

*RISPOSTA INIZIALE A K. O. APEL E P. RICOEUR
IL 'SISTEMA-MONDO', LA 'POLITICA', LA 'ECONOMICA' SECONDO
LA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE*

E. DUSSEL

Messico, Aprile 1993

Il solo fatto che abbiano reagito alle mie domande, in modo critico K. O. Apel - oralmente nel marzo del 1991 in Messico e in seguito per iscritto¹ - e P. Ricoeur², nei programmi di dialogo Nord-Sud, già significa una novità fino ad oggi inattesa. Sono entrambi due colleghi che stimo e l'aver accettato il dialogo li colloca per sempre come pionieri in questo tipo di scambi filosofici. La risposta di Ricoeur è stata un'istantanea reazione ad un mio saggio (scritto in spagnolo e letto in francese, in cui esponevo alcuni punti dove il dialogo era possibile³. Quella di Apel, invece, era frutto di un dialogo iniziato nel novembre 1989⁴, continuato in Messico nel 1991⁵ e che proseguirà nell'agosto del 1993 a Mosca (nel XIX Congresso Mondiale di Filosofia) e nel settembre dello stesso anno a San Leopoldo (Brasile). Il testo di Apel, prima parte di uno studio più ampio, è frutto di una specifica riflessione consistente nel farsi carico di una problematica nuova per il filosofo di Francoforte - il che manifesta la sua apertura e capacità creativa. Il Nord non ha prestato alcuna attenzione alle

filosofie del Sud, quando partono dalla loro specifica problematica, dalla loro peculiare realtà, ed in questo Apel anticipa tutta la sua epoca. Lo 'escluso' dalla comunità di comunicazione filosofica egemonica è sensibile a questi gesti di riconoscimento, essenziali per la costituzione di una 'nuova era' filosofica che si avvicina.

Entrambi i testi, quello di Apel e di Ricoeur, si collocano nell'ambito di una certa euforia del Nord dinanzi alla strepitosa bancarotta del socialismo reale dell'Est⁶. Entrambi i testi desiderano 'insegnare' a noi del Sud a non *ripetere* errori politico-economici già superati dalla storia europea. Potrebbe quindi sembrare che io mi ponessi un po' fuori 'dalla temperie filosofica' imperante nel *riprendere* questioni ormai 'superate' e anacronistiche. Entrambi gli autori, comunque, si dovranno abituare al fatto che le nostre 'ragioni' non partono dagli stessi fatti che possono essere stati fattori di fallimento nell'Est, bensì da 'ragioni' che hanno già cinque secoli di vita e che si sono originate nel Sud. Ma i filosofi europei o Nord-americani non sono abituati ad 'ascoltare' queste ragioni al di fuori del loro orizzonte problematico. Ciò suggerisce l'utilità di una simile 'provocazione', come rileva Apel.

Ricoeur fa la seguente premessa: "Sottolineerò anzitutto le ragioni che mi inducono a dichiarare che non ho vergogna dell'Europa"⁷. Mentre Apel, con maggior esperienza del dialogo Nord-Sud, scrive: "Nel mio caso, questi preparativi risultavano imprescindibili, perché mi sono visto obbligato a porre allo scoperto gradualmente i diversi livelli che la provocazione di Dussel proponeva alla mia comprensione europea, specificamente tedesco-occidentale, e, in ultima istanza, pragmatico-trascendentale dei concetti"⁸.

Apel è molto più esperto della maggioranza dei filosofi europeo-nord-americani circa lo 'eurocentrismo' e quest'at-

tenzione la si intravede nel suo testo e dal fatto che 'ha perso del tempo' nell'elaborare una relazione al riguardo.

Devo spiegare, infine, che con entrambi i filosofi ho usato la strategia del dialogo rispettoso e quella del 'con... oltre'⁹, 'con Apel, oltre Apel'¹⁰, 'con Ricoeur, oltre Ricoeur'.

1. IL 'SISTEMA MONDO'¹¹ COME PROBLEMA FILOSOFICO

Ricoeur dimostra chiaramente che: "Le filosofie della liberazione partono da una precisa situazione di pressione economica e politica che le confronta direttamente agli Stati Uniti d'America. Ma, in Europa, la nostra esperienza *princeps* è il totalitarismo nel suo duplice aspetto nazista e stalinista (...). Bisogna dunque prendere in considerazione varie tematiche e varie situazioni originali. Si può parlare a questo proposito di una pluralità di storie della liberazione. La questione è ora di sapere ciò che una può insegnare all'altra, ciò che una può apprendere dall'altra (...). Se insisto su questa eterogeneità delle storie di liberazione, è per preparare i nostri spiriti ad ammettere che queste esperienze sono non solo diverse, ma forse incommunicabili; inoltre, che l'autocomprensione che si attribuisce ad una crea ostacolo alla comprensione piena dell'altra e che una certa controversia a questo proposito è forse insormontabile, anche fra noi"¹². Per Ricoeur, la 'particolare situazione di pressione economica e politica' latinoamericana costituisce una 'situazione originale' diversa da quella dei totalitarismi europei; esse sono 'incommunicabili'; la contraddizione Nord-Sud non corrisponde all'Europa, né ai suoi 'totalitarismi' (nazisti o stalinisti) e, perciò, le filosofie della liberazione latinoamericana presentano una certa incommensurabilità con quelle europee, perfino con le recenti esperienze di emancipazione dell'Europa Orientale. Quest'ermeneutica di 'storie incommunicabili' lascia il dominatore del centro metropolitano

nella totale innocenza delle possibili crudeltà commesse nella periferia in tutta l'epoca moderna¹³. Un francese riconoscerà che i coloni francesi avevano qualcosa a che vedere con la Francia; come anche i Boeri del Sudafrica con l'Olanda, i conquistatori del Messico e del Perù con la Spagna, quelli del Brasile col Portogallo, i commercianti olandesi nell'Indonesia con i Paesi Bassi, quelli di Haiti o della Martinica (quella di F. Fanon) con la Francia, e la Compagnia delle Indie Orientali con l'Inghilterra... Non accorgersi che la Modernità inizia con l'espansione e la 'centralità' dell'Europa destinata a diventare 'mondiale' - mentre prima le civiltà erano regionali, provinciali - è dimenticare la violenza della colonizzazione europea. Alla fase coloniale succede quella neocoloniale (per l'America Latina approssimativamente a partire dal 1810). In seguito il processo di modernizzazione e di industrializzazione dei 'populismi' periferici (Vargas in Brasile dal 1930, Peron in Argentina, Nasser in Egitto, Sukarno in Indonesia, il Partito del Congresso in India) pretesero, grazie ad un nazionalismo capitalistico-protezionista di emanciparsi dal dominio di turno (l'inglese). Il nazismo tedesco ed il fascismo italiano al centro e i 'populismi' della periferia sono fenomeni politico-economici simili all'interno del 'sistema-mondo' inaugurato secoli prima dalla così detta 'scoperta dell'America' da parte dell'Europa, mentre per gli indigeni si trattò della 'invasione del continente'¹⁴. Il nazismo, il fascismo e i populismi mirarono all'emancipazione 'nazionale' nell'ambito di un regime capitalistico (Germania o Italia al centro, Brasile o Egitto nella periferia).

D'altro canto, sebbene nel secolo XVI la Russia non fosse ancora propriamente 'periferia' dell'Europa¹⁵ i processi di modernizzazione di Pietro I (prendendo come modello il capitalismo) e di Lenin (prendendo a modello il socialismo) devono interpretarsi come progetti di nazioni

'esterne' all'Europa centrale industriale del sec. XVIII, che hanno bisogno di superare il 'ritardo' nell'industrializzazione sullo sviluppo di altri paesi.

Sarebbe lungo, ma non difficile, nell'ambito del '*sistema-mondo*' moderno (cioè dal sec. XV in poi) dimostrare che i 'populismi' (dal 1930 al 1955, quale pretesa di emancipazione di un capitalismo periferico sfruttato dall'Europa post-coloniale o anche coloniale)¹⁶ hanno molto in comune col nazismo o il fascismo, ossia con i nazionalismi capitalistici privi di colonie 'sufficienti' in Africa o in Asia, in contrasto con altre nazioni capitaliste del Nord che li avevano precedute nel processo di industrializzazione, quali l'Inghilterra o la Francia. Lo stalinismo gioca un ruolo ben definito se si tiene conto della posizione di 'semi-periferia' storica della Russia, che era ugualmente arrivata tardi al processo di industrializzazione. Dal 1945 (Yalta) gli Stati Uniti esercitano la loro egemonia sul capitalismo mondiale, anche sull'Europa Occidentale ed il Giappone. Perciò, i così detti regimi dittatoriali di Sicurezza Nazionale in America Latina (dal 1964) hanno molto a che vedere con la dominazione americana, esercitata non senza la complicità europea, sulla 'periferia' mondiale all'epoca della transnazionalizzazione produttiva del capitale. Se non si scopre la 'chiave' mondiale, in senso ermeneutico, di questi fenomeni e perciò li si dichiarano 'incomunicabili', non si può scorgere la loro relazione coi totalitarismi nazi o col fascismo (nazionalismi capitalisti del 'centro'), coi problemi (nazionalismi capitalisti del Sud) - che Ricoeur non tratta - con lo stalinismo (modello di sviluppo di una 'semi-periferia' europea)¹⁷, coi regimi di Sicurezza Nazionale latinoamericani (totalitarismo militarista che permette di alimentare un capitalismo dipendente)¹⁸. Tutti questi sono i diversi 'attori', in diversi 'scenari' di un grande orizzonte comune: il 'sistema-mondo', considerato nell'ambito del mercato mondiale, geopoliti-

ticamente dominato da certi Stati¹⁹ (oggi gli Stati Uniti, l'Europa Occidentale e il Giappone) e sotto l'assoluta egemonia militare nord-americana²⁰.

