

RECENTI STUDI SU ENRIQUE DUSSEL IN ITALIA

di Carmine Luigi Ferraro

NOTE

Enrique Dussel, filosofo latino-americano nato in Argentina nel 1934 e professore della Universidad Autónoma Nacional de México, da un po' di anni ormai suscita, presso gli studiosi e la critica italiana, non pochi interessi ed attenzioni.

Testimonianza di ciò si può riscontrare sicuramente nei due volumi pubblicati in Italia e curati da Armando Savignano, che ben lo conosce ormai da tempo: *Filosofia della Liberazione* (Brescia 1992); *Etica della comunicazione ed etica della liberazione* (Napoli 1999) quest'ultimo riprodotto il dibattito su tali problematiche fra E. Dussel e K. O. Apel.

Ma certamente non si devono trascurare le traduzioni di alcuni saggi di Dussel comparsi negli anni sulla rivista dell'Università di Lecce: "Segni e comprensione", diretta da Giovanni Invitto. È questo il caso di: *Ermeneutica e liberazione* (a. VI, n. 15, gennaio-aprile 1992, pp. 78-107), *L'Etica della liberazione di fronte all'etica del discorso* (a. VIII, n. 23, settembre-dicembre 1994, pp. 21-38)¹, *Il pensiero formale di Jürgen Habermas visto da un'etica materiale universale* (a. XI, N.S., n. 2, maggio 1997, pp. 16-29); tutti saggi questi che vengono presentati assieme ad altri, ora di K. O. Apel, ora di P. Ricoeur, con i quali Dussel è in dialogo².

Da queste basi partiremo per cercare di delineare la sua filosofia, le problematiche che affronta ed i presupposti da cui parte, in vista del fine che vuole perseguire: la liberazione delle periferie del mondo, ed i mezzi che ritiene necessari.

Per tutto ciò sarà necessario prima cercare d'individuare qual è l'origine della sua formulazione filosofica, che non è solo parallela alla sua biografia, ma anche ai suoi studi e quindi all'ambiente culturale all'interno del quale si forma.

È illuminante a tal proposito il suo saggio: *Ermeneutica e liberazione* nel quale ricostruisce i suoi anni di studi alla Sorbona e la conoscenza e la collaborazione con P. Ricoeur, di cui individua le sue principali fonti d'ispirazione, ossia: la filosofia *riflessiva* di J. Nabert, la *fenomenologia* di Husserl, che poi sussume in una posizione *ermeneutica*³. Seguendo queste orme, Dussel scrive le sue prime opere seguendo soprattutto l'ermeneutica, base del suo progetto filosofico latinoamericano e conseguenza della presa di coscienza della povertà ed oppressione dell'America Latina: *El umanismo helénico*⁴, *El humanismo semita*⁵, *El dualismo en la antropología de la cristianidad*⁶, fanno parte di una trilogia nella quale l'Autore affronta e critica "l'ermeneutica antropologico-etica dei greci, semiti e cristiani" (p. 83), rilevando lo scontro fra diverse

concezioni del mondo, sostanzialmente quella europea e quella amerindia, con la prevalenza dell'una sull'altra, passando anche attraverso la conquista cristiana del mondo americano con la sua distruzione. In tal modo supera la posizione di P. Ricoeur preoccupato dell'ermeneutica della *cultura*, a favore di una preoccupazione tutta rivolta allo scontro fra mondi diversi: più che al *soi-même* ricoeuriano⁷, si rivolge allo *autrui* che scopre attraverso Levinas e la sua *Totalité et infinit. Essai sur l'Extèriorité*, in conseguenza della cui lettura Dussel cambia la sua etica ontologica in *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁸.

È infatti l'antiorità dell'Altro, del povero che interPELLA, che chiede pietà, a costituire la possibilità del *soi-même* riflessivo e base di un atto di giustizia verso l'altro. Ma oltre a Levinas, nel corso degli anni sessanta ed in conseguenza di un'esigenza di critica ad Hegel, Dussel scopre anche lo Schelling della *Filosofia della Rivelazione*, nel quale sono presenti post-hegeliani come Kierkegaard, Engels, Bakunin e fra i quali rileva un senso della *realità* che li porta a superare l'orizzonte dell'essere hegeliano per affermare che l'Altro si trova *più-in-là-dell'essere*. Una tale scoperta lo induce a criticare le sue stesse posizioni anteriori al 1969, quindi anche quelle di Ricoeur, quando per la cecità procuratagli da un certo *culturalismo* non riusciva a cogliere le asimmetrie determinate dalla dominazione di una cultura su un'altra, di un popolo su un altro, permettendo così una visione *ingenua, conservatrice ed apologetica* della cultura latino-americana. Con Levinas invece la Filosofia della Liberazione riesce a scoprire l'*irruzione dell'Altro*, "dell'*affamato*' davanti al '*niente-pane*' [...], oppure un '*analfabeta*' [...] davanti ad un '*niente libro*'" (p. 86); ciò nonostante lo stesso Autore non riesce a fornire i punti per la costruzione di una politica che mettesse in questione la Totalità in vigore a favore di una *nuova*. È questo un compito che assolverà poi lo stesso Dussel nella *Filosofia della Liberazione*, scritta una volta espulso dall'Università dell'Argentina (1975) e condannato a morte, costretto quindi all'esilio in Messico (78-87).

