

*L'ETICA DELLA LIBERAZIONE DI FRONTE
ALL'ETICA DEL DISCORSO**

E. DUSSEL

Messico, febbraio 1994
Nell'anniversario dei 60 anni di
H. Peuckert
"Nella nostra vita ci sarà la voce
degli altri, di quelli che
non hanno nulla, dei condannati
al silenzio"

Tanto a Mosca¹ che a Sao Leopoldo (Porto Alegre, Brasile)² K. O. Apel si è occupato del tema 'L'etica del discorso di fronte alla sfida dell'etica della liberazione latinoamericana' - Seconda parte. L'intervento consta di una breve introduzione, col resoconto del dibattito e l'aggiunta di nuovi paragrafi. In primo luogo (1. in questo lavoro) si è soffermato sui punti di partenza: quello dell'Etica della Liberazione, come esperienza dell'interpellazione del povero, (Apel, 1994, § 2. 1.), e quella dell'Etica del Discorso, come fondazione ultima (2. 2). Successivamente, sulla difesa dell'etica del Discorso di fronte all'accusa di eurocentrismo (§ 2. 3.), dove Apel dimostra di essere a favore di una critica ideologica, ma non storicista (2. 4). In terzo luogo³, ha offerto una descrizione critica di alcune tesi

della Filosofia della Liberazione dall'ambigua 'combinazione' dello storicismo (hegeliano-marxista-heideggeriano) con l'etica incondizionata di Levinas (§ 2. 5.) e la metafisica transontologica nei confronti della Parte A dell'Etica del Discorso (§ 2. 6.). In quarto luogo, (4.) ha trattato il tema dello scettico e del cinico (2. 7 e 2. 8), per concludere con una proposta di convalida della risoluzione realistica del conflitto Nord-Sud (§ 2. 9).

Una risposta integrale ad un numero così vario di critiche, che si posizionano, comunque, a livelli molto diversi, meriterebbe un lavoro più ampio di questo⁴: considerando i limiti di spazio, mi occuperò soltanto di alcuni nuovi chiarimenti critici, come continuazione di quelli già avanzati altrove⁵.

1. QUALCHE ELEMENTO IN PIÙ SUL PUNTO DI PARTENZA

L'obiezione di Apel⁶ consiste nel fatto che anche se si riconosce che la povertà, la miseria delle grandi masse del mondo capitalistico periferico (il *factum*) dev'essere considerata una 'esperienza autentica' (*authentischen Erfahrung*)⁷, e, perciò, una 'evidenza di natura etica' (*Evidenz der ethischen Forderung*), poiché questa evidenza è sempre mediata da una 'interpretazione scientifico-empirico-sociale' (*empirische sozialwissenschaftliche Interpretation*), risulta ambigua, e con essa ogni pretesa di una 'prassi di liberazione' o della fondazione di una teoria ad essa associata. In codesta mediazione interpretativa, si corre sempre il rischio del 'dogmatismo'; ma, più fondamentalmente, "la 'filosofia della liberazione' non può desumere automaticamente da questa chiara evidenza del suo punto di partenza, allo stesso tempo empirico ed etico, un primato dell'evidenza concreta e della validità intersoggettiva per la sua elaborazione teorica e per la sua attuazione dal punto di vista pratico"⁸.

Dopo aver stabilito tutto questo, Apel mostra il vantaggio dell'Etica del Discorso, dato che parte da una fondazione trascendentale intersoggettivamente valida - problema trattato in Apel, 1994, 2. 2 - concludendo soltanto che la sua difficoltà consiste nel momento preliminare alla sua stessa fondazione trascendentale e, in maggior misura, nei problemi precedenti l'applicazione al momento storico-empirico della Parte B (Apel, 1990, 2).

In effetti, *prima* di poter intraprendere il processo riflessivo che, partendo dall'effettività, raggiunge il livello pragmatico-trascendentale della Parte A, e, naturalmente, *prima* di poter 'applicare' i principi etici al livello empirico-storico della Parte B della fondazione, il soggetto riflessivo deve *già presupporre sempre a-priori* con riferimento al processo di trascendentalizzazione, e, *a-posteriori*, con riferimento alla stessa *fatticità*, già-in-un-mondo⁹ in cui si argomenta (o si lavora, si ama, ecc.) - che l'Altro sia stato 'riconosciuto'¹⁰ come persona.

Se, cioè, qualcuno si trova davanti ad una pietra, ad una tavola, ad un cavallo, o davanti ad uno schiavo di Aristotele, non ha motivo di argomentare, né di produrre qualcosa in vista dello 'Altro', perché non 'c'è' alcun Altro; ci sono solo 'cose' (con cui non si argomenta: ossia, sono conosciute o utilizzate in vista del 'potere').

Per Aristotele, l'amicizia (*philia*) è "amore del simile per il simile"¹¹; il che presuppone una certa 'somiglianza' (omoioteta)¹², o 'uguaglianza' (*isoteti*)¹³. Pertanto, non si argomenta davanti allo schiavo, in quanto non ci si trova dinanzi ad una 'somiglianza': oggi diremmo, non ci sono schiavi nella comunità di comunicazione reale, in cui i partecipanti si riconoscono come *uguali*. Qualcuno potrebbe osservare che lo schiavo si trova ugualmente nella condizione di partecipante, in quanto oggetto di un possibile accordo che lo riguarda. Ma il problema consiste praticamente nel fatto che il 'ri-conoscere' qualcuno simme-

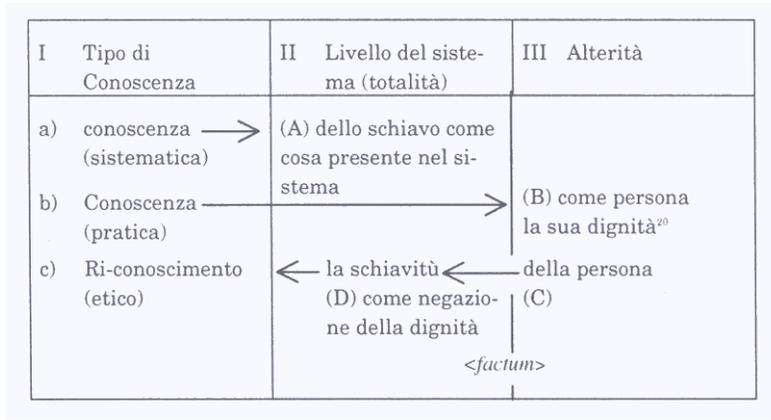
tricamente come persona, come uguale e *come Altro*, è già 'esperienza etica' (il *factum*) che lo rivela come *dominato o escluso* dal suo precedente riconoscimento *come persona*. La norma etica fondamentale, ossia che l'argomentare presuppone il partecipare ad una comunità di *persone* ritenute uguali, si sviluppa dall'*a-priori* del ri-conoscimento dell'Altro. La norma etica fondamentale si deduce dal ri-conoscimento dell'Altro come persona; tale riconoscimento è pre-scientifico e pre-riflessivo (anteriore alla fondazione ed alla stessa argomentazione per quanto possibile). È questo il problema che già abbiamo sollevato nell'intervento di San Leopoldo¹⁴.

Riportiamo una citazione: "La prossimità indica una ragione *anteriore* alla tematizzazione del significato del soggetto pensante, *anteriore* al riferimento ai termini del presente, *una ragione pre-originaria* non procedente da alcuna iniziativa del soggetto, una *ragione an-archica*"¹⁵.