Schema 1. Alcuni regimi politici

	Capitalismi		Socialismi	
	Centro	Periferia (a)	Centro	Periferia
Sviluppo modernizzatore senza democrazia formale (b)	1933 Nazismo e altri fascismi europei	1930 + Populismi	1917 URSS	1959 Cuba
Con democrazia formale	1945 + democrazie europee del dopoguerra	1955 + sviluppo	1989	
Dittature		1964 Dittature di Sicurezza Nazionale		
Democrazie formali neo-liberali		1983 + Alfonsin (Ar:) Sarney (Br:)		

Chiarimenti dello schema 1: (a) America Latina soltanto; (b) democrazie elettive con competizione di vari partiti: + date approssimative o solo iniziali dei processi²¹.

Il 'sistema-mondo' costituisce un problema filosofico, in quanto l'Europa ha confuso l'evoluzione della soggettività per entro i limiti dell'Europa, non solo con la 'universalità' - tanto nella morale dell'autonomia kantiana, quanto nella sua fase volutamente post-convenzionale²² - ma anche l'evoluzione con la 'mondialità'. In altri termini, quello che l'Europa andò realizzando come 'centro' di un 'sistema-mondo' (utilizzando non solo la ricchezza economica,

ma anche l'informazione culturale), lo attribuì alla sua esclusiva creatività a stregua di un sistema chiuso, autoreferente, autopoietico. Non solo elevò a 'universalità' la sua 'particolarità' europea (per dirla con Hegel) ma pretese inoltre che l'opera dell'Umanità 'in essa' fosse frutto dell'autonoma ed esclusiva creatività. La Modernità, la filosofia moderna non abbandonò mai il suo 'sogno eurocentrico'. Non si riconobbe mai come 'centro' egemonico dove si controllava l'informazione, da dove si processava l'apprendistato dell'Umanità, e da dove si creavano le Istituzioni (politiche, economiche, ideologiche, ecc.) che consentivano una maggior accumulazione di ricchezza mondiale al 'centro' (ricchezza economica, alimentare, culturale, ecc.), sfruttando 'sistematicamente' la periferia. Il risultato di cinque secoli di Modernità emerse dalla Relazione sullo sviluppo umano (1992) delle Nazioni Unite²³: il 20% più ricco dell'Umanità consuma l'62.7% dei beni della terra, mentre il 60% dei più poveri consuma il 5,6% di tali beni. C'è qualche relazione fra quella ricchezza di pochi e la povertà della maggioranza? I loro mondi sono incomunicabili? Non ci sarà una spiegabile 'commensurabilità' al fine di poter stabile tale povertà come un factum o punto di partenza di un'etica, di una filosofia pratica? Questo è esattamente l'origine della Filosofia della Liberazione, giacché è necessario poter interrelazionare 'mondi' apparentemente incomunicabili al fine di avere una visione 'mondiale', universale, umana in quanto tale.

L'ego cogito (di Descartes del 1636) non fu l'espressione filosofica originaria della Modernità. Prima di esso, l'ego conquiro (lo 'io conquisto' in primo luogo con H. Cortés nel 1519 in Messico) costituì l'esperienza pratica della 'centralità' europea, della sua superiorità, che venne espressa nella disputa, anche filosofica, di Valladolid del 1550. Ginés de Sepulveda, filosofo moderno nel senso vero e proprio della parola, giustificò la superiorità e la violen-

za della soggettività moderna sulle altre culture. B. De Las Casas, da parte sua, dà inizio alla 'contro-argomentazione' della 'Modernità', ma non a cominciare dall'Europa, bensì dalla periferia mondiale. La via era stata aperta e doveva essere percorsa²⁴. È ora necessaria una 'ricostruzione' della storia filosofica della Modernità²⁵, a partire da un orizzonte mondiale e non eurocentrico. Per questo indicavamo che il 'sistema-mondo' è un problema filosofico, in quanto fissa l'orizzonte concreto e storico minimo della riflessione filosofica odierna, al principio del secolo XXI.

2. LA PRETESA DI 'MONDIALITÀ' E L'INTUIZIONE FONDAMENTALE DELLA QUESTIONE DELLA DIPENDENZA

Per ciò che mi riguarda, la Filosofia della Liberazione ha attraversato sei momenti, che desidero indicare onde continuare questa riflessione critica. In un primo momento, 1) lo studente di filosofia latinoamericana negli anni cinquanta era inevitabilmente eurocentrico senza saperlo. Partiva dall'Europa per riempirsi di una 'saggezza' che aveva studiato in Argentina sui libri. Venendo in Europa, 2) in Spagna per la prima volta (poi in Francia e in Germania passando per Israele, e tutto ciò durante dieci anni senza tornare in America Latina, dal 1957-'67) comprese subito ed anzitutto che non era europeo. Si scoprì latinoamericano già a Barcellona scendendo dalla nave che l'aveva portato da Buenos Aires. Questo inaugurò rapidamente il terzo momento, 3) sotto l'imperativo della domanda perentoria: che cosa significa *essere* un latinoamericano? A questa domanda ho cercato di rispondere per più di dieci anni (1957-'70). Il quarto momento, 4) coincise con la scoperta che tale *essere* era intrinsecamente dominato, ed era perciò una responsabilità etica impegnarsi nella sua liberazione, nonché sviluppare teoricamente

questo tema dalla sua positività negata. Questa fu la prima tappa della *Filosofia della liberazione* (dal 1970-'89 approssimativamente). Il quinto momento, 5) consistette nello scoprire l'Europa e gli Stati Uniti (denominati all'inizio con il 'Nord-Atlantico' e in seguito con il 'centro') come eurocentrici. Pur avendolo intuito fin dall'inizio (dal 1957)²⁶, ora ciò assumeva per la prima volta la chiarezza di un tema filosofico (ontologico, in quanto 'fine del mondo moderno', ed etico, in quanto sempre negato con 'coscienza innocente'). La prima opera in cui questo tema comincia ad essere sviluppato è, *1492: l'occultamento dell'Altro. All'origine del mito della modernità*, lezioni universitarie tenute a Francoforte nel 1992. Si giunge così al sesto momento, 6): se l'Europa è 'eurocentrica' senza coscienza di esserlo, significa che si è trasformata in una cultura provinciale, regionale, con una 'falsa coscienza' di universalità. Noi, i 'periferici' con coscienza di essere tali rispetto agli Stati Uniti e all'Europa Occidentale che si collocano al 'centro', ci apriamo per la prima volta ad una 'mondialità' dove questa Europa (il 'centro') e le culture periferiche sviluppano una unica storia *mondiale* sul nostro piccolo pianeta. La mondialità, la planetarietà è il nuovo orizzonte, oltre l'eurocentrismo ed il regionalismo di una Filosofia della Liberazione della sola periferia - solo della periferia o dell'America Latina²⁷.

Questo sesto momento costituisce, allora, un 'de-centramento' della riflessione della Filosofia della Liberazione dalla 'periferia' mondiale (quella delle donne oppresse, dei figli repressi, delle razze discriminate, ecc.) per collocarsi ora in una 'prospettiva' (un 'punto di vista', un mirino: come quello del telescopio o microscopio) mondiale. La liberazione, di cui parlerà la Filosofia della Liberazione, da questo sesto momento in poi, non è già più latinoamericana, bensì mondiale e, come filosofia è ora *filosofia senz'altro*, benché sempre degli oppressi, degli esclusi, dei

discriminati; della 'dis-tinzione' (che altri chiamarono la 'differenza'), dell'esteriorità, dell'alterità.

È per questo che Apel, all'inizio del suo articolo già citato²⁸, ritiene fondamentale criticare la così detta 'Teoria della dipendenza'²⁹, teoria dalle cui pretese scientifiche (di 'gran teoria di sinistra') la Filosofia della Liberazione trova il suo punto di partenza. In maniera esplicita, dal canto mio, ho negato alla teoria della dipendenza il suo statuto di 'teoria', in quanto ho dimostrato che non fu mai formulata come 'teoria' (non utilizzando nemmeno categorie marxiste coerenti) onde nemmeno poté essere falsificata: "Possiamo enunciare subito - all'inizio del capitolo in oggetto - che nel dibattito sulla questione della dipendenza Marx si distinse frequentemente per la sua assenza"³⁰.

Nessun autore latinoamericano di quelli che trattarono della 'dipendenza' ha spiegato questo fenomeno come 'trasferimento di valore' secondo la 'legge del valore' - nel senso di Marx - onde non professò mai tale teoria. Per questo, io parlai di 'concetto' di dipendenza, ma non della così detta 'teoria' a partire da Marx stesso. La Filosofia della Liberazione parte da un fatto, la cui spiegazione si può discutere. Si tratta di un fatto eclatante: quello della miseria della periferia, che è ciò che F. Hinkelammert recentemente chiama 'fine conoscitivo' (*Erkenntnisziel*)³¹ della questione della dipendenza. Il nome attuale di detta questione è quello di 'sistema-mondo', non centro o periferia, (una periferia "differenziata, per esempio, in paesi arabi petroliferi, le 'tigri asiatiche', Messico e Brasile, ossia comprendenti diversi tipi di periferia).

È rilevante quello che ora scrive Apel: "Il problema numero 1 della politica mondiale e di una macroetica, della co-responsabilità di tutti gli esseri umani, è quello di continuare ad avere delle relazioni tra il Primo e il Terzo mondo, per l'indissolubile connessione fra crisi ecologica e crisi *socio-economica*"³². Fu questo il punto di partenza

della Filosofia della Liberazione dal 1970, poiché si tratta di un *factum* empirico. Ci è sempre bastato che si trattasse di un 'fatto empirico', né si rese mai necessario di cercare più in là trattandosi di un momento essenziale della *realtà* non filosofica, a partire dalla quale occorre filosofare come 'umanità della periferia'³³. A partire dal 'sistema-mondo' inteso come realtà, la pretesa mondiale della Filosofia della Liberazione debutta da un fatto irrefutabile: la miseria della maggioranza dell'umanità, a 500 anni dalla nascita della Modernità. Lo stesso Ricoeur termina il suo intervento dicendo: "Accordo ben volentieri che queste figure dell'alterità e queste figure dell'altro vengono a riassumersi e a culminare nel momento di alterità in cui l'altro è il povero"³⁴. Siffatte concordanze con Apel e Ricoeur ci servono da preambolo per porre una questione di fondo.