Filosofia della Liberazione è un'opera che s'inserisce –come sottolinea A. Savignano– all'interno del dibattito sull'America Latina come problema filosofico⁹; un dibattito che corre attraverso autori come Alfonso Reyes che vede l'America come orizzonte di un sogno di un'umanità ecumenica, ineccepibile dal punto di vista morale e felice. Per questo è portato a concepirla come una riserva d'umanità all'interno della storia umana da un lato; dall'altro propugna una riflessione che sia autenticamente americana, *castiza*¹⁰. Mayz Valenilla pone in evidenza invece come l'uomo latinoamericano sperimenti il proprio essere come *non essere ancora*, il che fa nascere un interrogativo sul suo essere: se cioè esso è di là da venire, o se consista in un futuro che non si attuerà mai; nasce una situazione di tensione dell'uomo americano alla ricerca del suo essere originario ed intimo¹¹. Ecco allora che per ottenere un risultato in questa direzione oltre alla via dell'*azione*, c'è la *filosofia* che attraverso l'*ermeneutica esistenziale* riesce a mettere in luce come l'originarietà dell'americano consista in una diversa forma di comprendere l'essere, la cultura, il senso, rispetto al classico modo dell'occidentale. Per Leopoldo Zea se c'è una

filosofia latinoamericana –come evidenzia Savignano– essa non deve limitarsi all’analisi delle problematiche esclusivamente americane, ma coinvolgere una circostanza più ampia nella quale gli americani pure sono inseriti: l’*Umanità*, bisogna cioè cercare quali sono i punti di relazione della storia americana con la storia universale. In tal modo Zea critica anche le posizioni filosofiche di Hegel e Cartesio e l’importanza assoluta conferita alla ragione che diventa persino fonte di uguaglianza fra gli uomini, scaturigine della loro omologazione, per affermare invece con forza l’uguaglianza degli uomini per la loro *diversità*. Il problema non è quindi la ricerca dell’*essere* dell’America, ma partendo dal presupposto che l’americano è un uomo fra uomini, Zea si pone il problema del rapporto di convivenza con gli altri in termini di *solidarietà*². Un altro autore che Savignano prende in considerazione è A. Caturelli³ che presenta una concezione *bifronte* dell’America, nel senso che pone da una parte la *vetero-America*, ossia l’America non ancora scoperta ed ancora chiusa nell’istinto primitivo della realtà indigena; dall’altra l’*America scoperta* col suo *essere interpellante*. Son questi due volti dell’America in continua lotta fra loro perché il primo volto, simile al nulla, al non-essere, cerca sempre di risucchiare l’America scoperta, la vera America; essa costituisce cioè un progetto su cui incombe continuamente la minaccia del fallimento⁴.

Sulla scia di questo dibattito sull’essere dell’America Latina, Dussel⁵ nella sua opera ricostruisce a livello geopolitico e filosofico quella che è la situazione di sudditanza del *terzo mondo*, a causa dell’*eurocentrismo*⁶. Un eurocentrismo che partendo dall’*ego cogito* colloca tutte le culture, tutti gli uomini, all’interno delle proprie frontiere e considera i paesi terzi solo come *mano d’opera*, come uomini irrazionali gli indios; insomma considera tutto ciò che è diverso da sé solo come degli *strumenti* per i propri fini. Da questa considerazione iniziale parte la *filosofia della liberazione* come riflessione sull’*ego conquire* precedente –secondo Dussel– dall’*ego cogito* e che per questo si caratterizza per essere una filosofia *post-moderna*, riguardante cioè l’altra faccia della *modernità*: la periferia del mondo. È sempre nella periferia che sorge la filosofia, come studio della *realtà*, seguendo la necessità di pensarsi di fronte al centro ed all’esteriorità totale; inoltre l’“intelligenza filosofica non è mai così veridica, limpida [...] come quando parte dall’oppressione e non ha nessun privilegio da difendere, perché non ne possiede nessuno”⁷. Nel momento in cui la filosofia si sposta verso il centro si fa *ideologia* ed *ontologia* per ritenere questo come unica realtà, al di fuori del quale vi è il *non-essere*. Ecco allora individuata da Dussel già una prima categoria filosofica, l’*ontologia*, che si è fatta fondamento dell’ideologia degli imperi, espressione di una *filosofia della dominazione* e che inizia la sua prima espressione già con Parmenide ed il suo “l’essere è, il non-essere non è”, dove per *essere* s’intende tutto ciò che è compreso nel mondo in cui vivo, per *non-essere* tutto il resto, il barbaro: *il centro è, la periferia non-è*. Proprio sotto la scorta di questa ideologia inizia la conquista del centro verso le periferie, fino al capitalismo contemporaneo e contro la quale Dussel oppone la sua *filosofia della liberazione* scaturente dalla periferia, ossia dal *non-essere*, barbara ma con l’obiettivo di formulare una *metafisica* non intesa nel modo classico di *meta-fusis*: ciò che sta al di sopra

