Enrique Dussel


**b) Opere sulla filosofia latino-americana**


G.V. Lozano, *¿Que hacer con la filosofía en América Latina?*, Mexico, Uam y Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1990.


OPERE SUL CONTESTO STORICO E INTELLETTUALE GENERALE


Ringrazio il professor Sandro Mezzadra, per avermi indirizzato ad uno studio critico del tema dell’esclusione, per me importante, e per avermi seguito con pazienza nella ricerca e nella scrittura della tesi.

Ringrazio il professor Enrique Dussel, la cui grande disponibilità umana è stata fondamentale per il mio lavoro. Conoscere la sua filosofia ha rappresentato per me motivo di crescita.

Ringrazio la signora Mercedes Huerta per il prezioso aiuto e anche per l’affetto dimostratomi nel soggiorno messicano.

Ringrazio la mia famiglia per aver sempre compreso e incoraggiato il mio desiderio d’uscire dalla “piccola città”, di aprirmi ad altri mondi.

Ringrazio gli amici, italiani e spagnoli, la cui vicinanza è stata per me fondamentale.

Ringrazio, infine, attraverso le parole di Neruda in Confieso que he vivido, il Messico “luminoso” e le sue “generose” genti: “E non c’è in America, e forse sul pianeta, paese di maggiore profondità umana del Messico e dei suoi uomini. Attraverso le sue verità luminose, come attraverso i suoi errori giganteschi, si vede la stessa catena di grandiosa generosità, di vitalità profonda, di inesauribile storia, di germinazione incessante”.

248