Il momento illocutorio dello 'atto-di-parola', quando 'Io-ti dico che p', questo stabilire lo 'incontro' - il 'faccia-a-faccia' di Levinas¹⁶ - o la 'relazione pratica' con l'Altro come persona (nel: 'Io->ti...') come altro, è la condizione preliminare assoluta affinché tale 'atto' sia un atto 'comunicativo'.

In base a tutto ciò, e se partiamo da una posizione asimmetrica, il 'ri-conoscimento' dello schiavo¹⁷ *come persona*, suppone: a) un 'ri-conoscimento' dello schiavo *come funzione* o cosa (funzionale praticamente nel sistema A al II livello dello schema 1); b) un 'ri-conoscimento' dello schiavo *come persona* (atto secondo e già etico)¹⁸ (B al III livello); c) un 'ri-conoscimento' potenziale (atto riflesso in terzo termine)¹⁹, per il quale, come in uno scambio, si confronta la persona con questo essere umano ora *come schiavo* (all'interno di un sistema di dominio) situato e giudicato eticamente come *negato*: come schiavo *dominato, sfruttato*.

Schema 1. Processo di riconoscimento dell'Altro



La vera 'conoscenza' dello schiavo come funzione o cosa (A), della donna nel regime patriarcale come esclusa o 'inferiore', del 'negro' nella società di razza bianca, significa in certo modo, "offrire in sacrificio le persone, gli strumenti, per tenere in piedi la cosa"²¹. Ovvero, significa riconoscerla come 'parte funzionale' di un sistema (schiavistico) - come l'operaio salariato nel sistema capitalistico²². Il momento etico per eccellenza, *kath'exokhén*, consiste nel 'conoscere pratico', che penetra la vera funzionalità strumentale (il *Werkzeug* di Marx) e costituisce l'Altro come persona²³ (B), come Altro dal sistema (Luhmann) quale totalità (Levinas). Questa razionalità²⁴ etico-originaria è anteriore ad ogni argomentazione e, pertanto, anteriore al processo di trascendentalizzazione e di fondazione apelianna: è una "ragione anteriore all'inizio, anteriore al presente, dato che la mia responsabilità, peraltro, si impone prima di ogni decisione, prima di ogni risoluzione, prima di ogni argomento"²⁵.

Se si argomenta è perché "l'altro è persona" - e non viceversa. Cioè, il *factum* empirico, del quale ho parlato²⁶ e

che Apel accetta come "un'evidenza di esigenza etica", per essere *etico* esige una ri-flessione. Per l'Altro già conosciuto come persona (C), la schiavitù si rivela come malvagità (D), come negatività. Questo *factum* manifesta la 'funzione' nel 'sistema '(Totalità). La persona dell'Altro si presenta come 'parte negata' o come soggetto non-autonomo (dato che l'unica struttura autoreferente ed autopoietica è lo stesso sistema come totalità), come interpellante. Perciò, lo stesso soggetto della conoscenza (a) si colloca ora come corresponsabile²⁷ della negazione dell'Altro (solidarietà di fronte alla miseria, compassione)²⁸. Tutto ciò costituisce "l'atto del riconoscimento dell'Altro", che va oltre l'analisi di Honneth.

Solo in un secondo momento, quando si chiede criticamente in vista della validità intersoggettiva, (per la causa, la struttura, il sistema, ecc., che è alla base della negazione etica dell'Altro), e si cerca di pervenire ad una 'spiegazione', allora, solo allora, si ricorre alla mediazione interpretativa scientifica²⁹, che non è neutrale, né innocente. Qui, l'Etica della Liberazione possiede un criterio per la critica, per conseguire la validità intersoggettiva, per la scelta degli strumenti di interpretazione scientifica, ed anche per partecipare a questa o quella comunità di comunicazione (la dominante, la dominata o esclusa), di cui scarseggia la filosofia che assume il mondo dato realmente (il capitalismo di adesso, per esempio) quale unico punto di partenza (e questo è il caso dell'Etica del Discorso, sia nel processo di riflessione trascendentale, sia quando cerca di applicare la norma etica veramente formale o procedurale).

Il *factum* non consiste in un'evidenza di prima immediatezza di carattere empirico-positivo (si tratterebbe in tal caso di un positivismo etico negativo e dogmatico). Tale *factum* è, infatti, possibile costruirlo a partire da un mondo presupposto (in senso heideggeriano) e, inoltre, è

possibile elaborarlo eticamente, sviluppandolo come 'ri-conoscimento' dell'Altro, conferendo così già un senso ed un giudizio alla sua negazione (dominio o esclusione) quale malvagità (seguendo lo schema A, B, C, D, dello schema 1). Inoltre, da tale *factum* non si ottiene nemmeno "automaticamente (...) la validità intersoggettiva in vista della sua elaborazione teorica e per la sua realizzazione pratica". E ciò in quanto tale validità è frutto anche dell'uso della mediazione scientifica e di un processo comunitario argomentativo. Senza dubbio, questa validità intersoggettiva, per essere *critica*, deve essere mediata dall'uso delle scienze sociali (o altre) intese in senso critico, come ad esempio, dall'uso del 'concetto di dipendenza' nelle relazioni Nord-Sud all'interno del sistema mondiale³⁰, o dall'uso che ne fa Marx nella critica del Capitalismo.

L 'Etica della Liberazione può iniziare a partire dal riconoscimento dell'Altro o dall'imperativo o norma etica fondamentale - "Libera l'Altro negato nella sua dignità!"³¹, sia esso il povero, la donna, la classe operaia, la nazione periferica, la cultura popolare oppressa, la razza discriminata, le generazioni future. Il procedimento discorsivo riguardante la validità intersoggettiva del *factum*, per esempio, della miseria degli sfruttati, o esclusi (tenendo presente che esiste una 'comunità della comunicazione' *egemonica* o dominante, sicché la validità propriamente etica può aver inizio solo fra gli stessi dominati o esclusi)³².

Tornerò al § 4 sul problema della priorità o meno della fondazione, quando si tratterà la questione della lotta ('lotta per il ri-conoscimento' in senso radicale) di contro al cinico e alla confutazione dello scettico.

2. EUROCENTRISMO, STORICISMO E SFERA 'ECONOMICA'

Apel tocca ora il problema ideologico³³. Accetta il fatto che possa esistere ideologicamente un certo eurocentrismo, tanto nella filosofia europea e nord-americana, quanto in quella latinoamericana (a livelli diversi). Dal mio punto di vista, non sono tanto semplicista da pensare che lo 'eurocentrismo' della filosofia europeo-nord-americana, e l'inautenticità eurocentrica della filosofia latino-americana imitativa si riducano soltanto ad una relazione di causa ed effetto del capitalismo mondiale, il quale avrebbe una struttura che può anche caratterizzarsi semplicemente come un centro o una periferia. Il fenomeno dell'eurocentrismo è molto più grande; è particolarmente culturale, politico ed anche filosofico³⁴. Perciò, ancora una volta, non posso accettare che la mia posizione sia considerata una 'critica quasi-marxistica', per intenderci del tipo di marxismo *standard* che ho sempre rifiutato.