della natura, Dio, ma piuttosto come ciò che sta *al-di-là* del mondo costituito d'interpretare le cose dall'eurocentrismo. La formulazione di una metafisica è necessaria non solo per la prassi rivoluzionaria, ma è richiesta anche dalla creatività metafisica del linguaggio e dalla *poiesis* tecnologica; per tutto ciò l'Autore ritiene necessario sottrarre all'essere la sua pretesa fundamentalità eterna e divina¹⁸.

Inizia così a delinearci una prima categoria, la più importante della *filosofia della liberazione* di Dussel: l'*alterità* ed un suo fondamento essenziale, ossia la *prossimità*. Un fondamento che privilegia l'elemento *spaziale* (prossimità/lontananza), o *politico* (dominatore/dominato) rispetto al rapporto uomo-natura promosso dalla cultura occidentale; consente cioè di elaborare un nuovo discorso filosofico, secondo l'Autore, che parte da un'altra origine, quella che si trova prima del mondo e che va al di là dell'essere. A questa forma di *prossimità originaria* che rispecchia sempre la relazione cultura-popolo, se ne associa un'altra di tipo *escatologico* che se vuole essere una prossimità senza *equivoci*, quale può essere quella degli amanti dove il bacio può diventare *utilizzazione edonistica* dell'altro, deve rivolgersi al debole, al bisognoso che richiama alla *responsabilità*. Entrambe queste forme di *prossimità* costituiscono comunque una *festa* della liberazione e fanno parte del nuovo discorso filosofico della liberazione¹⁹.

L'elemento spaziale viene privilegiato da Dussel perché attraverso di esso si arriva ad indagare il *passato* come *luogo-dove-sono-nato*, consentendo non solo una riappropriazione delle proprie origini, ma un'indagine più generale del mondo attraverso cui arrivare alle cause da cui prende le mosse la dipendenza dei paesi terzi. Un tale fondamento si contrappone a quello della filosofia occidentale che ha sempre privilegiato l'aspetto della *progettualità*, quindi del *futuro* e con esso la *possibilità fondamentale dell' "identico"*: ciò che già si è, è ciò che si cerca di essere. Fondamento in questo caso significa *identità* a dispetto di una rilevata *molteplicità di enti* e che in un tale contesto vengono a collocarsi in un rapporto di dipendenza rispetto al fondamento (l'*essere*) ed in rapporto di negazione agli altri enti perché diversi; tale fondamento dell'*identità* è costituito nella società contemporanea dalla valorizzazione del capitale²⁰.

La scoperta dell'*alterità*, come opportunamente sottolineato da Savignano, procede in Dussel attraverso un metodo che non è *dialettico*, bensì *analettico*²¹ giacché esso gli consente di superare l'ontologia, l'*essere* per andare al di là di esso e scoprire l'esteriorità dell'altro tramite un principio che non è quello dell'*identità* ma quello della separazione e distinzione²². In tal modo il metodo analettico non è solo la fondazione epistemologica della filosofia della liberazione ma include anche una scelta etica per la quale si rende necessaria una messa in discussione del sistema vigente (istituzioni, Stato, pedagogia, erotica), che promuove e tutela l'ideologia e gli interessi degli imperi capitalisti a sfavore della classe dei lavoratori e degli oppressi alienati, a favore di un suo cambiamento radicale. Ecco allora che la *politica* nella riflessione di Dussel assurge a *filosofia prima*, si fa cioè *condizione condizionante* di tutti quei momenti metafisici che individua e contrappone a quei momenti ontologici che cerca di destrutturare nel primo capitolo della sua *Filosofia della Liberazione*,

come rappresentativi della cultura e dominazione eurocentrica: prossimità, totalità, mediazioni, esteriorità, alienazione, liberazione.