3. PERCHÉ MARX? CIRCA UNA 'ECONOMICA' FILOSOFICA

Siamo ricorsi a Marx nei passi critici del dialogo con Apel e Ricoeur³⁵ Non lo abbiamo fatto per 'moda' - perché Marx non è più di moda - né per ribellione superficiale, né per semplice anacronismo o ostinato dogmatismo. Al contrario, fino al 1975, ci annoveravamo fra i pensatori che avevano diverse obiezioni da porre al marxismo. Si è trattato invece di un'esigenza filosofica di coerenza con la 'realtà' di una periferia del capitalismo mondiale, come quella latinoamericana, immersa nella miseria come riconoscono anche Apel e Ricoeur. Una 'pragmatica trascendentale' è pertinente in un mondo dove la scienza è un fenomeno rilevante³⁶. Una 'ermeneutica del testo' è essenziale in una cultura di 'colti', di alfabetizzati, di 'lettori'³⁷. Non lo nego, anzi lo approvo, lo studio e me ne servo. Ma entrambi quegli autori riconoscono che nel mondo periferico del capitalismo l'80% dell'umanità, secondo il *Rappor-*

to 1992 dell'ONU sullo sviluppo, consuma solo il 18% dei beni disponibili della terra. In quella stragrande maggioranza (non è il caso difatti di parlare di 'minoranze'), la povertà, la miseria, la semplice 'riproduzione della vita', è un problema tanto perentorio quanto irrisolto a ogni sorgere del sole, di ogni giorno. Questo 'fatto empirico', brutale, reale, irrefutabile, esige non solo un'ermeneutica, ma anche un'economica (non una 'economia': *economie* o *Wirtschaftswissenschaft*, ma una *économique* o *Oekonomik*) come momento fondamentale (trascendentale per Apel, universale per Habermas, ontologico per Ricoeur, 'metafisico' per Levinas). Pertanto, le obiezioni di Apel e di Ricoeur, che partono entrambi dall'*a-priori* secondo cui la Filosofia della Liberazione si proporrebbe di studiare Marx in quanto marxista, si rivelano supposizioni sbagliate che occultano il vero perché oggi si deve ricorrere a Marx. I 'poveri', ossia i carenti di mezzi istituzionali e storici per riprodurre la loro vita³⁸, del pianeta Terra *esigono* (nel senso di un'esigenza sia di carattere teorico che etico) una 'economica' filosofica. Questo è tutto!

È per questo che non possiamo accettare le critiche del leninismo o del marxismo *standard*, che tanto Ricoeur come Apel ci attribuiscono, senza conoscere sufficientemente il nostro pensiero. Mi addentro in tal modo nella risposta alle critiche di Apel³⁹ e quindi a quelle di Ricoeur.

Ripeto che, quando Apel e Ricoeur parlano del marxismo si riferiscono ad un marxismo *standard* che noi abbiamo criticato sin dall'inizio⁴⁰. Pertanto, rifiutiamo in modo deciso l'espressione 'Filosofia marxista della Liberazione'. Allo stesso modo, quando diciamo che *Il Capitale* è un'etica non ci riferiamo per niente al significato volgare di 'etica'. Nel nostro caso, 'etica' è una critica della morale borghese (e dell'economia politica borghese fino a Smith) a partire dall'esteriorità dell'Altro (dal 'lavoro vivo', inteso

come persona, come povero, come 'fonte creatrice di valore')⁴¹.

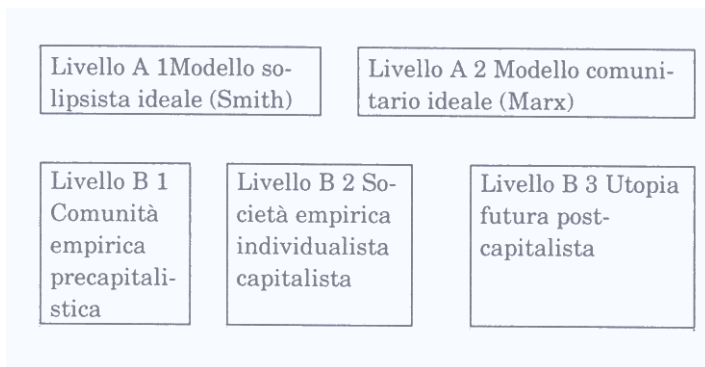
Si potrebbe così formulare la domanda: è possibile una ricostruzione analogica dell'*economica* di Marx così come si sta per ricostruire attualmente la *pragmatica*?

Per la Filosofia della Liberazione Marx è un classico della 'filosofia economica' (oltre che un economista, per gli economisti) Si tratta di una filosofia costruita come 'critica del mondo della vita' (*Lebenswelt*) capitalista, nella sua struttura fondamentale (e non solo come 'sistema'), e considerata come ostacolo per la riproduzione della *vita umana*. Perciò Marx parte nella sua critica da una 'comunità ideale di produttori' a partire dalla quale desume una 'società reale alienata da certi produttori' (il capitale). Per Marx l'essenziale non è la relazione 'soggetto di lavoro/gggetto-natura', ma la relazione 'soggetto/soggetto', come relazione di carattere pratico, etica. La sua *economica* è esattamente la critica a partire da una 'comunità ideale' (un modello impossibile da realizzare) della 'società reale' capitalista. Abbiamo già citato in altri lavori il seguente testo: "La produzione da parte di un individuo isolato, fuori dalla società (...) non è meno assurda dell'idea di uno sviluppo del linguaggio senza individui che vivano insieme e parlino fra di loro"⁴².

Come 'l'atto-della-parola' suppone una 'comunità', così anche la produzione. Questo è il senso dei 'tre stadi' dei *Grundrisse*⁴³. In maniera simile, ne *Il Capitale* del 1873 (t. I, cap. I, parag. 4), l'ultimo testo pubblicato in vita da Marx, si nominano quattro esempi situati su due livelli: uno ideale o trascendentale, e un altro empirico o storico. "Questo carattere feticista del mondo delle merci si origina, come l'analisi precedente ha dimostrato, dal *peculiare carattere sociale (gesellschaftlichen)* del lavoro che produce merci"⁴⁴. il carattere 'sociale' non è 'comunitario'. Marx parte, nella sua analisi, dalla critica del solipsismo, dalle

'robinsonate' (livello A1)⁴⁵; si tratta, cioè, della critica di un 'modello ideale', così come esposto da Smith, che in qualche modo anticipa la 'situazione originaria' di Rawls (ma solo in economia). In secondo luogo, si addentra nella 'tenebrosa Età Media europea'⁴⁶, (livello B1). Le 'robinsonate' sono modelli ideali, l'Età Media è una realtà empirica. In terzo luogo, Marx scrive: "Immaginiamoci finalmente, per cambiare, un'associazione di uomini liberi (*freier Menschen*) che lavorino con mezzi di produzione *comunitari* (*gemeinschaftlichen*) e impieghino, coscientemente, le loro molte forze di lavoro individuali come una forza sociale (...). Ai meri effetti di mantenere il parallelo con la produzione di merci capitalista, supponiamo..."⁴⁷. Ci troviamo al livello astratto di un 'modello', e non di un 'momento futuro della storia' (livello A 2 e non livello B 3). È il 'terzo stadio' dei *Grundrisse*.

Schema 2. Cinque livelli della critica nell'economica di Marx



Allo stesso modo, nel classico testo sul 'Regno della libertà', del *Manoscritto I* del t. III del 1865, ci poniamo allo

stesso livello A 2: "Il Regno della libertà comincia solo là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e l'adeguazione a finalità esteriori; secondo l'ordine della natura delle cose, per conseguenza si trova oltre (*jenseits*) la sfera della produzione materiale propriamente detta..., oltre tutti i modi di produzione possibili (*moeglicher*)"⁴⁸. Questo 'Regno della libertà', questo modello ideale (livello A 2) è trascendentale (al di là di *tutti i modi di produzione possibile-impossibile* empiricamente o fattualmente). Ma, inoltre, Marx se lo rappresenta come una 'comunità' presupposta ad ogni atto di lavoro efficiente, razionale: "La libertà in questo campo può consistere solo nel fatto che l'uomo socializzato, i *produttori associati*, regolino *razionalmente* questo scambio con la natura sotto il *controllo comunitario* (*gemeinschaftliche*). Ma questo continua ad essere *sempre* (*immer*) un Regno della Necessità. *Oltre* (*jenseits*) lo stesso comincia lo sviluppo delle forze umane (...) del vero Regno della Libertà (...). La riduzione della giornata di lavoro è la condizione basilare"⁴⁹. In altri termini, questa 'comunità perfetta di produttori', con tempo di lavoro adeguato, è un modello, un'idea regolatrice, un tipo ideale (livello A 2), a partire dal quale si critica la 'società reale o empirica': il capitalismo (livello B 2). Allo stesso modo, quella espressa nella *Critica del programma di Gotha*: "Da ciascuno secondo le sue capacità a ciascuno secondo le sue necessità!"⁵⁰ è esattamente un modello di impossibilità⁵¹; è, cioè, impossibile in modo non mediato dalle istituzioni (e anche se ci saranno istituzioni sarà ugualmente impossibile un'adeguazione numerica perfetta fra 'capacità' e obbligo di lavoro, 'necessità' e diritto al consumo, in quanto sarebbe necessaria un'intelligenza infinita dotata di una velocità infinita, sarebbe cioè necessario un *Intellectus archetypus* come quello di Kant) per adempiere a quest'esigenza su di un piano empirico (livello B 3). Ciò, infatti, supporrebbe una capacità pianifi-

catrice perfetta e, pertanto, impossibile, ed è in questo che consiste la 'illusione trascendentale' (per usare l'espressione di Hinkelammert): intendere cioè come praticamente 'possibile' (livello B 3) un modello 'impossibile' (livello A 2). Illusione in cui precipitò in parte il marxismo *standard* e, in maniera dogmatica, lo stalinismo sovietico (che non ha nulla a che vedere con la Filosofia della Liberazione, la quale può malgrado ciò continuare a credere che nel capitalismo periferico non c'è quello sviluppo concentrico e sostenibile).