Io intendo per 'eurocentrismo' l'esigenza di voler identificare direttamente la 'particolarità' europea con la 'universalità'. Nessun filosofo, oggi, può smettere di essere eurocentrico se non prende coscienza critica e chiara del problema stesso dell'eurocentrismo. Avvertita la sua esistenza, solo allora può assumerne una coscienza critica riflessa, cosa che è certamente avvenuta per Apel.

Dal mio punto di vista, non posso accettare che l'eurocentrismo sia una costruzione 'sovra-strutturale' corrispondente automaticamente ad una struttura capitalistica, perché ho negato che lo schema 'struttura-sovra-struttura' abbia importanza centrale per Marx³⁵. Penso invece ad un eurocentrismo più raffinato che ho denominato il 'falso sviluppo' (*Entwicklungsideologische Felschluss*), ossia la pretesa che tutte le culture debbano seguire il cammino effettuato dall'Europa (dovrebbero, per esempio, passare dal pre-moderno al moderno, dal capita-

lismo classico al capitalismo avanzato)³⁶. Lo stesso può dirsi della pretesa che l'europeo oggi si trovi in una situazione 'post-convenzionale', secondo gli ultimi gradi dello sviluppo convenzionale di Kohlberg. Penso di poter affermare che nessuna eticità sarà post-convenzionale, mentre ogni morale universale (anche di Apel o di Habermas) si unisce di fatto sempre ad una morale convenzionale data (per esempio, quella europeo-nord-americana, conservatrice, liberale o socialdemocratica). È ingenuo pensare che oggi il critico europeo possa comportarsi nella sua vita quotidiana post-convenzionalmente, senza avvertire che le sue 'reazioni' concrete continuano ad essere quelle di un membro della cultura occidentale - questione sulla quale Charles Taylor ha pienamente ragione. Di fronte ad un buddista che nega l'io e la persona, pretendendo di superare l'individualità onde raggiungere la non-sofferenza, l'Etica del Discorso, col definire eurocentricamente le persone partecipanti di una comunità di comunicazione, manifesterebbe una visione semita-occidentale dell'essere umano (evidenziata nel concetto di *persona* che non esiste nel Buddismo, mentre da Boezio, a Tommaso, a Kant spadroneggia nel pensiero ebraico, cristiano o musulmano).

Nemmeno il vecchio Marx, almeno dopo il 1868, ha una visione hegeliano-razionalistica o storicistica, di un processo storico che compie tappe necessarie, che possono anticiparsi. Questione alla quale già mi sono riferito in altro luogo³⁷. E, d'altra parte, la critica di Popper al preteso storicismo di Marx ha perso ultimamente tutto il suo credito³⁸.

Se è vero che Marx critica le 'moralì' (ovvero le *Sittlichkeiten* hegeliane) come relative al loro tempo (per esempio, quella borghese), senza dubbio usa criteri che trascendono i sistemi economici storici. Perciò abbiamo scritto che *Il Capitale* è un'etica³⁹. Marx possiede un criterio universale per la sua etica: la dignità⁴⁰ del soggetto, la

persona, il lavoro vivo, attivo è sussunto (la *Subsumtion* è la categoria etica per eccellenza di Marx), è alienato o negato come soggetto, come persona autonoma. Il soggetto come lavoro attivo è il soggetto dell'argomentazione, da cui deve partire la pragmatica: ovvero da una posizione economica (dove desume i suoi criteri materiali ultimi). È evidente che la posizione economica suppone sempre la pragmatica, come mediazione consensuale intersoggettiva nella gestione di ciò che è economico⁴¹. L'elemento economico indica la corporalità dell'essere umano che vuole eticamente essere riprodotta come condizione assoluta di ogni altra attività posteriore. La persona è 'corporeità'⁴², posto che ciò di cui parliamo non è un soggetto che argomenta soltanto, ma un essere *vivente, corporale, umano*. A San Leopoldo, F. Hinkelammert ha affermato: "L'accesso alla realtà corporale, ovvero allo stato corporale nell'ambito delle relazioni sociali fra gli esseri umani - e l'accesso ai valori d'uso nel rapporto dell'essere umano con la natura - costituisce il *criterio* di validità etica delle norme nel caso concreto"⁴³.

È a livello della scienza (posizione) economica originaria, a livello della stessa esistenza corporale umana che ha bisogno di riprodursi, che ho collocato la scienza (posizione) economica, la quale non dev'essere confusa con la 'economia'. La partecipazione ad una 'comunità di produttori' o 'comunità di viventi' è condizione principale del soggetto argomentante *come vivente*⁴⁴. L'Etica della Liberazione, da parte sua, considera come criterio e punto di partenza, la corporeità sofferente del dominato o escluso: l'alterità dell'Altro negata nella sua dignità.

3. LA TRASCENDENTALITÀ TRANS-ONTOLOGICA

Nei paragrafi 2. 5 e 2. 6, Apel chiede chiarimenti alla filosofia della liberazione sui problemi fondamentali. Non

si spiega come possa assumersi una posizione 'ontologica' o storicistica che si ispira ad Hegel, Marx o Heidegger e un'altra come quella di una 'metafisica trans-ontologica' di un Levinas; non si capisce nemmeno come si possa ignorare il 'futurismo' di Marx; che cosa significa la differenza tra ciò che è 'greco' e ciò che è 'semita'; e soprattutto come si possa superare il "tutto di ogni possibile verità collegata ad un *logos*"⁴⁵. Tutto ciò sembra ad Apel rappresentare posizioni contraddittorie, o almeno ambigue o confuse. Mi piacciono le domande che mi fa, perché mi permettono di chiarire una difficoltà di Habermas ed Apel nel comprendere la posizione di Levinas e della filosofia della liberazione. Tutto il problema è quello della 'Alterità'⁴⁶.

Con riferimento al 'tutto' intorno al quale si è sviluppato il concetto della dialettica ontologica in Platone o in Hegel, Apel scrive: "Il tutto dell'essere e della sua verità comprensibile attraverso il *logos* (...) il tutto di ogni orizzonte di comprensione dell'essere pensabile da me, è in questo senso l'inseparabilità dialettica dell'essere (come identità) e del non-essere (come differenza)"⁴⁷.

In maniera, diretta lo esprime Parmenide prima di Platone "... *to gar auto noein estin te kai einai*"⁴⁸. "L'essere (come comprensione dell'essere)⁴⁹ può coincidere con il *logos* (Platone), con il *Verstehen* (Heidegger), che è 'il pensabile'. Già nella nostra opera, *Método para una filosofía de la liberación*⁵⁰ abbiamo dimostrato esattamente l'impossibilità, della coincidenza immediata o identità tra l'essere e la verità dell'essere con la *realità*⁵¹. A partire dal Sartre della *Critica della ragione dialettica*, dallo Zubiri di *Sobre la esencia* e fondamentalmente da Levinas, si approfondisce questa non-identità tra il 'mondo' (la 'comprensione dell'essere', l'essere, la verità) e la *realità*⁵² delle cose fisiche, e ancora di più con la *realità* di quella *res eventualis* che è la persona umana dell'Altro⁵³. Con Sartre,