Politica in Dussel non è solo l'azione del politico professionista, ma una *relazione pratica comunicativa* all'interno della quale ognuno svolge una funzione, pena la decadenza del sistema anche allorquando esso non riesce a dare delle risposte a nuove esigenze storiche. La politica è quindi il *tutto pratico concreto* o formazione sociale il cui potere esercita nello Stato che conserva relazioni con le classi sociali, con i gruppi istituiti, specie quelli produttivi, all'interno della società e che possono influenzarne le scelte²³. Lo Stato si configura così come un sistema di sistemi, come quel sistema che condiziona i sistemi culturali, economici, ma che, secondo Dussel, va ridefinito nelle periferie per evitare di ricadere nell'eurocentrismo. Una ridefinizione che deve passare attraverso la conoscenza di cosa s'intende per popolo: "il blocco sociale degli oppressi di una totalità politica che conservano una certa esteriorità: l'altro politico periferico"²⁴; ma una volta stabilita l'esteriorità, oltre che l'anteriorità, del popolo rispetto al capitalismo, Dussel si preoccupa anche di sottolineare che il popolo non è costituito solo dalle classi oppresse, ma anche dalla nascente classe lavoratrice ed operaia che si delinea lentamente, come pure la borghesia rivoluzionaria, gli emarginati, le etnie che rispetto ai Paesi dominanti si caratterizzano per un diverso approccio con la comprensione, interpretazione, manipolazione della cultura e dei mezzi tecnologici. Per Dussel quindi non è *popolo* la nazione in quanto periferica, ma per avere delle classi oppresse che conservano, rispetto al sistema vigente, la massima esteriorità nella cultura e che possono rappresentare una reale alternativa per il futuro, considerata l'alterità storica²⁵.

Ecco allora che la politica (*praxis*), come evidenzia Savignano, funge all'interno del progetto di liberazione elaborato da Dussel, da relazione interpersonale che si oppone alla prassi di dominazione e per una *negazione della negazione* arriva a delineare una nuova dimensione nella quale i rapporti fra gli uomini siano fondati sulla *giustizia effettiva e l'uguaglianza reale*. A questo proposito egli indica nei socialismi democratici popolari dei modelli di reale liberazione, pur non significando con ciò un cedimento nei confronti del socialismo reale e totalitario²⁶.

Una tale impostazione politica si deve riflettere poi sull'*erotica* nella quale si può distinguere: una critica alla supremazia del maschilismo ed al dualismo antropologico fra corpo ed anima; la proposizione di un nuovo rapporto uomo/donna basato sull'eguaglianza²⁷.

L'altro momento metafisico rilevante è la *pedagogica* che da sempre attraverso diversi strumenti e strutture ha educato l'uomo "all'interno dell'*éthos* tradizionale del popolo, all'interno della classe sociale familiare"²⁸. A questo proposito l'Autore distingue un sistema pedagogico *patriarcale* all'interno del quale l'uomo domina la donna ed insieme sui figli e che definisce *eroticamente uxoricida, ma pedagogicamente figlicida*, un sistema pedagogico politico o sociale che pure educa all'interno dell'*éthos* sociale, ma si avvale anche di istituzioni che danno vita a sistemi come quello scolastico, delle comunicazioni fra i più importanti per la formazione dell'uomo comune. Sempre dall'esterno

dei sistemi di educazione costituiti può venire la novità; una novità che Dussel individua in un diverso atteggiamento sia erotico che pedagogico da parte della coppia. Il nuovo viene cioè rappresentato in questo caso per un verso dal rapporto interpersonale egualitario fra sposo/sposa, per un altro dalla loro decisione libera e gratuita di “dare a qualcuno, che ancora non è, la realtà”, venendosi così a costituire come la vera *anteriorità libera procreatrice* di un figlio realmente nuovo, non certamente orfano, ma figlio dei genitori e di un popolo e quindi della cultura di quel popolo²⁹. Da questo punto di vista, la liberazione avviene attraverso non solo l'intellettuale organico, ma soprattutto attraverso “il lavoratore rivoluzionario della cultura, l'uomo del popolo senza abbandonare il suo popolo ma dotato di coscienza critica, a condurre il popolo stesso alla sua affermazione culturale”. Così oltre ad un figlio nuovo ci si troverà davanti ad una nuova cultura mondiale, alternativa a quella affermata dagli imperi capitalisti³⁰.

Si rende allora necessario un atteggiamento *antifeticistico*, un atteggiamento *ateo* nei confronti del *feticcio* della cultura occidentale incarnato dal Dio danaro ed al quale non si è esitato nel corso della storia ad immolare gli indios nelle miniere, o a rendere schiavi i negri. Per superare una tale forma di religione feticistica occorre rivolgersi ad una religione metafisica che passando attraverso la *responsabilità* quale principio di ogni liberazione, afferma che il Divino è altro rispetto a qualsiasi possibile sistema, rendendo così sempre possibile la *rivoluzione liberatrice*³¹.

90

Nel rapporto poi dell'uomo con la natura, ossia nella *poetica*, Savignano evidenzia come Dussel partendo dalla filosofia della natura di Zubiri, delinea una “fisica filosofica” che parte dalla natura per arrivare poi all'uomo evolutivamente e quindi attribuire alla *semiotica* lo studio dell'*ente culturale* che emerge dal rapporto fra uomo e natura, all'*economia* l'indagine sui *modi di produzione*, infine alla *tecnologia* il compito di riflettere sugli artefatti. Ma in un contesto di liberazione nel quale si muove Dussel assumono anche grande importanza le problematiche economiche e quindi anche l'interpretazione del marxismo con aggiunte prospettive umanistiche rispetto alle classiche interpretazioni; di esso diventa importante quella *filosofia della miseria* –da cui parte la filosofia della liberazione– nella quale il momento economico non è solo *sistema* (come per Habermas), né un *livello B* dell'etica (come per Apel), ma ne è la questione etica centrale³².