Per parte sua, Marx negò esplicitamente di aver proposto una filosofia della storia, la quale esigeva necessariamente di maturare in tappe che potevano essere anticipate. Basti solo un esempio. Mijkailovski critica nel 1877 Marx per la sua visione storico-filosofica e a lui Marx risponde: "Il mio critico (...) vuole trasformare a oltranza il mio progetto storico sulle origini del capitalismo nell'Europa Occidentale in una teoria *filosofico-storica* della traiettoria generale a cui si trovano sottomessi *erroneamente tutti i popoli qualunque siano le circostanze storiche che in essi intervengano* (...). Questo è farmi troppo onore e, allo stesso tempo, troppo schermo (...). Studiando ognuno di questi processi storici (...) troveremo facilmente la chiave per spiegare questi fenomeni, risultato che *giammai otterremo, invece, con la chiave universale di una teoria generale di filosofia della storia, il cui maggior svantaggio risiede precisamente nel fatto di essere una teoria metastorica*"⁵². Questa visione di Marx è ignorata dal marxismo *standard* di Apel e Ricoeur, ma è quella che ho riscontrato nel leggere Marx come un classico critico del capitalismo, tanto necessario per una Filosofia della Liberazione dei poveri, degli esclusi, dei più danneggiati.

Possiamo ora cominciare a considerare un secondo livello della critica di Apel: la questione del valore⁵³. Apel cita (forse senza rendersi conto dell'importanza del testo)

alcune righe che rappresentano esattamente l'inizio (*Anfang* in senso hegeliano) dello sviluppo della critica di tutto il sistema delle categorie dell'economia politica borghese⁵⁴: "Il nostro possessore di denaro dovrebbe essere tanto fortunato da poter scoprire, dentro la sfera della circolazione, nel mercato, una merce il cui *valore d'uso* possedesse la peculiare proprietà di essere *fonte di valore* (*Quelle von Werth*) (...) *creazione di valore* (*Wertschoepfung*)"⁵⁵. Il possessore del denaro si mette di fronte al possessore del lavoro, stabilendo così una relazione pratica (livello B 2 dello schema precedente) fra due persone, ma senza essere membri di una 'comunità' precedente (livello B 1), bensì persone individuali isolate, libere, uguali, proprietarie⁵⁶. L'incontro 'faccia a faccia' (si pensi a Levinas e alla Filosofia della Liberazione) fra chi ha denaro e 'il povero' ci riporta alla 'situazione originaria' dalla quale parte Marx (e non J. Rawls), situazione reale storica in contrapposizione ad A. Smith, quando scrive: "Nello stato primitivo e rude della società, che precede l'accumulazione di capitale (...), il prodotto integrale del lavoro appartiene al lavoratore (...). Tanto più in fretta allorché il capitale si concentra nel potere di determinate persone, alcune di esse procurano regolarmente di impiegarlo nel dar lavoro a genti laboriose"⁵⁷. "Ogni uomo è ricco o *povero* a seconda del grado in cui può godere delle cose necessarie, convenienti e gradite della vita (...). Sarà ricco o *povero* a secondo della quantità di lavoro di cui può disporre"⁵⁸.

Questo tema è trattato da Marx sistematicamente, almeno in sei occasioni⁵⁹. Se ne occupa quando tratta delle condizioni di possibilità del 'contratto'⁶⁰ e descrive tale incontro tra due proprietari come 'diseguale', non equivalente, prodotto da una precedente storia violenta⁶¹. Si tratta della questione pratica della relazione interpersonale⁶², a partire dalla quale Marx descrive la situazione alienata del lavoro. Per questo ha dato tanta importanza al pre-

supposto contrattuale: "La separazione fra la proprietà (del denaro) e (la proprietà) del lavoro si presenta come legge necessaria dello scambio fra capitale e lavoro. Come non-capitale, non-lavoro oggettivato, la capacità di lavoro appare: 1) Negativamente, non-materia prima, non-strumento di lavoro (...). Questa privazione totale è la possibilità del lavoro⁶³ privato di ogni oggettività. La capacità del lavoro come *povertà assoluta* (*Absolute Armut*) (...). 2) Positivamente (...), il lavoro come attività, come fonte viva (*lebendige Quelle*) del valore. Il lavoro, che per un lato è la *povertà assoluta* come oggetto, per un altro è la *possibilità universale* della ricchezza come soggetto e come attività"⁶⁴. Il 'povero' (per Smith e per Marx), prima che salariato sottomesso e alienato nel capitale, è la condizione di possibilità dell'esistenza dello stesso capitale. Il capitale è, in ultima analisi, una 'relazione sociale' (*gesellschaftliche*) (livello B 2) non comunitaria (livello A 2), giustificata dal modello legittimatore dell'economia politica capitalistica (Livello A 1, includendo Rawls, ed in parte Ricoeur ed Apel, in quanto non critici di un tale modello).

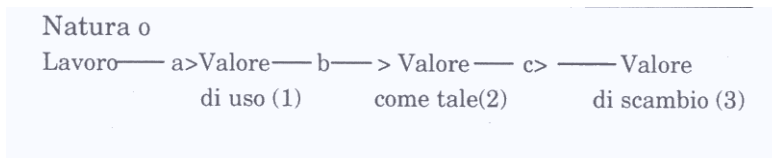
La 'relazione' pratica fra possessore-capitale ('ricco', per Smith) e possessore-del lavoro ('povero') è una 'relazione' quasi naturale per la filosofia del capitalismo, un *factum* della ragione pratica indiscutibile. Per Marx, invece, è frutto di strutture storiche: non è il punto di partenza naturale, ma un punto di arrivo storico. Per l'America Latina, un continente di 'poveri'⁶⁵, analogamente all'Africa ed all'Asia, questa questione è centrale, essenziale. La 'povertà' dei nostri continenti non è un punto di partenza (dovuta ad un'inconoscibile 'immaturità auto-colpevole')⁶⁶, ma punto di arrivo di cinque secoli di colonialismo europeo (all'interno del 'sistema-mondo' egemonizzato oggi dagli Stati Uniti), con aspetti dei quali Ricoeur, penso, dovrebbe vergognarsi (l'olocausto di cinque milioni di indio americani, dei tre milioni di schiavi afri-

cani, degli asiatici oggetti di guerre coloniali, della 'guerra dello oppio'... di quella dell'Algeria). Sul piano individuale, il 'povero' è 'alienato', sottomesso dal capitale, inteso come strumento, come mediazione della 'valorizzazione del valore'. Sul piano mondiale è la periferia sfruttata dal centro. Ci sono diversi modi di accumulare valore (come 'plusvalore' o come 'trasferimento di valore' dalla periferia al centro). Questa 'relazione sociale' (livello B 2), (non comunitaria, livello A 2) e interpersonale, una relazione che informa i rapporti di 'individui isolati' nella vita quotidiana anteriore al 'sistema' habermasiano. Marx si colloca in un livello costitutivo della stessa *Lebenswelt* e da qui proviene la sua pertinenza come filosofia della vita quotidiana nel capitalismo. Per concludere questo punto, desideriamo ripetere che l'essenziale per Marx è la relazione da persona a persona: "La proprietà dell'uomo sulla natura ha sempre come intermediario la sua esistenza come membro di una comunità (*Gemeinswesens*) (...) una relazione con gli altri uomini che *condiziona* (*bedingt*) le sue relazioni con la natura"⁶⁷.

Ora possiamo esaminare l'obiezione di Apel, che parte dal seguente, testo di Marx: "In quanto valori d'uso, le merci sono, anzitutto, differenti per qualità; come valori di scambio possono solo differire per la quantità, e non contengono, di conseguenza, neanche un solo atomo di valore d'uso"⁶⁸. La pagina che contiene questo testo del 1872-'73, incluso nella seconda edizione de *Il Capitale* indica una nuova distinzione che non è chiara nella prima edizione del 1867. Nella prima edizione aveva scritto nella nota 9: "In seguito, quando useremo il termine *valore* senza altra determinazione, ci riferiremo sempre al *valore di scambio*"⁶⁹. Nella seconda edizione viene soppressa tale nota 9 ed al suo posto, si distingue tra 'valore' e 'valore di scambio' per la prima volta nella prospettiva teoretica di Marx: "Lo sviluppo della ricerca tornerà a condurci al

'valore di scambio' come modo di espressione o forma di manifestazione necessaria del *valore*, il quale per intanto si deve considerare *independentemente* da questa forma (di apparizione)"⁷⁰. Ciò significa che nel 1873, Marx distingue i seguenti livelli:

Schema 3. Il lavoro 'sostanza'⁷¹ del valore



a) Il lavoro concreto (o la natura) produce *materialiter* (*stofflich*) il valore d'uso (1) come qualità concreta della cosa.

b) Il lavoro umano astratto (già nella 'relazione sociale' del capitale, senza 'comunità' presupposta) produce, come oggettivazione *formaliter il valore (2) come tale*.

c) Il valore (*potentialiter*) appare come valore di scambio (3) nella relazione, nel rapporto attuale con un'altra persona (relazione da persona o persona, intersoggettiva) nel mercato, come momento della merce nella relazione interpersonale. In questo senso, il valore di scambio è un modo di 'espressione' o 'forma di apparizione' (*Erscheinung* = fenomeno per Kant o Hegel) del valore nel 'mondo'⁷² delle merci'. La merce ha come cosa (*Sache*) una qualità, quella di una relazione tra la costituzione *materiale* delle cose e la necessità umana: ossia una *utilità (Nützlichkeit)*. D'altra parte, questa qualità è una determinazione *materiale (determinatio, per Spinoza)* della cosa come oggetto di una necessità.