abbiamo cominciato ad aprirci alla problematica di un'ontologia delle scienze sociali. Ma fu Levinas colui il quale imposto, per il nostro gruppo di filosofi latinoamericani alla fine degli anni sessanta, la problematica della *realtà* in senso trascendentale all'essere, su un piano etico, quello della ragion pratica, intesa come 'l'Altro' (*Autrui*). Se la vera realtà delle cose fisiche indica sempre una 'esteriorità inconoscibile', perfino per la scienza, ancora di più la mantiene la realtà dell'Altro: per definizione, nessuno (io o anche noi come comunità) può pretendere di capire l'Altro 'all'interno' della 'comprensione dell'essere', all'interno del suo mondo⁵⁴. Nel caso dell'Altro, l'ineffabilità dell'individuo si moltiplica per l'ineffabilità della libertà, ovvero per l'incondizionatezza dell'altro mondo inteso come storia diversa⁵⁵. Si tratta di un limite assoluto basato sul *logos*, sulla 'comprensione', sullo 'essere' (come orizzonte ontologico del mondo, del mio e del nostro mondo). L'Altro sta più in là (nel senso della trascendentalità) dell'essere - è la tesi di Levinas e della filosofia della liberazione. In questo senso, più in là dell'ontologia, in senso trans-ontologico, si trova l'etica - o la 'meta-fisica'⁵⁶, per Levinas - quale esperienza razionale dell'Altro come altro, come suo ri-conoscimento. Posso così osservare l'orizzonte del mio mondo col comprendere frammentariamente aspetti pragmatici dell'Altro; l'Altro può rivelarsi e rendersi socievole sicché, attraverso un mutuo apprendistato, possiamo creare un *ambito comune intelligibile*. Però, l'Altro, come soggetto, come centro del 'suo' mondo, come storia propria, non potrà mai essere compreso completamente attraverso il *logos*. Si tratta della tradizionale questione dell'ineffabilità dell'individuo, dell'incommensurabilità o dell'incomunicabilità? Si tratta di qualcosa di diverso: della libertà dell'Altro come Alterità mai strumentalizzabile, mai del tutto comprensibile, mai del tutto comunicabile attraverso il *logos*. Si tratta

dell'affermazione del limite assoluto della ragione: della ragione dell'Altro che, naturalmente, comprende il suo mondo e che esercita razionalmente al suo interno la propria razionalità. Pertanto, neghiamo all'ontologia la pretesa di essere l'ultimo momento possibile; e altresì neghiamo che l'osservatore possa proporre il 'mio (nostro) mondo' e 'il 'tuo (vostro) mondo' come appare ai suoi occhi e da una posizione di 'terzo' li costituisca inevitabilmente entrambi dal suo punto di vista. In tal modo, l'ontologia continua a regnare come vuole Apel. È necessario, invece, scoprire ciò che abbiamo chiamato la 'ragione etica originaria' che è il modo *razionale* di mettersi in relazione con l'Alterità, con la ragione Dis-tinta⁵⁷ dell'Altro, e non semplicemente come una Differenza-nell'identità. Dal 'mio' e nel 'mio (nostro) mondo' si rivela 'l'Altro' come trascendente; nel mondo appare un fenomeno che indica l'ulteriorità del mondo: 'l'Altro'. L'esperienza pratico-etica del faccia-a-faccia, il rispetto della libertà dell'Altro ri-conosciuto come persona autonoma, non è il risultato di una comprensione dell'essere, ma un 'lasciar-essere -l'Altro' restando in posizione di attesa davanti alla sua 'rivelazione'⁵⁸. Con tutto ciò non neghiamo la possibilità del dialogo, della comunicazione razionale simmetrica, pur confermandone l'impossibilità di superare l'esteriorità e le asimmetrie diacroniche reali. Non si può pretendere di 'comprendere' o 'sottomettere' completamente l'Altro all'orizzonte del mio (nostro) mondo. Il rispetto, il riconoscimento della sua alterità ed esteriorità, costituisce il '*Pour Autrui*' della soggettività umana etica. Su questo tema ho scritto tantissimo e non intendo ripetermi⁵⁹.

A questo tema si è avvicinato, come abbiamo visto, pur senza risolverlo Horkheimer quando, scrivendo sul 'sentimento di ribellione, di compassione, d'amore, di solidarietà', disse: "La vita della maggior parte dell'umanità è tanto miserabile, le necessità e le umiliazioni tanto fre-

quenti, le aspettative senza esito si mantengono in una relazione tanto inversamente proporzionale che si spera che quest'ordine terreno non sia l'unico⁶⁰. L'idealismo non assume questa speranza per quello che è mentre cerca di razionalizzarla con la conseguenza di convertirsi esso stesso in un modo di mascherare la propria incapacità di intendere questo sentimento⁶¹.

La nostra è la proposta di un'etica della liberazione; con la differenza, però, da Horkheimer che essa si riconduce ad un soggetto storico a cui riferirsi (il blocco sociale degli oppressi o esclusi del capitalismo periferico, la grande maggioranza del così detto 'Terzo Mondo'), nonché al poter 'razionalizzare' questa speranza, a partire da una 'ragione etica originaria'; e da un 'progetto di liberazione'. Ci si rifà, cioè in altri termini, ad un progetto filosofico, a cui lo stesso Horkheimer non poté accedere. L'etica del discorso riporta questa problematica alla mera ragione discorsiva comunitaria *simmetrica-sincronica*, senza fare dell'orizzonte dell'alterità una dialettica negativa. La comunicazione simmetrico-sincronica è *orizzontale*, tautologica - è la posizione di Aristotele, per esempio, che chiamo 'greca', nonché quella dell'Etica del Discorso -; la comunicazione o la giustizia come termine di un processo che parte dall'asimmetria-diacronia, si stabilisce, invece, come una relazione verticale - è la posizione bantù-egizia, mesopotamica, semita⁶² -: dal basso in alto. Ciò come parte di una storia concreta, di quelle 'eticità', che condizionano anche la morale universale, che continua ad essere retta, in certo modo e inevitabilmente, da un'eticità 'convenzionale'.

4. FONDAZIONE DELLA VALIDITÀ ETICA DELLA PRASSI DI LIBERAZIONE COME LOTTA PER IL RI-CONOSCIMENTO E FONDAZIONE ANTI-SCETTICA

Accetto il fatto che se "lo scettico non può essere contraddetto, l'argomentazione valida risulta impossibile"⁶³, e con ciò la stessa Etica della Liberazione. Vi sono, peraltro, due livelli di validità: a) quello della comunità dei filosofi o degli scienziati (in cui si trova lo scettico), e b) quello della comunità quotidiana storico-politica in cui si esercita il potere, l'ingiustizia e, come loro effetto, si produce la fame, la morte, l'umiliazione dei dominati e miserabili esclusi. La possibilità o l'impossibilità dell'etica della liberazione o dell'etica del discorso si esprime: in (a), la possibilità o l'impossibilità della vita dell'oppresso, del povero si esprime in (b). La prima è *secondaria* quanto a importanza, e *priorità*, poiché la convalida etica della prassi di liberazione del dominato o escluso è ciò che importa razionalmente, eticamente e realmente. Qual è il problema principale, centrale ed essenziale dell'etica filosofica? La sua autofondazione come etica o la definizione della validità etica della prassi vigente (che non può essere se non di coloro i quali la esercitano egemonicamente), oppure la fondazione della validità etica della prassi di liberazione dei dominati o esclusi. Non si deve mettere il carro davanti ai buoi! L'autofondazione dell'etica si deve porre come *secondo momento* che assicura razionalmente il *primo momento* della fondazione della razionalità etica dell'atto pratico per eccellenza, dato che la prassi di dominazione non ha validità etica, ma solo effettiva, empirica, quella della stessa prassi di liberazione dei dominati o esclusi, che sono stati sempre la grande maggioranza dell'umanità. È questa, infatti, la finalità essenziale di ogni etica *in quanto etica* e non in quanto fondazione

dell'ordine imperante, che come tale è etica di dominio: e cioè non-etica.