Un'etica che l'Autore intende, in linea con il suo progetto di liberazione, come “la capacità che si ha di ascoltare la voce dell'altro” in contrapposizione ad una *coscienza morale* come “l'applicazione ad una decisione concreta dei principi validi del sistema”. Infatti quando la protesta dell'altro mette in discussione i principi morali del sistema solo chi è fornito di una *coscienza etica* può accettare la critica dell'*altro in quanto tale*³³. Da qui l'apertura al dialogo sull'*etica* con K. O. Apel, rispetto al quale Savignano sottolinea una fondamentale differenza, ossia quella europea di questo di fronte a quella latinoamericana di quello³⁴.

Oltre a ciò nella sua fondazione dell'*etica del discorso*, Apel parte dalla considerazione che l'enorme progresso sul piano scientifico e tecnologico ha

generato un atteggiamento relativistico nei confronti dell'etica; da qui la convinzione che per avere un principio morale normativo è necessario far ricorso ad una *pragmatica trascendentale*, capace di confutare lo scetticismo attraverso la *contraddizione performativa*. Ecco giustificato il ricorso ad un'etica del discorso perchè l'*argomentazione* è un *factum* che non può essere aggirato e viene a presupporre inoltre la validità di norme etiche universali, prima fra tutte –come fa notare Savignano– il “riconoscimento dell'altro come persona con uguali diritti fino ad includere tutti gli interlocutori compresi quelli virtuali”³⁵.

Pur avendo radici nelle prospettive filosofiche di Peirce e Kant, la posizione di Apel supera la filosofia della coscienza per l'*ermeneutica* e la *pragmatica*. Se con Kant condivide il fatto che la ragione è il dato linguistico intersoggettivo, di cui bisogna cercare le condizioni trascendentali di possibilità del senso; diversamente da Kant, Apel ritiene che non si tratti dell'unità del soggetto-oggetto nell'autocoscienza, ma dell'unità dell'interpretazione intersoggettiva³⁶. “In altri termini –afferma Savignano– il ‘noi argomentiamo’ prende il posto, dell'io penso nell'appercezione trascendentale”³⁷.

Dussel ha invece dei presupposti diversi: pur avendo presenti i progressi in campo scientifico-tecnologico, parte dal sottosviluppo del Terzo Mondo per elaborare un'*etica della liberazione*, che abbia una fondazione universale che non è questa volta trascendentale, ma antropologica-metafisica, rendendosi così erede e prosecutore di una tradizione della filosofia latino-americana che da sempre affronta, sostiene Savignano, il problema dell'universalità, legandolo ad una peculiare circostanza storica. La posizione di Dussel nell'ambito della filosofia della liberazione è critica rispetto all'*eurocentrismo*, ossia contro la pretesa universalità della ragione europea³⁸, rispetto al quale elabora una *metafisica dell'esteriorità*. Dussel non si sofferma a confutare lo scetticismo³⁹, ma parte da una situazione di sottosviluppo-dominazione, evidenza Savignano, come “negazione costitutiva e storica dell'esteriorità dell'altro”⁴⁰, per affermare, proprio contro quell'eurocentrismo, dalle implicanze socio-economiche, ma soprattutto *culturali*, che il 1492 non costituisce la data della scoperta dell'America, bensì quella dell'*occultamento dell'altro*⁴¹. Ecco allora che la metafisica dell'esteriorità dell'altro –cui Dussel arriva per un importante influsso di Levinas, come sottolinea Savignano–, connessa al superamento dell'attitudine fenomenologica, è rivolta al riconoscimento dell'altro come persona *distinta*, non differente⁴²; l'irruzione dell'altro necessita di una dimensione etica che porti a riconoscere l'uguaglianza dell'altro nei rapporti interpersonali. Da qui scaturisce la priorità dell'etica della liberazione rispetto all'etica del discorso, giacchè *se si argomenta è perchè l'altro è persona e non all'inverso*⁴³. Allora non è lo scettico ad essere nemico dell'etica, ma il cinico, che non entrando nell'argomentazione, nega l'Altro che è considerato come *mezzo*, non già *fine in sé*, tutto questo in nome del potere, perseguito da una ragione eurocentrica. Il processo di liberazione inizia proprio quando al cinismo si oppone la coscienza etica, il riconoscimento-responsabilità a-priori dell'appello dell'altro alla giustizia, anteriore ad ogni argomentazione⁴⁴.