Il valore (2) come oggettivazione (*Vergegenstaendlichung*) del lavoro, *potentialiter* può apparire o presentarsi nella relazione *sociale* attuale fra persone (*formaliter*), nel mondo delle merci, come valore di scambio (3). Ciò nonostante,

in senso stretto, i predetti livelli non possono confondersi. Perciò è esatto distinguere con precisione i suddetti aspetti. Il valore di scambio (economico) non ha un atomo (formalmente) del valore di uso utile (materialmente). Ma, è evidente che il valore come oggettivazione formale del lavoro astratto debba avere un portatore materiale (*materiellen oder stofflichen Traeger*): in primo luogo le cose, in secondo luogo il valore d'uso⁷³. Senza valore d'uso non c'è merce. Ma il livello materiale del valore d'uso (cosale, tecnico) corrisponde al livello formale del valore di scambio (sociale, livello economico). Perciò, la metafora è azzeccata: il valore di scambio non possiede *formalmente* alcun atomo di valore d'uso. I due livelli sono *formalmente* diversi.

Inoltre, Apel ha confuso il contenuto semantico di 'utilità' (*Nützlichkeit*) in Marx e nei marginalisti posteriori - come ad esempio W. Jevons, K. Menger, L. Waldras, E. Bohm-Bawerk. Per Marx, l'utilità si articola in primo luogo nelle seguente sequenza:

Schema 4. Sequenza dal lavoro al consumo

Lavoratore—>prodotto—>valore d'uso—>utilità del prodotto—>consumo⁷⁴

Per i marginalisti posteriori la sequenza, invece, è inversa:

Schema 5. Sequenza dal mercato al consumo

mercato—>compratore(necessità+denaro)—>utilità della merce
—> offerta/domanda—>ultimo prezzo—>acquisto—>consumo

W. Jevons, nella sua *Theory of Political Economy* (1871, quattro anni dopo il t. I de *Il capitale*), scrive: "*The Science of Political Economy rests upon a few notions of an apparently simple character. Utility, wealth, value, commodity, labour, land, capital are the elements of the*

*subject (...). The value dependes entirely upon utility. Prevailing opinions make labour rather than utility the origin of value: and there are even those who distinctly assert that labour is the cause of value"*⁷⁵. La formazione del valore dipende interamente dal '*pleasure or pain*' del compratore⁷⁶, dal '*feeling*'⁷⁷: quanto maggior piacere maggiore utilità, maggior valore, maggior prezzo (in vista di un 'aumento della domanda'). C'è così un grado di utilità (*Nützlichkeitsgrad*)⁷⁸ che determina il valore. Come si può osservare, le categorie partono dal capitale già dato, dal mercato e dal compratore: si tratta di una tautologia a partire dalla preesistenza del capitale. Il lavoratore, il produttore è sparito e riapparirà solo come 'capitale umano' (un numero fra altri: la persona del lavoratore, che è il principale 'coinvolto', è stato 'escluso' dalla comunità delle decisioni economiche).

Per Marx, al contrario, l'utilità è costituita dal valore d'uso del prodotto (cosa prima che merce) del lavoro per *la necessità del lavoratore* stesso (situazione corrispondente al 'primo stato di natura' per A. Smith). In questo caso, l'utilità è determinata dalla necessità *antropologica* del lavoratore, anteriore al capitale. Per Apel, come per Bohm-Bawerk, l'utilità è quella del compratore⁷⁹, e si misura dal grado d'intensità delle preferenze, o desideri del compratore sul mercato. In questo caso l'utilità è determinata già come un momento del capitale: 'dal mercato'.

È evidente che per l'indigeno del *tributo* e del *turno di lavoro*, per lo schiavo nero, per le colonie del Terzo Mondo,⁸⁰ i lavoratori sono super-sfruttati (come dimostra M. Marini nell'America Latina). Marx ha categorie più pertinenti per costruire una 'economica' (filosofia etico-economica) di quelle dei marginalisti o dei neoliberali, che affermano come un fatto empirico la 'tendenza verso l'equilibrio del mercato' (Hayek). Al contrario, il mercato mostra profondi squilibri, che diventano abissali fra cen-

tro e periferia, squilibri che il sistema capitalista non potrà che approfondire⁸¹. L'utile costituito dal 'desiderio' del compratore è sempre in equilibrio o vi tende (nell'ideologia neoliberale) apparentemente. La questione etica comincia quando ci poniamo dinanzi al fatto eclatante delle 'necessità fondamentali' delle miserabili maggioranze insolventi.

4. NON C'È 'ECONOMICA' SENZA 'POLITICA'... NÉ 'POLITICA' SENZA 'ECONOMICA'

A ragione Ricoeur insiste che non è possibile una 'economica' senza una 'politica'. Da parte mia, ciò costituisce un presupposto⁸². Ma se davanti ad Apel, Habermas, Ricoeur ed altri filosofi del 'centro' espongono l'importanza di una 'economica', è perché le filosofie egemoniche (fenomenologia, analitica, ermeneutica, pragmatica, ecc.) non si occupano della 'economica'. Qual è la causa di tale oblio? Nel centro, Habermas esplicitamente afferma: "Nei paesi del capitalismo avanzato⁸⁴ il livello di vita (...) ha subito, nonostante tutto, tanti mutamenti che gli interessi per l'emancipazione della società oramai non possono più esprimersi in termini *economici*. *L'alienazione* ha perduto la sua forma, economicamente evidente, di miseria (...). In questo modo, oggi Marx dovrebbe abbandonare la sua speranza che la teoria si converta in forza materiale da far rapidamente presa sulle masse"⁸⁵. Questa è ugualmente la posizione di Apel. Ricoeur, invece, porta altri argomenti. Nella nostra conversazione precedente al dialogo di Napoli, a Chicago, io gli chiedevo perché non avesse preso, come nell'ermeneutica, la via lunga (*voie longue*) 'della 'economica'. Al che rispose che era una scienza difficile, con presupposti specifici, e che non aveva potuto dedicarle tempo. Ma credo che ci sia di più. Ricoeur ha compiuto un lavoro titanico nella 'interpretazione del 'testo'.

Ma al tema della riproduzione della vita, a livello produttivo ed economico, non ha mai dedicato un lavoro importante. In *Du text à l'action* sembrava che stesse per occuparsi del tema; traccia perfino uno schema dell'etica, della politica e dell'economica⁸⁶. Ma tratta la questione approssimativamente nella stessa linea della critica o dell'osservazione che mi fece a Napoli: "Questa riduzione del politico all'economico è responsabile del marcato disinteresse dei pensatori marxisti per i problemi specifici posti dall'esercizio del potere: problemi eminentemente politici, come si dirà più avanti"⁸⁷. In altri termini, Ricoeur lotta contro un economicismo marxista *standard* e difende l'importanza del politico. Sono d'accordo con la posizione di Ricoeur, benché egli non abbia risposto alla mia critica: perché Ricoeur non ha sviluppato un'economica? Per Ricoeur, l'economico è astratto, è un subsistema del politico (non sarà caduto nel politicismo?): "In un certo senso, il piano economico-sociale è un'astrazione nella misura in cui la vita economica di una nazione è incorporata alla politica delle decisioni prese dagli Stati"⁸⁸. Non ci sarà una considerazione parziale dell'economico in Ricoeur? Non si tratterà della carenza di una riflessione più precisa sulla logica della 'vita umana', delle relazioni da persona a persona, a livello della riproduzione della storia come vita, del lavoro, delle strutture economiche concrete propriamente dette, ecc.?⁸⁹.

Lo stesso succede con Habermas. All'inizio della *Teoria dell'azione comunicativa*, indica il perché la sociologia⁹⁰ interessi alle sue riflessioni filosofiche più dell'economia: "Come economia politica, la scienza economica mantiene inizialmente tuttavia, in termini di teoria della crisi, una relazione con la società globale (...). Ma in tal modo finisce col corrompere l'Economia convertendola in una scienza specializzata. La scienza economica si occupa oggi dell'economia come un subsistema della società e prescinde

dalle questioni di legittimità"⁹¹. Proprio con Marx, l'Economia Politica era ciò che denominiamo 'economica' (*Oekonomik*) per diventare in seguito solo una 'scienza economica' (*Wirtschaftswissenschaft*). Ciò di cui sto parlando, dall'inizio del dialogo con Apel e Ricoeur, è proprio di questa 'economica' in rapporto alla società globale (*Lebenswelt* e sistema), ma non solo per quanto concerne una teoria della crisi, bensì per quanto attiene a 'tutto l'economico' a partire da un'antropologia e da un'etica, nonché da una comunità ideale di produttori (livello A 2) che può criticare la società effettiva del sistema capitalista (e altrettanto quella del socialismo reale stalinista).

È quanto ho espresso, alla maniera di Apel, nel saggio, *Verso un dialogo Nord-Sud*: "Chi lavora può essere indotto a riconoscere o a convincersi mediante l'autoriflessione che necessariamente, in quanto produttore, ha già da sempre riconosciuto una norma etica. Essa può essere esplicitata nei seguenti termini: Colui che *lavora* ha già testimoniato *in actu*, e con ciò riconosciuto che la ragion pratica è responsabile dell'agire umano, e che le pretese di *giustizia* possono e devono essere soddisfatte attraverso degli atti di lavoro non solo tecnicamente adeguati, ma praticamente giusti". Per una Filosofia della Liberazione, che parte dalla constatazione di una spaventosa *miseria* (un punto di partenza molto diverso da quello di Habermas, che parte dallo *Spaetkapialismus* della minoranza dell'umanità), è essenziale sviluppare una economia che si integri con l'etica quale momento fondante del suo sviluppo - e non come nel caso della 'scienza economica', per esempio di Hayek, che la morte di interi popoli, i quali non possono competere nel mercato mondiale, lascia perfettamente immune da ogni responsabilità, in quanto questa marginalità non preoccupa la 'scienza economica'.