Se la cosa più importante (*ordo realitatis*) è la fondazione della validità della stessa prassi dell'oppresso o dell'escluso (mentre il confronto con il cinico, ovvero con la ragione cinica⁶⁴ che si fonda sul potere di dominio del sistema e dirige l'esercizio della ragione strategica, si realizza attraverso la prassi degli oppressi giustificata nella sua validità etica), detto discorso risulta anteriore rispetto alla fondazione che si svolge davanti allo scettico (la quale mette in questione la razionalità, *ordo cognoscendi*, alla luce di un'istituzionalità che non può lasciare da parte il potere del cinico). Per un'etica del discorso, che desume trascendentalmente da una forte norma di base la sua applicazione (e perciò la fondazione di una validità dalla prassi anche di liberazione), è evidente che è preliminare la fondazione trascendentale. Ma non è così, per un'etica della liberazione, che parta da un mondo, da un sistema, da una Totalità, in cui si scoprono eticamente e si analizzano critico-scientificamente (come nella critica dell'economia politica di Marx o della pedagogia di dominazione di P. Freire) i criteri, le categorie e i principi dell'etica, quali si determinano dall'Alterità (come imposizione intra-sistemica o esclusione extra-sistemica): ovvero a partire dal ri-conoscimento della *dignità* dell'Altro che viene *praticamente negata*. È così possibile una fondazione etica della validità della prassi di liberazione senza il bisogno di confrontarsi *a-priori* con lo scettico. Non nego la fondazione trascendentale, bensì la sua priorità. D'altronde, una risposta sistematica alle obiezioni di Apel cercherò di darla nella mia *Etica della Liberazione* in elaborazione.

Per terminare, vorrei far riferimento ad un fatto, di cui, anche se si sta sviluppando adesso, nel febbraio 1994, nessuno può prevedere le conseguenze. A due mesi

dall'inizio della ribellione indigena dei Maya nel Chapas, possiamo riflettere sulla sua *validità etica*. Dopo tanti secoli di sofferenze - i 500 anni di cui ho parlato in altri lavori⁶⁵ - un gruppo di indigeni si leva in armi, usa la violenza razionale ed etica, simile a quella che esercitò Giovanna d'Arco nella Francia medievale, Washington di fronte al colonialismo inglese nel secolo XVIII, la resistenza francese di fronte all'occupazione nazista, ovvero nei confronti della violenza irrazionale coattiva di un sistema ingiusto. Leggiamo nel loro proclama, all'inizio del dialogo con il governo (Giornate per la pace e la riconciliazione), cioè al momento dei 'negoziati' (cioè al momento della comunicazione reale con una certa simmetria): "La parola di verità⁶⁶ che viene dal più profondo della nostra storia, storia del nostro dolore, dei morti che vivono con noi, lotterà con dignità attraverso le labbra dei nostri capi (...). Nella nostra voce⁶⁷ ci sarà la voce di tutti, di coloro che non hanno nulla, dei condannati al silenzio e all'ignoranza, degli espulsi dalla loro terra e dalla loro storia, da chi detiene il potere, di tutti gli uomini e le donne perbene che si trascinano in questi mondi di dolore e di rabbia, dei bambini e degli anziani morti di solitudine e di abbandono, delle donne umiliate. Attraverso la nostra voce parleranno i morti, i nostri morti, tanto soli e dimenticati, morti eppure tanto vivi nella nostra voce e nel nostro cammino. Non andremo a chiedere perdono, né a supplicare, non andremo a chiedere l'elemosina o a raccogliere le briciole che cadono dalle tavole piene di chi ha potere. *Vorremmo ciò che è diritto e ragione (!) delle genti tutte: libertà, giustizia, democrazia*"⁶⁸.

Che validità etica ha la ribellione indigena (un esempio ulteriore di prassi di liberazione)? Rispondere filosoficamente, costruendo intersoggettivamente (di fronte alla comunità socio-politica e a quella filosofica egemonica nord-europea e periferica latinoamericana, africana o

asiatica) è esatamente il senso che l'Etica della Liberazione ha scoperto alla fine degli anni sessanta in situazioni di spaventosa dittatura militare (come quella argentina e, più tardi, in Cile, Brasile, ecc.) in cui si vedevano colleghi torturati, alunni di filosofia assassinati, e lo stesso filosofo oggetto di attentati da parte di terroristi di destra - come la bomba che misero a casa mia il 2 ottobre del 1973. Che cosa viene prima, *ordo realitatis*, la fondazione della stessa etica o la fondazione della validità etica universale della prassi dei ribelli Maya?

Non si tratta soltanto di un *ricordo delle vittime* (ragione anamnetica, nondimeno necessaria) e nemmeno di mettersi al posto delle vittime. È questione di giustificare, costruire, argomentare la validità etica universale della prassi, della lotta che gli oppressi attuano contro l'ordine internazionale (nazionale, sessuale, pedagogico, istituzionale, politico, economico,) ingiusto: si tratta dell'esercizio corresponsabile e solidale di una *ragione liberatrice* (che mette in secondo piano quella discorsiva, l'emancipatrice, l'anamnetica, ecc.) della stragrande maggioranza dell'umanità alla fine del secolo XX.

NOTE

*Tale testo era già stato tradotto in italiano, in "Segni e Comprensione", VIII (1994), pp. 21-38. La presente traduzione è stata integralmente rifatta.

¹Nel XIX Congresso mondiale di Filosofia, agosto 1993.

²Nel IV Seminario internazionale sul Dialogo tra l'Etica del Discorso e la Filosofia della Liberazione latinoamericana, che si è tenuto dal 27 settembre al 1 ottobre 1993. Cfr. AA. VV., *Etica do discurso e Filosofia da Libertação*, Sao Leopoldo 1994.

³K. O. APEL, *A etica do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana*, in AA. VV., *Etica do discurso e Filosofia da libertação*, cit., pp. 19-39.

⁴Devo confessare che ho iniziato un lavoro di grande importanza che consisterà in una nuova versione dell'etica che scrissi tra il 1970-'75, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973, t. I-II, México, t. III, Bogotá 1979-80, t. IV-V, e che chiamerò *Etica della liberazione*, in cui tratterò sistematicamente i problemi sollevati da Apel - ed anche molti altri.

⁵Si deve considerare il fatto che le mie lezioni di Francoforte (cfr. E. DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro*, Madrid 1993) contengono molte risposte a domande critiche formulate da Apel nel seminario svoltosi in Messico nel 1991; cfr. AA. VV., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, a cura di R. Fornet-Betancourt, Aachen 1992. Per ulteriori contributi sul dibattito, cfr. E. DUSSEL, *Apel, Ricoeur y la filosofía de la liberación*, Barcelona 1994.

⁶Che ripete in parte ciò che è stato già indicato in K. O. APEL, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung*, in AA. VV., *Diskursethik oder Befreiungsethik?* cit., p. 18 s.

⁷Cfr. K. O. APEL, *A etica do Discurso em face do desafio da Filosofia da libertação latinoamericana*, cit., § 2. 1, pp. 21-23.