Se l'etica della liberazione –evidenza Savignano– trasforma l'etica della compassione in etica della solidarietà; l'etica del discorso compie un cammi-

no opposto, giacchè “trasferisce l’esperienza morale dell’incontro-riconoscimento dell’altro all’etica della simpatia e della compassione” con valenze che possono essere sì nella sfera privata, ma non già nell’etica pubblica e nella giustizia⁴⁵.

Se quanto detto finora, riguarda la parte “A” della fondazione teorica dell’etica, si può anche individuare una parte “B”, che afferisce maggiormente all’aspetto *concreto*. In tale contesto Apel ritiene che è possibile rilevare una certa complementarità fra le due forme di etica (del discorso e della liberazione), nonostante un’irriducibilità attinente al metodo ed alla fondazione: tale complementarità si esplicita certamente attraverso una priorità dell’etica del discorso, ma che comprende al suo interno l’appello del povero. Con ciò Apel privilegia le proposizioni indubitabili e si muove in base ad un principio che consente il superamento della fallibilità della scienza e del relativismo culturale, avviandosi verso l’universalizzazione e l’assolutezza dell’etica; Dussel invece è contro ogni tipo di universalizzazione slegata da un contesto storico-sociale, perchè ciò significherebbe *limitazione* e quindi *esclusione*, significherebbe cioè –come sottolinea Savignano– delimitazione dell’*universalità concreta*⁴⁶. Una forma d’universalità questa che invece deve aprire tutta la società alle persone escluse, per cui si può conseguire solo con un processo analitico di totalità e di prassi di liberazione.

Entrambi gli autori insomma elaborano una *macroetica*, che coinvolge cioè non solo l’agire morale, ma anche l’azione strategico-strumentale, quest’ultima posta al servizio di quello.

92

Ma se Apel parte da presupposti scientifico-tecnologici⁴⁷, Dussel nell’esaminare la condizione di disuguaglianza sociale e di dominazione-dipendenza eurocentrica, ritiene che la proposta di corresponsabilità solidale nei confronti del Terzo Mondo, da parte di Apel, ha carattere di parzialità⁴⁸. Nasce perciò la presa di coscienza etica da parte dell’oppresso e la volontà di *ricostruire la propria identità* ed il proprio *mondo vitale*, facendo riferimento anche alle teorie economiche e storicistiche di Marx, con le quali far fronte alle situazioni di disuguaglianza nella vita sociale e restituire dignità alla persona. Una dignità che, secondo Dussel, si può ritrovare con: l’elaborazione di un’economia trascendentale; una nuova teoria del valore che deve considerare la differenza fra *valore del prodotto* e *dignità del lavoratore*; una teoria dello scambio giusto secondo i criteri della quantità di vita oggettivata. Non è il mercato ed il compratore con la sua preferenza, a determinare l’utilità ed il valore del prodotto –come ritiene Apel–, ma ciò dipende –secondo Dussel– dalle necessità antropologiche del lavoratore.

Sul fronte del dialogo di Dussel con Habermas si può prima di tutto individuare una critica svolta dal primo sul modo d’interpretare gli scritti di Marx, lasciando in ciò l’*economia politica* a fronte di una particolare attenzione rivolta invece alla *sociologia*. Ciò non consente ad Habermas, secondo Dussel, di cogliere l’aspetto *etico* importante in Marx: credendo che l’unica preoccupazione, o interesse sia “solamente nel lavoro, nella sopravvivenza fisico-animale”, non tiene conto invece del “principio etico universale della buona vita e della crescita della vita del genere umano, che Marx ha sempre come oriz-

zonte della sua economia politica (pre-ontologica ed etica)⁴⁹. Un fattore questo che si accentua ancora di più quando Habermas critica Marx perché non considera il valore dell' *interazione*, scadendo in un puro *produttivismo*, quand' invece egli si colloca ad un livello certamente più importante qual è quello di un "riferimento ad un criterio universale materiale di vita del genere umano, ben al di là di ogni cultura o sistema economico.... Il lavoro, le relazioni di produzione, il capitale come sistema... e l'economia propria... sono momenti di un processo di "riproduzione e crescita della vita umana"... che rinnova, per il suo "contenuto", tutta la vita etica umana"⁵⁰. Una seconda fase della riflessione di Habermas, Dussel l'individua intorno agli anni '70 quando fatte proprie le tesi di Apel, demolisce molti studi sul fronte della morale analitica, affermando la necessità di una spiegazione del significato di *verità morale* e distinguendo le pretese di validità degli enunciati *descrittivi* che sono di *verità*, da quella degli enunciati *normativi* che sono di *rettitudine*. A questo punto Dussel individua un limite delle argomentazioni di Habermas, perché può analizzare solo una relazione: il passaggio dogmatico dall'enunciato valutativo a quello normativo con una validità intersoggettiva, razionale. Rispetto a ciò l'Etica della Liberazione oltre agli enunciati normativi critici può criticare gli accordi morali validi, gli oppressi discutere gli enunciati valutativi vigenti giudicati oppressori, discutere possibili enunciati futuri; insomma tutto un nuovo continente etico che l'Etica del Discorso di Habermas dovrebbe scoprire, pur ponendo essa dei temi di cui si occupa l'Etica della Liberazione con l'"unica differenza che, l'Etica del Discorso meramente formale... si ritrova ad essere una logica vuota.... L'Etica della Liberazione, invece, –conclude Dussel stabilendone la superiorità– non perdendo il contatto con il livello del contenuto ma unendo alla intersoggettività critica antiegemonica una profonda solidarietà, non perde mai il "supporto delle evidenze culturali" –benché conservi frequentemente una attitudine critico-negativa, incoraggiata però da progetti di liberazione anch'essi materiali"⁵¹.