Accetto i consigli di Ricoeur, che in realtà supponevo. Penso, infatti, che un'economia senza politica sia irrazio-

nale, un totalitarismo economicista, ingiustificabile per la Filosofia della Liberazione. Ma allo stesso tempo, avverto ugualmente un certo 'politicismo' in Habermas, Ricoeur ecc. Questo politicismo è frequente anche in America Latina, per altre ragioni. Di modo 'che la mia insistenza sulla 'economica' ha due fronti: l'europeo e il latinoamericano. In effetti, nella fase della dittatura di Sicurezza Nazionale (schema 1) si è cercato di approntare una teoria⁹² ed un accordo per la 'democrazia' (sostenuto tanto dalle sinistre in crisi, come dalla borghesia scartata dai militari giacché il suo progetto neo-liberale e trans-nazionale non aveva bisogno dell'alleanza con le specifiche borghesie nazionali periferiche). Sorge così una forte corrente di riflessione teorica sulla democrazia nell'America Latina⁹³ ma, in generale, svincolata da un progetto economico nuovo, in quanto di fatto si continua a sostenere il progetto militare neo-liberale, causa dell'impoverimento delle grandi masse. Con l'elezione di Alfonsín nel 1983 inizia in Argentina una fase democratica negli anni ottanta. Ma tali governi eletti dal voto popolare (alcune volte deformato, fraudolento, ecc.), non hanno modificato il progetto economico della dittatura. Inoltre, hanno favorito un certo neo-liberalismo (come nel caso di Menem, Fujimori, ecc.) smantellando antiche istituzioni dello Stato benefattore populista e progressista anteriore, mentre hanno sprofondato le grandi masse nella povertà maggiore che durante le dittature. Perciò, dopo dieci anni di 'democrazie formali', il richiamo ad occuparsi della sfera economica è un compito filosofico, etico e oggettivamente rilevante. D'altra parte l'insolvenza del debito con l'estero contratto dalle dittature militari o da governi civili profondamente corrotti, ed i dolosi meccanismi delle banche transnazionali dei paesi centrali esigevano una certa legittimità dei governi pagatori. Si rese così il popolo responsabile di eleggere i governi democratici per pagare un debito che

non avevano contratto e da cui non avevano ricavato alcun profitto. La 'democrazia formale', di cui dobbiamo approvare tanti aspetti positivi, nasconde però anche una grande ingiustizia. Pertanto, la filosofia politica latino-americana (la 'politica') quando sia responsabile ed etica, deve articolarsi adeguatamente (studiando le proprie condizioni) in una filosofia economica (la 'economica').

Oggi in America Latina, parlare di democrazia o di politica non è sufficiente. È necessaria una 'democrazia sociale' o 'material-economica', una filosofia política articolata adeguatamente ed una filosofia dell'economica. È necessaria una democrazia politica, sociale, economica e culturale, di difesa dell'identità culturale e di sviluppo nazionale correlato a quello internazionale. Si può ora comprendere ciò che può significare per un filosofo della periferia il 'consiglio che qui si enuncia: "La nostra storia complessa e confusa ci dà solo il diritto di mettere in guardia i nostri amici da discussioni contro la tentazione di qualsiasi scorciatoia storica"⁹⁴. Non possiamo non rilevare quanto segue. In primo luogo, se la storia d'Europa è complessa e confusa, (la nostra pur essendo coloniale, avente cioè una storia propria e per di più determinata dalle metropoli straniere) è tuttavia più complessa e confusa. In secondo luogo, non si tratta di ripetere i cinque secoli di Modernità per poterci trovare nell'anno 2500 nella condizione europea attuale⁹⁵ ma è necessario *poter seguire una propria via di sviluppo*, a differenza dell'europeo (perché finora siamo stati la 'altra faccia' dello stesso sistema, ma la faccia sfruttata, dominata, dipendente); perciò non dobbiamo in nessun caso precluderci *a-priori* i mutamenti strutturali⁹⁶.

NOTE

1 Cfr. K. O. APEL, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung*, in AA. VV., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992, pp. 16-54.

2 C'è un solo testo, pubblicato in italiano, della risposta orale in francese di P. RICOEUR, *Filosofia e liberazione*, in AA. VV., *Filosofia e Liberazione*, Lecce 1992, pp. 108-115.

3 Cfr. E. DUSSEL, *Ermeneutica e liberazione*, in AA. VV., *Filosofia e liberazione*, cit., pp. 78-106.

4 Cfr. K. O. APEL - E. DUSSEL, *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990.

5 Cfr. AA. VV., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992, a cura di R. FORNET-BETANCOURT.

6 Il primo incontro con Apel si è svolto il 25-11-1989, dopo la caduta del muro di Berlino (9-11-1989).

7 P. RICOEUR, *Filosofia e liberazione*, cit., p.109.

8 K. O. APEL, *Die Diskursethik vor der Herausforderung*, cit., pp. 17-18.

9 Apel parla di 'con Popper... contro Popper', 'con Habermas... contro Habermas'. Io non parlo 'contro', ma 'oltre', cioè parto da certi presupposti per trascenderli (se è possibile, ed è parzialmente possibile nei casi di Ricoeur ed Apel, ma non, ad esempio, di Rorty). La Filosofia della Liberazione, sulla base di uno specifico punto di partenza, utilizza i diversi discorsi per i propri fini; ciò non implica la 'eclettismo', bensì l'incorporazione di altri discorsi in una 'architettura' contrassegnata da una logica e sviluppo autonomo.

10 Apel fa la stessa cosa con me, collocandomi al livello del 'principio di complementarità C; vedremo gli sviluppi del dialogo.

11 I. WALLERSTEIN, *The Modern World-System*, New York 1974, t. I-III, usa il termine '*World-System*' per indicare una categoria simile allo 'universale concreto' di Hegel, analogamente nell'espressione '*Weltgeschichte*', *Welt* non equivale a '*Allgemein-*

heit' (universalità in astratto), ma a 'planetario' che in 'concreto' è la somma delle nazioni ma ad un tempo è sovranazionale e internazionale .

12 P. RICOEUR, *Op. cit.*, pp. 108-109. È interessante notare che Ricoeur non dà ai filosofi del Sud alcun consiglio, né emerge con chiarezza che cosa apprenda dal Sud. Il non vergognarsi dell'Europa sembra voler dire che egli non apprende alcunché al di fuori dell'Europa e in questo senso aggiungerà: "Come ho detto all'inizio esistono molte storie della liberazione che non comunicano. Se l'America Latina è confrontata ad un problema specifico che si iscrive nel quadro più generale dei rapporti Nord-Sud, l'Europa è l'erede di lotte che sono culminate nella liquidazione dei totalitarismi illustrati dalle parole 'gulag' e Auschwitz. Questa storia costituisce un ostacolo alla comprensione dei progetti di liberazione latinoamericana? Bisogna che gli europei ammettano che il totalitarismo che affrontano i latinoamericani è di tutt'altra natura di quello che abbiamo conosciuto in Europa? Queste domande devono restare aperte. Ma le riserve e i silenzi che si impongono non devono impedirci di avvertire i nostri amici (qui emerge un certo paternalismo eurocentrico) che devono anch'essi trarre tutte le lezioni dal fallimento dell'economia burocratica nell'Europa dell'Est, né devono impedirci di deporre a favore della libertà politica..." (*ibid.* p. 114).

13 Tale tesi fondamentale è riscontrabile in E. DUSSEL, *1492: El encubrimiento del Otro*, Madrid 1992, dove mi confronto con Ricoeur.

14 *Ibid.*, conferenza 5.

15 Documenta ciò, I. WALLERSTEIN, *Op. cit.*, t. I, cap. 6.

16 Cfr. E. DUSSEL, *Estatuto ideológico del discurso populista, in Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Bogotá 1983, pp. 261-305.

17 Questo modello può fallire, anche se fu l'intento di alcune nazioni meno sviluppate, tra cui la Russia, che cercarono di industrializzarsi sulla base di una razionalità strumentale molto simile a quella capitalista, con lo svantaggio che, eliminando il mercato e con esso la competenza, non disposero di un meccanismo adeguato per l'innovazione tecnologica. Inoltre, si rinchiusero nel circolo vizioso di una burocratizzazione antidemocratica di eccessiva pianificazione.

18 La differenza col populismo è che questo cerca un capitalismo 'autonomo' (avendo come principale nemico l'Inghilterra an-

teriore alla II Guerra, come per il nazismo), mentre le dittature militari dal 1964 organizzano un capitalismo antinazionalista o 'dipendente' dall'egemonia nord-americana.

19 Questa 'politica' mondiale è invisibile alle analisi 'politiche' dei filosofi europeo-nord-americani, da Rawls ad Habermas. Tali Stati sono, d'altronde, l'eredità del colonialismo iniziato dal XV Sec. sotto l'egemonia diacronica di Portogallo, Spagna, Olanda, Francia ed Inghilterra e infine gli USA (condivisa dal 1945-'89 dall'ex URSS). Una 'filosofia politica' non deve dimenticare tale orizzonte storico-concreto a livello mondiale per non incorrere inconsapevolmente nell'eurocentrismo.

20 Questo aspetto è assolutamente ignorato da tutte le filosofie politiche europeo-nord-americane. La mia *Filosofia della liberazione* inizia affermando che la "Guerra è il Padre di tutto", da Eraclito fino a Von Clausewitz e Kissinger.

21 Sulla filosofia politica, rimando a molti miei lavori.

22 Non rendendosi conto che si sostiene un 'convenzionalismo' europeo-nord-americano, 'contrattualista' (con tutte le disegualianze implicite, le così dette 'robinsonate', secondo Marx), che si intravede in ogni momento, specialmente quando ci si riferisce alla 'applicazione' (*Anwendung*) di norme fondamentali senza riscontrarvi le condizioni.

23 Cfr. *United Nation Development Programme*, New York 1992.

24 Tale argomento viene svolto, sul piano storico-filosofico, in E. DUSSEL, *1492: El encubrimiento del Otro*, cit., Conferenza 2.