⁸*Ibidem.*

⁹Lo chiamiamo 'mondo della vita quotidiana' (*Lebenswelt*) col vecchio Husserl, semplicemente 'mondo' con Heidegger, o 'totali-

tà' con Levinas: si tratta dell'empirico quotidiano che precede la riflessione o l'espressione di un 'atto di parola'.

¹⁰Cfr. A. HONNET, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt 1992, che pone il problema del 'riconoscimento' soltanto in riferimento al 'noi' o alla comunità di comunicazione, ma non quello del 'riconoscimento' dell'Altro, dell'Alterità, dell'escluso nell'esteriorità o del dominato nel sistema di oppressione. Risulta restrittivo, addirittura, il ri-conoscimento propriamente etico dell'Altro come Altro.

¹¹Cfr. ARISTOTELE, *Ética a Nicomaco*, VII, I, 1155 b 8.

¹²*Ibid.*, 1155 a 34.

¹³*Ibid.*, VIII, 6, 1158, b 1.

¹⁴Cfr. E. DUSSEL, *Ética de la liberación*, in AA. VV., *Ética do discurso e filosofia da libertação*, cit., pp. 145-170, in part., § 2. 3.

¹⁵Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974. Ed inoltre, H. SCHELKSHORN, *Ethik der Befreiung*, Freiburg 1992.

¹⁶Abbiamo trattato questo tema in E. DUSSEL, *La razón del otro*, in "Anthropos", (1991), pp. 5-41, § 1. 1. Cfr. M. THEUNISSEN, *Die Andere*, Berlin 1965. È strano che il giovane filosofo scrivesse nel 1965. Nel pensiero spagnolo, cfr. l'opera classica di P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1961, 2 vol.

¹⁷Per Aristotele non vi può essere 'amicizia' con 'l'inferiore', con l'Altro come Altro: "Per quanto riguarda lo schiavo (*doulos*), non è possibile stabilire un'amicizia con lui" (*Ivi*, VIII, 11, 1161 b 4), perché uno si degrada (potrebbe esserci 'compassione', 'solidarietà', o 'misericordia').

¹⁸Aristotele tocca il problema affermando che lo schiavo, "come uomo (*Anthropos*)" (*ibidem*) può essere oggetto di amicizia, "perché una certa giustizia sembra esistere con riferimento a tutto ciò che è umano in tutte le relazioni in cui ciò possa rientrare per legge o per contratto" (*ibidem*).

¹⁹Il 'ri' del 'ri-conoscimento' indica il volgersi su se stesso, il riflettersi di C su D.

²⁰Cfr. i tre livelli studiati da A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, cit., p. 211: emotivo (amore), cognitivo (diritti), riconoscimento (dignità).

²¹K. MARX, *Bemerkungen über neuste preussische Zensurinstruktion*, in *WEB*, 1842, t. I, pp. 3-27. Cfr. E. DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella 1993.

²²'Sistema' qui anche nel senso di N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Frankfurt 1984, p. 31: "La nostra tesi sull'esistenza dei sistemi può delimitarsi ora con più precisione: esistono sistemi autoreferenziali". L'individuo in un simile sistema esiste come 'funzione'.

²³A San Leopoldo, H. J. Sandkuhler mi chiese spiegazioni su questa costituzione dell'altro come persona. Risponderò, in parte, nel cap. 42 della *Etica della liberazione*, in elaborazione.

²⁴Sarà oggetto del cap. 5. 7 della menzionata *Etica della liberazione*, quando saranno studiati i 'tipi di nazionalità'.

²⁵E. LEVINAS, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, cit., p.212.

²⁶Cfr. E. DUSSEL, *Respuesta inicial a Apel y Rocoour*, in *Apel, Ricoeur y la filosofía de la liberación*, cit., § 1. ID., *Etica de la liberación*, in AA. W., *Etica do Discurso e Filosofia da Libertação*, cit., p. 156 s.

²⁷Questa è la re-sponsabilità (dal latino, *spondere*, 'prenderci a carico l'Altro', indifeso) *a-priori*, anteriore alla responsabilità di H. Jonas e di Apel.

²⁸Reyes Mate colloca il problema correttamente, citando da Horkheimer: "Quest'amore non può intendersi senza l'orientamento verso una vita futura felice dell'uomo, orientamento che non arriva per rivelazione, ma nasce dalla miseria del presente" (MAX HORKHEIMER, *Materialismus und Moral*, cit. da R. MATE, *La razón de los vencidos*, Barcelona 1991, p. 143). Senza dubbio, per Horkheimer la compassione è un 'sentimento morale'; io penso, invece, che sia un momento principale della 'ragione etica originaria'; e la differenza è essenziale, dato che non affermiamo un ambiguo 'sentimentalismo' compassionevole.

²⁹Giustamente, nel seminario di San Leopoldo, C. Turcke esige la mediazione scientifica per l'etica della liberazione, per non cadere in un movimento vuoto di categorie 'metafisiche'. Le mediazioni scientifiche sono state utilizzate dalla Filosofia della Liberazione, però con la consapevolezza che la scienza empirica critica si cerca, si sceglie, e se non esiste (come nel caso di un'Economia politica al tempo di Marx), la si crea. Esiste un'anteriorità etica, che determina l'uso della mediazione scientifica.

³⁰Cfr. l'intervento di F. Hikelammaert in AA. VV., *Etica do discurso e Filosofia da Libertação*, cit.

³¹Il tema dei criteri, categorie e principi etici costituirà il cap. 5, 1-13 della mia *Etica della liberazione*, in elaborazione, in cui

descriverei e porterei le ragioni per un'architettura diversa da quella dell'Etica del Discorso.

³²È questo il tema della 'autocoscienza' della comunità dei dominati (ad esempio, la classe operaia) o esclusi (ad esempio, le etnie indigene dell'America Latina), trattato in E. DUSSEL, *Ética de la liberación*, cit., § 2. 1 - 2. 3: dall'affermazione analettica dell'alterità (dell'Altro come dominato o escluso) nell'asimmetria iniziale (e l'etica della liberazione è un'etica che parte dalla situazione normale dell'asimmetria, perciò è universale, a differenza dell'etica del discorso, che può partire solo dalla simmetria essendo un'etica particolare dello 'Stato di diritto' che si compie nella minoranza dominante dell'umanità) per la sua 'presa di coscienza' (propriamente, 'ri-conoscimento' comunitario) in cui la mediazione scientifica è essenziale, fino all'appello alla solidarietà per effettuare un processo reale o politico di liberazione (o di piena partecipazione ad una comunità di comunicazione futura in simmetria: § 2. 4). Ciò meriterebbe una riformulazione del rapporto Teoria-Prassi.

³³Cfr. K. O. APEL, *A Etica do Discurso em face do desafio da Filosofia da Libertação latinoamericana*, cit., § 2.3 e 2.4.

³⁴Cfr. S. AMIN, *Eurocentrism*, New York 1989. Ho già scritto il cap. 2 dell'*Etica della liberazione*, in elaborazione, dove spiego il tema nell'ambito di una visione distinta della storia mondiale (cap. 1) e, pertanto, della Modernità.