Ammirevole certo lo sforzo di Dussel per creare una filosofia a partire dall'altro rispetto all'imperialismo, di un ritorno alle proprie tradizioni culturali; ciò anche al di là delle giuste considerazioni rilevate da Armando Savignano circa dubbie interpretazioni del *cogito* e di dimostrazioni come quelle per cui *essere=totalità=sistema=capitale*, mentre *non-essere=esteriorità=schiavo=lavoratore*⁵².

Ma proprio in virtù di quel voler riappropriarsi delle proprie origini culturali, non intendiamo bene perché usare una strutturazione della propria teoria filosofica a mo' delle opere della maggior parte della tradizione occidentale, a volte molto complesse e destinate ad un pubblico ristretto, quand' invece sarebbe necessario la maggior pubblicità possibile per queste problematiche molto importanti, che sono alla base di uno squilibrio mondiale molto forte ed offensivo per la dignità umana.

¹ Questo saggio è stato ripreso ed opportunamente tradotto di nuovo da A. Savignano in K. O. APEL-E. DUSSEL, *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Napoli, 1999, pp. 185-212

² Fra essi ricordiamo: K. O. APEL, *L'etica del discorso di fronte alla sfida della filosofia latino-americana della liberazione*, in "Segni e comprensione", a. VIII, n. 23, settembre-dicembre 1994, pp. 5-19; P. RICOEUR, *Filosofia e liberazione*, in "Segni e comprensione", a. VI, n. 15, gennaio-aprile 1992, pp. 108-115.

³ Su questo itinerario di P. Ricoeur si può cfr. P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, 1986

⁴ E. DUSSEL, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, 1975

⁵ Id., *El humanismo semita*, Buenos Aires, 1969

⁶ Id., *El dualismo en la antropología de la cristianidad*, Buenos Aires 1974

⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990; su quest'opera cfr. D. JERVOLINO, *In dialogo con l'ermeneutica di Ricoeur*, in "Segni e comprensione" VI (1992), pp. 108-115

⁸ Id., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, voll. V, I, Buenos Aires, 1973; sull'influenza di Levinas si può cfr. anche: E. DUSSEL - E. D. GUILLLOT, *Liberación latinoamericana y E. Levinas*, Buenos Aires, 1975

⁹ Sull'argomento cfr. anche A. SAVIGNANO, *Filosofía Latino-Americana*, Lecce, 1993; si possono inoltre cfr.: R. FORNET-BETANCOURT, *Modos de pensar la realidad de America y el ser americano*, in "Cuadernos Salmantinos de Filosofía", X (1983) pp. 247-264, F. MIRÒ QUESADA, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México 1981.

¹⁰ Si può a questo proposito cfr. A. REYES, *Ultima Tule*, 1942, in *Obras Completas XI*, México 1960, J. L. GÓMEZ MARTINEZ, *Posición de Alfonso Reyes en el desarrollo del pensamiento mexicano*, in "Nueva Revista de Filología Hispánica" XXXVII (1989), pp. 433-463

¹¹ Cfr. E. MAYZ VALENILLA, *El problema de América*, 1957, in "Latinoamerica", 93 (1979) pp. 1-30

¹² Si possono cfr. i saggi: L. ZEA, *La filosofía en México II*, México, 1955, Id., *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, 1976, Id., *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, 1952, Id., *En torno a una filosofía americana*, 1942, in *Filosofía de lo americano*, México 1984, Id., *América en la historia*, Madrid, 1970; K. ZDENÉK, *Ensayo de la filosofía de la cultura americana: L. Zea*, in "Humanitas", II (1971), pp. 113-131; J. L. GÓMEZ-MARTÍNEZ, *La crítica ante la obra de Zea*, in "Antropos", 89 (1988) pp. 36-47, R. FORNET-BETANCOURT, *Zea o la pasión por el tránsito de la dependencia a la liberación*, in "Antropos" 89 (1989), pp. 51-53

¹³ Cfr. A. CATURELLI, *América bifronte*, Buenos Aires, 1961

¹⁴ A. SAVIGNANO, *Editoriale*, in E. DUSSEL, *Filosofía della Liberazione*, Brescia, 1992, pp. 5-14