25 Cfr. E. DUSSEL, *Proyecto ético-filosófico de Taylor. Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación*, in corso di stampa, New York 1994.

26 Tra il 1959-'61, sono stato in Medio Oriente, specialmente in Israele, dove scrissi l'opera sull'umanesimo semita in contrapposizione a quello ellenico. Come latinoamericano, era necessario superare l'ellenocentrismo' per spianare la via ad una filosofia latinoamericana. Quando ho letto l'opera di M. BERNAL, *Black Athena*, New Brunswick 1987, t. I, ho scoperto qualcosa che avevo intuito sin dal mio primo viaggio europeo: i romantici tedeschi (da Winckelmann a Schelling e specialmente ad Hegel) dovettero inventare una Gracia autopoietica, distinguere l'Egitto africano e costruire il mito indoeuropeo per fondare l'ideologia culminante nel nazismo (attraverso la fondazione dell'Università di Berlino e il Gymnasium). Si tratta di una 'costru-

zione' che non va oltre la metà del sec. XVIII e di cui la filosofia, come viene insegnata attualmente, costituisce il nucleo ideologico fondamentale.

27 La mia etica, pubblicata nel 1973 era intitolata, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, per indicare l'orizzonte, ovvero il fatto che scaturiva dalla cultura regionale latinoamericana e pertanto senza 'pretendere di essere mondiale', nonostante lo facesse intravedere continuamente

28 Cfr. *Supra*, nota 1, pp. 18-38.

29 Sulla così detta 'teoria della dipendenza', cfr. E. DUSSEL, *Hacia un Marx desconocido*, Mexico 1988, cap. 15, pp. 312-362.

30 *Ibid.* p. 312.

31 Cfr. F. HINKELAMMERT, *Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: Einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels*, San José 1983, p. 21, inedito.

Alla domanda di Hinkelammert: "*Was aber ist das Erkenntnisziel der Dependenztheorie? Apel fragt nicht einmal danach. Er unterstellt ihr seine eigenen Erkenntnisziele und fragt dann, obsi darauf antwortet. Tut sie es nicht, so gilt sie nicht*".

32 K. O. APEL, *Op. cit.* p. 37.

33 Per confutare le obiezioni più importanti di Apel contro la teoria della dipendenza, cedo la parola all'economista-filosofo Hinkelammert, nel saggio prima citato, e alla relazione (inedita) che H. Schelkshorn ha presentato al seminario del dicembre 1992 svoltosi presso l'Università Goethe di Francoforte.

34 Cfr. P. RICOEUR, *Art. cit.*, p. 115.

35 Rimando ad alcuni miei scritti già citati al fine di replicare agli aspetti fondamentali dell'obiezione di Apel e a quella di Ricoeur. L'espressione 'comunità di vita', sconcertò Apel, perciò ho cercato di riprendere il tema.

36 Cfr. ad esempio, di K. O. APEL, *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*, in *Estudios éticos*, Barcelona 1986, pp. 105-173.

In quel momento Apel scriveva: "Rispetto alla crisi ecologica, che attualmente costituisce il maggior problema dell'umanità" (p.

105) - vediamo che ora il 'problema n. 1 è la povertà nel mondo insieme alla questione ecologica.

37 Inoltre, le grandi religioni universali (cristianesimo, islam, induismo, buddismo, induismo, ecc.) sono religioni del 'Libro' e Ricoeur lo sa molto bene.

38 Il concetto di *pauper*, scritto frequentemente in latino da Marx, non è una categoria metaforica, folkloristica o religiosa, bensì di tipo analitico-economico. È la persona, il 'lavoro vivo' in quanto escluso dalla relazione col capitale, una volta che sono state distrutte le sue possibili tradizioni di riproduzione della vita: *ante festum*, quando era disoccupato. Si tratta di una categoria 'etica' per eccellenza in connessione con Schelling, Feuerbach ed elaborata in seguito da Levinas e dalla Filosofia della Liberazione.

39 Cfr. K. O. APEL, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung...*, cit., pp. 38.54.

40 Si consideri tale critica nei nostri seguenti volumi dedicati a Marx, cfr. E. DUSSEL, *La producción teórica de Marx*, México 1985. *Hacia un Marx desconocido*, cit. *El ultimo Marx*, México 1990. *Las metáforas teológicas de Marx*, cit.

41 Questione esposta in E. DUSSEL, *El ultimo Marx*, cit., cap. 9 e 10; e in ID., *Hacia un Marx desconocido*, cit., pp. 290-297.

42 K. MARX, *Grundrisse*, Berlin 1974, p. 6. È esattamente il passaggio dalla *economica* alla *pragmatica*.

43 *Ibid.* p. 75. Il primo stadio è la 'comunità' feudale, il secondo la 'relazione sociale' degli individui isolati senza comunità del capitalismo, il terzo stadio è un 'modelo impossibile' o semplicemente 'ideale', ma non un momento futuro storico,

44 K. MARX, *El Capital*, México 1975, t. I/1, p. 89.

45 *Ibid.*, p. 93.

46 *Ibid.*, p. 94.

47 *Ibid.*, p. 96. Le espressioni 'immaginiamo', ai meri effetti di 'mantenere il parallelo', 'supponiamo', indicano che trattasi di un prodotto immaginario, di un modello impossibile.

48 *Ibid.*, III/B, p. 1044.

49 *Ibidem*.

50 Madrid 1970, p. 24. *MEW*, 19, p. 20.

51 F. HINKELAMMERT, *Crítica de la razón utópica*, San José 1984 ha esposto il tema dei 'modelli impossibili' come il *perpetuum mobile* della fisica. Einstein mostra che, pur essendo un 'moto perpetuo' impossibile - anche in Marx è impossibile la "fase superiore della società comunista, quando è scomparsa la subordinazione..." (*ibid.*) -, tuttavia da tale modello vengono dedotte, come idea regolativa, le leggi della termodinamica moderna. Analogamente, il 'Regno della libertà' è *impossibile*, ma permette la critica della società empirica.

52 Per la complessa problematica relativa a questo testo, cfr.

E. DUSSEL, *El ultimo Marx*, cit., p. 252 s.

53 K. O. APEL, *Op. cit.*, p. 44 s.

54 Marx usa diverse espressioni: La critica generale di tutto il sistema delle categorie economiche (K. MARX, *Manoscritti del 61-63*, *MEGA*, II, 3, p. 1385). O, nel 1858: "esporre il sistema dell'economia borghese criticamente" (*MEW*, 29, p. 550). O ancora, "sviluppare geneticamente le diverse forme" al fine di poter realizzare la "esposizione genetica del concetto di capitale" (*Manoscritti del 61-63*, cit.).

55 K. MARX, *El Capital*, I, 4, 3. cit., I/1, p. 203.

56 La libertà, l'uguaglianza e la proprietà sono analizzate da K. MARX, *Grundrisse*, I, pp. 151-162; e nei manoscritti posteriori, fino a *El Capital*, cit., p. 214: "un vero Eden dei diritti umani innati. Qui regnava la libertà, l'uguaglianza, la proprietà e Bentham".

57 A. SMITH, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, I, cap. 6.

58 *Ibid.* cap. 5. Per F. Hayek, N. Friedmann e lo stesso J.

Rawls, l'esistenza di ricchi e poveri è un fatto quasi naturale, casuale, e non oggetto di critica economica o filosofica. Evidentemente, tale non è la posizione di Marx.

59 Nei *Grundrisse*, novembre 1857 (*MEGA* II, 1, p. 216); nello *Urtext*, 1859 (*Grundrisse*, Dietz Verlag 1974, t. II, p. 215); nei *Manuscritos 61-63*, agosto 1861 (*MEGA*, II, 3, 1, p. 148); nel testo perduto del K. I, del 1863; nella conferenza su *Guadagno, prezzo, profitto*, 1865, (*MEW* 16, pp. 129-132); e nel testo citato de *Il Capitale*, I, cap. 2 (1867), cap. 4 (1873).

60 Qui bisognerebbe fare una riflessione sul 'contrattualismo' (al quale si riferisce Ricoeur che, come Apel, accetta l'analisi di Rawls, o almeno non è abbastanza critico). Infatti, il secondo principio di Rawls, quello economico, ammette la 'disuguaglianza' come un fatto quasi naturale (J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, § 11. México 1985, p. 82). E poco oltre, per distinguere le disuguaglianze socio-economiche, dall'uguaglianza politico-liberale delle 'libertà fondamentali': "La distribuzione delle entrate e delle ricchezze, pur *non dovendo essere egualitaria*, tuttavia ha da essere vantaggiosa per tutti" (*ibid.*, p. 83). Perché si esige uguaglianza politica e non si ammette uguaglianza economica? È ciò che discute nella sua teoria del contratto, K. MARX, *Il Capitale*, 1873, I, cap. 4.

61 Allo stesso modo, nell'argomentazione la 'non-libertà' degli argomentanti implica l'irrazionalità della relazione; nel contratto economico, il fatto che uno dei contraenti sia oggetto di coazione violenta rende il contratto un atto ingiusto ed anche irrazionale: "Si dimentica che il presupposto (*Voraussetzung*, termine tanto apprezzato da Apel) del valore di scambio, quale base oggettiva del sistema produttivo nel suo complesso, già include in sé la coercizione (*Zwang*) dell'individuo, il cui prodotto diretto non è un prodotto-per, ma è tale attraverso il processo sociale (*Gesellschaftlichen*, non *Gemeinschaftlichen*) e deve assumere questa forma generale benché esterna; e l'individuo esiste solo in quanto produttore di valore di scambio, il che implica la negazione assoluta della sua esistenza naturale; l'individuo, pertanto, è completamente determinato dalla società. Si dimentica... Si misconosce... Non si vede." (K. MARX, *Grundrisse*, cit., p. 159).