³⁵Cfr. E. DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, cit., p. 302 s. Ripetutamente ho dimostrato che Marx non dedica nella sua opera matura (dal 1857 alla morte) nemmeno una pagina completa per parlare del tema. Solo poche righe in un Prologo (*Zur Kritik*, del 1859, in K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in *MEW*, t. 13, p. 10) e in riferimento ad Engels. Marx pensava circolarmente la riproduzione come determinazione determinante determinata; la produzione determina il consumo; il consumo determina la produzione, ecc. (cfr., E. DUSSEL, *La producción teórica de Marx*, México 1985, p. 47).

³⁶La 'periferia' del capitalismo, come l'America Latina, è moderna dalla fine del sec. XV (è la 'periferia' della 'Modernità'. Il capitalismo periferico non può essere 'avanzato' o centrale, perché non vi sarebbe capitalismo, che ha sempre bisogno strutturalmente di una 'periferia').

³⁷Cfr. E. DUSSEL, *Respuesta inicial a Apel y Ricoeur*, cit., nota 52. Nella lettera a Mikhailovski del 1877 scrive Marx: "Per

lui, scrive Marx riferendosi all'intellettuale russo, io proporrei (...) una teoria storico-filosofica del Progresso Universale, deterministicamente imposta a tutti i popoli senza considerare le circostanze storiche (...); questo mi fa ad un tempo onore e disonore" (T. SHAMIN, *Late Marx and the Russia Road*, New York 1983, p. 59). Marx rifiuta esplicitamente una 'teoria storico-filosofica da imporre deterministicamente a tutti i popoli'. Chi affermerebbe oggi! che Marx abbia analogamente negato di aver proposto un 'sistema socialista'? "Secondo il signor Wagner, la teoria del valore di Marx è *la pietra angolare del suo sistema socialista*. Siccome io (Marx) non ho mai costruito un sistema socialista, si tratta di fantasie dei Wagner, Schaffie ecc. " (*Randglossen zu A. Wagner*, in *MEW*, t. 19, p. 357). Marx è più preciso e meno pretenzioso dello stesso Popper; è più umile di molti suoi critici e, soprattutto, lesse pazientemente coloro che criticava, come Ricardo, Malthus, Smith.

³⁸Cfr. F. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*, San José 1984, cap. 5. Dimostrare 'l'impossibilità di una pianificazione perfetta' - il che è corretto, perché nessuno è dotato di un'intelligenza infinita con una velocità infinita - non è la stessa cosa che cercare di dimostrare 'l'impossibilità di una pianificazione possibile'. Popper confonde entrambi i momenti. (Cfr. K. POPPER, *La miseria dello storicismo*, § 24). Lo stesso può dirsi sul 'frintendimento' del concetto di 'legge motrice' in Marx che non ha nulla di empiricamente predittivo, ma riguarda la logica delle 'determinazioni essenziali': se aumenta il capitale deve scendere il margine di profitto - il che sancisce l'impossibilità di misure 'compensative' che permettano di mantenere o anche aumentare tale margine di profitto. La 'legge' dà luogo, così, ad una 'tendenza' -. Ma ciò non ha nulla a che vedere con le 'previsioni' popperiane.

³⁹Cfr. E. DUSSEL, *La Introducción de la Transformación de la filosofía de Apel y la Filosofía de la Liberación*, in AA. VV., *Ethik und Befreiung*, cit., cap. 10.4.

⁴⁰Parla del 'sentimento della propria dignità'. Cfr. K. MARX, *Das Kapital*, 1873, in *MEGA*, Berlin 1987, t. 6, p. 209, 25. Più profondamente scrive: "Il lavoro (vivo) è la sostanza e la misura immanente dei valori, però esso stesso non ha alcun valore" (*ibid.*, p. 500, 1-3). "Il valore del lavoro non è altro che un'espressione irrazionale per designare il valore della forza lavoro" (*ibid.*,

p. 502, 1-2). Il lavoro vivo, il soggetto stesso non ha valore, bensì ha dignità.

⁴¹Cfr. P. ULRICH, *Transformation der Oekonomischen Vernunft*, Bern 1992, che si colloca sul piano della ragione teorico-economica, e non della ragione propriamente economico-pratica concreta. Perciò parla di una ragione o comunità economico-pragmatica (di una 'comunità di vita', o 'comunità di produttori', come si esprime Marx, anteriore alla 'comunità di comunicazione'). "Prima si vive, poi si argomenta!".

⁴²Questa costituisce anche un criterio per Marx: "soltanto un'oggettività che coincide con la sua immediata corporeità" (K. MARX, *Grundrisse der Kritische der Politischen Oekonomie*, 1857, Berlin 1974, p. 235).

⁴³Cfr. F. HINKELAMMERT, *Ettica de Discurso e ética de responsabilidad: una tomada de posição critica*, in AA. VV., *Etica do Discurso e Filosofia da Libertação*, cit., § III.

⁴⁴Abbiamo affrontato ripetutamente tale tema.

⁴⁵Cfr. K. O. APEL, *A Etica do Discurso em face do Desafio da Filosofia da Libertação latinoamericana*, cit., § 2. 6, p. 31.

⁴⁶Ho analizzato alcuni aspetti del problema in lavori anteriori. Oggi desidero distinguere nella 'alterità' dell'Altro due dimensioni: come dominato nel sistema o totalità (per *Subsumtion*), o come escluso; denomineremo ora, quest'ultimo caso 'esteriorità', al fine di evitare fraintendimenti.

⁴⁷*Ibidem*.

⁴⁸"Dato che sono la stessa cosa il pensare e l'essere" (PARMENIDE, Frag. 3; Diels, 1964, 1, p. 231).

⁴⁹Cfr. E. DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, México 1977, § 2. 2- 2. 8

⁵⁰Cfr. E. DUSSEL, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Salamanca 1974.

⁵¹Nella nostra opera, *Filosofía de la liberación*, distinguiamo tra 'monda' (*Welt*) nel senso heideggeriano (e ad esso corrisponde l'essere, l'ontologia e la verità dell'essere) e 'cosmo' (*kosmos*): 'la totalità delle cose reali, siano o meno conosciute dall'essere umano'. 'Cosmo' indica la *omnitudo realitatis*; 'mondo', la totalità esistenziale nell'orizzonte della 'comprensione dell'essere'. Il noumeno di Kant è la cosa in quanto conoscibile (pensabile), ma di fatto mai conosciuta se non come 'oggetto' dell'intelletto'. Per X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid 1963, la cosa non è il conoscibile (indipendentemente dal fatto di essere o meno conosciuta)

ma consiste autonomamente nell'essere reale, cioè da sè. La rosa fiorisce, indipendentemente dall'essere conosciuta, da sè. È la sua realtà 'dove' (in spagnolo 'da se') fiorisce. L'essere è l'orizzonte di conoscibilità, (come dice Apel: "il tutto di ogni orizzonte di comprensione dell'essere pensabile da me", mentre la realtà è un ordine consistente da sè senza relazione costitutiva con la conoscenza. Da parte sua, il reale, la realtà può essere conosciuta frammentariamente, giammai totalmente: l'identità tra realtà-conoscere (realtà e essere-verità) è empiricamente *impossibile*, neppure a *long rum*, come ritengono Peirce o Apel (cfr. la critica di F. HINKELAMMERT, *Etica de Discurso e etica de responsabilidad: una tomada de posicao critica*, cit.). Più in là di Zubiri, Hinkelammert mostra l'impossibilità fattuale di tale identità (tra realtà ed essere-verità), perché nel conoscere la realtà bisogna utilizzare una tecnologia di osservazione (fattibilità) che rende impossibile il superamento della distanza: la realtà è deformata dallo strumento. Secondo il 'principio di impossibilità', è impossibile che l'empirico sia identico alla realtà. C'è piena coincidenza tra Zubiri e Levinas.