¹⁵ Molta critica ritiene quest'autore l'esponente più importante della filosofia della liberazione. Su tale argomento cfr. AA. VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973

¹⁶ A questo proposito Dussel critica la *metafisica del soggetto* quale scaturigine della volontà dominatrice eurocentrica in: E. DUSSEL, *Metafísica del sujeto y liberación*, in AA. VV., *Temas de filosofía contemporánea*, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32

¹⁷ E. DUSSEL, *Filosofía della liberazione*, cit., p. 50

¹⁸ Ivi, pp. 47-66

¹⁹ Ivi, pp. 67-75

²⁰ Ivi, pp. 80-82

²¹ Sul metodo della filosofia della liberazione cfr. E. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cit., I, pp. 129 e seg.; Id., *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, IB., *Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana*, in "Stromata" 1-2 (1971), pp. 53-89

²² A. SAVIGNANO, *Editoriale*, in E. DUSSEL, *Filosofía della liberazione*, cit., pp. 35-36

²³ Sulla politica si può cfr. anche: E. DUSSEL, *Filosofía ética latinoamericana*, IV, Bogotá, 1979

²⁴ E. DUSSEL, *Filosofía della liberazione*, cit., p. 148

²⁵ Ivi, pp. 145-162

²⁶ A. SAVIGNANO, *Editoriale*, in E. DUSSEL, cit., pp. 37-38 ed inoltre pp. 155-159

²⁷ Ivi, p. 38 ed inoltre pp. 162-174

²⁸ E. DUSSEL, cit., p. 175; sulla pedagogica si può anche cfr. E. DUSSEL, *Filosofía ética de la liberación*, cit., III, México, 1977, pp. 123-227

²⁹ E. DUSSEL, *Filosofía della liberazione*, cit., pp. 174-177

³⁰ Ivi, p. 185

³¹ A. SAVIGNANO, *Editoriale*, in E. DUSSEL, cit., pp. 38-39 ed inoltre pp. 186-199. Sulla filosofia della religione di Dussel, cfr. E. DUSSEL, *Filosofía ética latinoamericana*, V, Bogotá, 1980, cap. X; Id., *Religión*, México 1977

³² Ivi, pp. 39-40 ed inoltre cfr. pp. 201-269. Su questo tema e sull'interpretazione del marxismo cfr. anche E. DUSSEL, *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación*, in *Acti del III Congreso internacional de filosofía latinoamericana*, Bogotá, 1984, pp. 63-108; Id., *Filosofía de la producción*, Bogotá, 1984, Id., *La producción teórica de Marx*, México, 1985, Id., *El último Marx y la liberación latinoamericana*, México, 1990

³³ E. DUSSEL, *Filosofía della liberazione*, cit., pp. 132-134

³⁴ A. SAVIGNANO, *Introduzione. Etica del discorso ed etica della liberazione: il dialogo tra Apel e Dussel*, in K. O. APEL - E. DUSSEL, *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, Napoli 1999, p. XI

³⁵ Ivi, p. XVI

³⁶ K. O. APEL - E. DUSSEL, *Etica della comunicazione ed etica della liberazione*, cit., pp. 5-15

³⁷ A. SAVIGNANO, cit., in K. O. APEL - E. DUSSEL, cit., p. XII

³⁸ K. O. APEL - E. DUSSEL, cit., pp. 192-194

³⁹ Ivi, pp. 129-145

⁴⁰ A. SAVIGNANO, cit., in K. O. APEL - E. DUSSEL, cit., p. XIII ed inoltre pp. 194-202

⁴¹ A tal proposito cfr. E. DUSSEL, *L'occultamento dell'altro*, a c. di A. Savignano, Celleno, 1993

⁴² K. O. APEL - E. DUSSEL, cit., pp. 194-198.

⁴³ Ivi, pp. 185-191

⁴⁴ Ivi, pp. 129-140

⁴⁵ A. SAVIGNANO, cit., in K. O. APEL - E. DUSSEL, cit., pp. XV-XVI

⁴⁶ Ivi, p. XIX

⁴⁷ Cfr. K. O. APEL, *Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza*, in AA. VV., *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova, 1988, pp. 15-45

⁴⁸ Cfr. K. O. APEL, *Limiti dell'etica del discorso?*, 1987, in AA.VV., *Etiche in dialogo*, Genova, 1990, pp. 28-58

⁴⁹ E. DUSSEL, *Il pensiero di Jürgen Habermas visto da un'etica materiale universale*, in "Segni e comprensione", a. XI, N.S., n. 2, p. 18

⁵⁰ Ivi, pp. 19-20

⁵¹ Ivi, pp. 25-26. Si può cfr. anche il testo di E. DUSSEL, *La razón del otro. La 'interpelación' como acto de habla*, in AA.VV., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México, 1994, pp. 55-89

⁵² A. SAVIGNANO, *Editoriale* in E. DUSSEL, *Filosofía della liberazione*, cit., pp. 40-41