62 Non diversamente dalla critica al 'provincialismo' di J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, p. 95 s, anche Apel pensa che Marx attribuisca importanza essenziale al rapporto persona-lavoro-natura: "La teoria dell'alienazione o cosificazione è riferita essenzialmente in Marx al concetto positivo fondamentale del lavoro vivo e non, in principio, alla relazione di reciprocità dell'interazione che nel mondo della vita risulta complementare al lavoro (K. O, APEL, *Die Diskursethik vor der Herausforderung...* cit., p. 39). Invece non è così, perché per Marx l'essenziale è la relazione pratica tra persona-persona.

63 Cfr. la riflessione filosofico-hegeliana su queste categorie, che abbiamo svolto in E. DUSSEL, *Ermeneutica e liberazione*, cit., § 5.

64 K. MARX, *Manuscritos del 61-63*, cit., II, 3, p. 148. Cfr. E. DUSSEL, *Hacia un Marx desconocido*, cit., p. 62 s.

65 Ora come categoria 'analitica' nell'economica, e non come metafora o allegoria socio-folkloristica.

66 Definizione di I. KANT, *Aufklaerung*, in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklaerung?*, A, 481.

67 K. MARX, *Manuscritos del 61-63*, cit., II, 3, p. 1818.

68 K. MARX, *Il Capitale* (1873), cit., II, 6, p. 6.

69 *Ibid.*, II, 5, p. 19.

70 *Ibid.*, II, 6, p. 4.

71 'Sostanza', nel senso della *Logica* di Hegel: cosa reale che produce un effetto.

72 Come nella *Logica* di Hegel 'mondo' significa la 'totalità dei fenomeni', così, per Marx, nell'economica è il 'mondo delle merci', essendo la mercanzia l'ente (*Dasein*) da cui si manifesta (*erscheint*) l'essenza del capitale: il valore.

73 I valori d'uso costituiscono il contenuto materiale della ricchezza, qualunque ne sia la forma sociale (livello B 1, B 2, ecc.). Nella forma di società che ci apprestiamo ad esaminare (livello B, 2), sono ad un tempo i portatori materiali del valore di scambio (K. MARX, *Il Capitale*, I, cap. 1, cit., II, 6, p. 700).

74 Ciò per quanto riguarda il primo momento della descrizione, *Il Capitale*, t. I. In seguito tratta le questioni del passaggio dal valore al prezzo, grazie alla competenza in astratto, cioè il passaggio dal valore al prezzo di produzione. Ne *Il Capitale*, t. II, Marx giunge solo al prezzo di produzione. Solo in un secondo trattato posteriore a quello sul capitale, su *La competenza*, avrebbe affrontato il tema della domanda/offerta finale, il prezzo ultimo, e quindi l'acquisto e il consumo della merce. Che non sia riuscito a svolgere tali tematiche non esclude una possibile ricostruzione. P. SRAFFA, *Production of Commodities by Mans of Commodities*, Cambridge 1960 evita questo passaggio dal valore al prezzo. Sulla polemica riguardante tale 'passaggio', cfr. J. STEEDMAN, *Marx after Sraffa*, London 1981. R. ROJAS, *Das unvollendete Projekt*, Hamburg 1989.

75 New York 1957, p. 1.

76 *Ibid.*, p. 28.

77 *Ibid.*, p. 29.

78 Da ciò dipende il '*final degree of Utility*' (*ibid.*, p. 52), punto di partenza del futuro marginalismo.

79 Il 'povero' è una persona portatore di 'bisogni', ma senza denaro (perché non ha salario, o perché gli sono state distrutte le condizioni oggettive per riprodurre la vita nella produzione tradizionale). Il 'povero', in altri termini, non è solvente: non è mercato; è un miserabile, dal quale si può prescindere nei calcoli cinici sulle tecniche di mercato. Nella macroeconomia, il Bangladesh o l'Africa Sudsahariana sono 'esclusi' dal mercato mondiale.

80 M. MARINI, *Dialéctica de la dependencia*, México 1973.

81 Devo a F. HINKELAMMERT, *Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung*, cit., la confutazione di un'economia politica critica, con esplicita conoscenza filosofica dei presupposti.

82 Cfr. i miei studi di filosofia politica, specialmente, *Filosofia ética latinoamericana*, Bogotá 1979, t. IV. Nella 'settimana latinoamericana' parigina del 1964, il dibattito tra me e Ricoeur fu rigorosamente 'politico'; cfr. "Esprit", luglio 1965.

83 In America Latina abbiamo altri motivi per i quali la 'filosofia politica egemonica' non tratta nemmeno l'economica. La difesa delle 'democrazie formali neo-liberali' (come quelle di Alfonsín, Sarney, ecc.) hanno bisogno di distinguere il problema politico (la democrazia) dalla economica (la miseria della maggioranza, in aumento).

84 Vale a dire, nella minoranza dell'umanità. Che direbbe Habermas nei paesi del capitalismo periferico, sfruttato, semicoloniale, dopo cinque secoli di dominazione a profitto del centro?

85 J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1971, cap. 6, pp. 228-229. Habermas è consapevole che questa riflessione vale, come diceva un antropologo ironicamente, "per la tribù europea", che con l'Europa e il Giappone costituiscono oggi il 15% dell'umanità.

86 P. RICOEUR, *Du text à l'action*, Paris 1986, p. 393 s.

87 *Ibid.*, p. 396.

88 *Ibid.*, p. 395.

89 Forse per la medesima ragione Ricoeur non comprende la mia obiezione. Io non dico che il 'testo' sia in realtà il 'prodotto' di un lavoro. Sarebbe un economicismo ermeneutico ingiustificabile, da parte mia. Indicavo, invece, nella mia critica che, come per il lavoro si giunge ad un prodotto, e un lavoratore può essere dominato da un altro (per esempio, un conquistatore), e la giustizia significa in tal caso il furto del lavoro del dominato; analogamente, il dominatore (ad esempio, il conquistatore dello Yucatan messicano), che ha scritto un 'testo' (ad esempio, il Nuovo Testamento cristiano), non adempie alle regole ermeneutiche della giustizia: 1) se impone ai Maya dello Yucatan un 'testo straniero' con la violenza; 2) se ignora il 'testo del dominato', ad esempio: il Popolo Vuh. In altri termini, e questa era la domanda senza risposta da parte di Ricoeur: è possibile applicare l'ermeneutica in casi storici come la conquista dell'America da parte degli spagnoli in Messico o dei francesi in Canada? Fino a che punto il dominato può leggere il 'testo' del dominatore o il dominatore il 'testo' del dominato? Quali sono le difficoltà ermeneutiche, le categorie da sviluppare per analizzare quei casi che ci interessano in America Latina? Si trattava, allora, di indicare

temi ermeneutici non ancora sviluppati nel 'centro', ma di grande importanza per la 'periferia'. Niente di più, e niente di meno. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums*, cap. 28 (alla fine) scrive: "Vino e pane prendono la materia dalla natura, la forma dai prodotti umani (...). Mangiare e bere sono il mistero della Cena (...). Mangiare e bere, essendo atti comuni e quotidiani, sono atti religiosi". Sembra che Ricoeur legga il 'testo', ma non ha 'Pane e Vino' per mangiare e bere. Ha 'senso', ma senza 'contenuto' carnale. L'ermeneutica senza l'economica è vuota; l'economica senza l'ermeneutica è cieca!

90 Perciò dialoga con Max Weber, Mead, Durkheim, Parson, ecc., Per dialogare con i fisiocrati, Smith, Ricardo, Malthus, Marx, Keynes o Hayeck, avrebbe dovuto estendere il concetto di razionalità incorporando la mediazione del prodotto *materiale tecnico* della relazione pratico-economica, che è molto diversa dal linguaggio nella relazione pratico-pragmatica.

91 J. HABERMAS, *Theorie der Kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, t. I.

92 Cfr. ad esempio, C. O'DONNELL, *El Estado autoritario - burocrático*, Buenos Aires 1982. P. GONZALEZ CASANOVA, *La democracia en México*, México 1965. N. LECHNER, *Estado y política en América Latina*, México 1981. AA. VV., *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, a cura di D. CAMACHO, San José 1982. T. MOULIAN, *Democracia y socialismo en Chile*, Santiago de Chile 1983.

93 Cfr. F. HINKELAMMERT, *Democracia y Totalitarismo*, San José 1987. AA. VV., *El control político del Cono Sur*, México 1978. G. O'DONELL, *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Buenos Aires 1986, t. I-IV. P. GONZALEZ CASANOVA, *El poder y el pueblo*, México 1985. P. HENGSTENBERG, *Profundización de la democracia*. Caracas 1989. D. LEBMANN, *Democracy and Development in Latin America*, Philadelphia 1990. R. MUNCK, *Latin America: the Transition to Democracy*, New York 1989. C. PEREYRA, *Sobre la democracia*, México 1990. AA. VV., *Quel avenir pour la démocratie en Amérique Latine?*, Paris 1989.

94 P. RICOEUR, *Ermeneutica e liberazione*, cit., p. 113.

95 Il 'falso sviluppo' consiste esattamente nel suggerire ad altri popoli o culture di seguire la via europea dello sviluppo. L'espressione 'scorciatoia della storia' è ambigua: significa seguire la stessa via graduale europea o l'impossibilità di una via rivoluzionaria rapida o una rapida via autonoma? È razionale il

voler guadagnar tempo, sulla base di un progetto realistico, per evadere dal 'circolo vizioso' che necessariamente culmina nel fallimento (alla stregua di un progetto neo-liberale di sviluppo, il cui frutto giammai può essere lo 'sviluppo', a causa della struttura internazionale di sfruttamento che impedisce un'accumulazione nazionale sufficiente per un 'decollo' reale).

96 È ciò che abbiamo chiamato, nel primo dialogo con Apel, 'La comunità di comunicazione storicamente-possibile' in K.O. APEL - E. DUSSEL, *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación* cit., p. 78 s. Si tratta di un 'progetto di liberazione' che implica di saper 'governare' la crisi permanente dei paesi periferici, ma non *a-priori* ritenendo cioè impossibile un cambiamento rivoluzionario (sebbene le circostanze attuali siano ben lungi dal permetterlo, ma solo la prudenza politica può valutarlo).