⁵²Desidero distinguere, rispetto ad Hegel, il termine 'realtà' (*Realtaet*) da 'essere' (*sein*), 'esistenza' (*existenz*) e realtà effettiva (*Wirklichkeit*). La 'realtà' di cui parlo si trova al di là, è trascendentale all'essere', all'esistenza ed alla realtà effettiva hegeliane. Ne abbiamo parlato in diversi luoghi dei nostri scritti. Marx è consapevole di tali distinzioni: il plusvalore è un prodotto (essere), in una mercanzia (esistenza), ma non giunge ad essere effettivamente reale (*wirklich*) - nel caso della merce invenduta - degradandosi così in nessun plusvalore (annichilimento). D'altra parte, il lavoro 'vivo' è la 'realtà reale' al di là del capitale (trascendentalità della realtà del soggetto del lavoro rispetto all'essere del sistema, della totalità, del capitale). Cfr. E. DUSSEL, *El ultimo Marx y la liberación latinoamericana*, México 1990, cap. 9-10.

⁵³E' questo il tema sviluppato, anche se in modo astratto, da I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991. Ricordo che nel 1972, quando Ellacuría era in prima fila in una mia conferenza all'Università di San Salvador (UCA) mi rivelò che era la prima volta che sentiva parlare di filosofia della liberazione, movimento al quale darà in seguito grande importanza. Tuttavia quel libro dev'essere analizzato alla luce delle scienze sociali critiche per non essere considerato, come purtroppo acca-

de di frequente, come un'incursione nella metafisica senza mediazioni analitiche.

⁵⁴In maniera suggestiva spiega M. OLIVETTI, *Analogia del Soggetto*, Roma 1992, p. 132: "Fra queste simmetrie e diacronie (in termini temporali: la presenza di me sull'altro, la precedenza dell'altro su me) si dispiega e si piega la scena dell'essere, in una com-presenza delle due coscienze che in realtà non è mai sincronizzata o sintetizzata, se non nella rappresentazione di un terzo osservatore, la cui capacità unificante, tuttavia, è condizionata essa stessa dalla simmetria-diacronia dell'uno e dell'altro nel senso della reciprocità delle coscienze e dell'uno e dell'altro nella coscienza come uno e come altro".

⁵⁵Questo tema è svolto in profondità, nell'opera su Schleiermacker, da G. VATTIMO, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Torino 1986, p. 95 s. La via era stata aperta da Schelling nella conferenza berlinesi del 1841 sulla *Filosofia della rivelazione*, come ho mostrato in E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, cit., p. 115 s.

⁵⁶Tale meta-fisica è, ovviamente, postmetafisica, se per metafisica si intende la posizione ingenua di un realismo non critico.

⁵⁷Nella versione tedesca della mia opera sulla *Filosofia della liberazione* 'dis-tinto' è stato tradotto con '*Divergenz*', mentre dev'essere tradotto con '*Dis-tinktion*'. La 'identità-differenza' (*Identität-Unterschied*) è un momento del mondo, della totalità; la 'dis-tinzione' (*Dis-tinktion*) dell'Altro è al di là dell'orizzonte della totalità del mondo inteso come comprensione dell'essere: è trascendentale come la 'persona' dello schiavo al sistema della 'schiavitù (di cui lo schiavo costituisce una 'differenza' interna).

⁵⁸'Rivelazione' dell'Altro a partire dalla sua libertà non è mera 'manifestazione' del fenomeno: questo è ciò che Schelling cercava di analizzare come superamento di Hegel nel 1841 (cfr. E. DUSSEL, *Filosofia de la liberación*, cit., § 2. 4. 7. 2 -4).

⁵⁹Cfr. in vari luoghi delle mie opere.

⁶⁰Contro Popper, cfr. F. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*, cit., cap. 5.

⁶¹Cfr. MAX HORKHEIMER, *Materialismus und Metaphysik*, in *Traditionelle und Kritische Theorie*, Frankfurt 1970, pp. 65-94, in part. p. 66.

⁶²Nella mia opera in elaborazione, *Etica della liberazione*, espongo tale tema nel cap. I. Il mondo bantù africano, egizio,

primitivo (dal IV millennio a. C.); mesopotanico-semite (come quello di Hammurabi), passando per i fenici, armeni, ebrei, cristiani e musulmani propone un'eticità (*Sittlichkeit*), in cui "dar da mangiare all'affamato, vestire il nudo..." (*Libro dei morti*) o "far giustizia alla vedova, all'orfano e allo straniero" (Codice di Hammurabi) sono delle esigenze etiche. In questo senso, parlo di 'semiti'. Queste esigenze etiche 'verticali' di commiserazione, di rispetto nei confronti della persona del povero e dominato, non esistono nel mondo indoeuropeo dei dominatori del cavallo, del ferro e della schiavitù, presso i popoli ellenici. Apel mi chiede la differenza tra greci e semiti, ed io rispondo che essi rappresentano delle'eticità' concrete e storiche: quella greca di dominatori schiavisti, quella semite molto più complessa eticamente. E' evidente che Horkheimer è sensibile alle posizioni semite, analogamente a H. Cohen della scuola di Marburgo.

⁶³Cfr. K. O. APEL, *A etica do Discurso en face do desafio da Filosofia da Libertação latinoamericana*, cit., § 2.7-2.8.

⁶⁴Per me il cinico non è uno scettico che, dinanzi alla possibilità di cadere in contraddizione, si trasforma in cinico. No! Si tratta, ad esempio, del generale degli eserciti di dominazione che non pensa mai (perché sarebbe contrario alla 'disciplina' militare) di ricercare il dialogo o ritenere il Nemico (con la N maiuscola, rileva Marcuse) l'Altro con cui intavolare un dialogo, un discorso.

⁶⁵Cfr. E. DUSSEL, 1492. *El encubrimiento del Otro*, cit.

⁶⁶Cfr. il significato maya ed azteco del concetto di 'verità' in E. DUSSEL, *Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur*, in *Apel, Ricoeur y la filosofía de la liberación* cit., conf. 7, n. 17.

⁶⁷Questa voce è lo 'appello'.

⁶⁸Comunicato rivolto al popolo' da parte dell'esercito Zapatista di Liberazione Nazionale, in "La Jornada" (México) del 20-2-1994, p. 14, col. 4. Quando parlano di democrazia, non si riferiscono a quella di Aristotele o di Rousseau, ma alla 'convivialità' della 'comunità' dei maya, a cui mi sono riferito nel primo dialogo con Apel (cfr. E. DUSSEL, *La Introducción de la 'Transformación de la filosofía' de Apel y la Filosofía de la Liberación*, in AA. VV., *fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México 1992, § 3). Lì parlavo dei Tokholabal, della loro lingua senza accusativo, dell'umanità democratica dei loro costumi ancestrali. Un presagio della loro ribellione a cui stiamo assistendo. Uno dei gruppi di ribelli in armi è proprio quello dei To-

212

kholabal. Suggestisco di confrontare il mio intervento in dialogo con Apel a Freiburg con la ribellione Maya del 1994.