

*SEI PRINCIPI DELL'ARCHITETTONICA  
DELL'ETICA DELLA LIBERAZIONE<sup>1</sup>*

*E. DUSSEL*

La mia strategia argomentativa è la seguente: nell'*Introduzione* delinearò sinteticamente l'architettura dell'Etica [morale] del Discorso mostrando la difficoltà di applicare la norma fondamentale derivante dalla scissione, perpetrata già da Kant, della morale formale dall'etica materiale della vita umana, ritenuta irrilevante. Nella Prima Parte, riguardante la "costruzione dell'eticità" o del "bene", (§ 1) riformulerò il significato di un'etica materiale, mostrando che si può conseguire l'*universalità* del criterio e del principio materiale, pur trattandosi di un momento *necessario ma non sufficiente*. Nel § 2 reinterpreterò il significato delle morali formali, giacché costituiscono, a mio avviso, la dimensione procedurale nella "applicazione" del principio materiale (invertendo completamente la problematica tradizionale del problema); anche questo va considerato un momento *necessario ma non sufficiente*. In tal modo, spero di aver dato un contributo fondamentale nel dialogo con Apel. Nel § 3 integrerò tutto il livello della ragione strumentale nel criterio e principio etico di fattibilità, in cui culminerà la "costruzione" dell'eticità, ovvero il raggiungimento del 'bene (*das Gute, good*)'. Nella Seconda parte, l'etica critica (§ 4) parte dalle vittime (i dominati e/o esclusi) e, grazie ai progressi realizzati dai

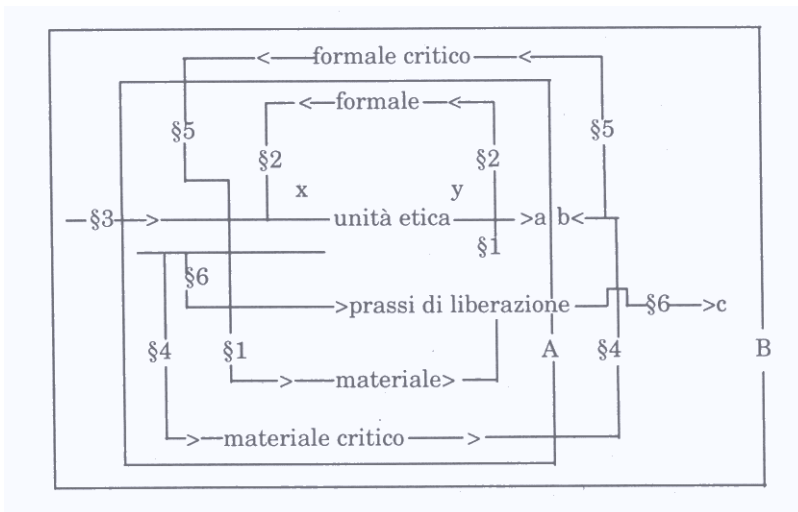
"grandi critici" recenti al sistema etico vigente, mostra la necessità dei contributi scientifici più vari, rispondendo inoltre alla critica di Türcke a San Leopoldo<sup>2</sup>, simile a quelle elaborate da Nietzsche, Freud, Hinkelammert e molti altri, dando rilievo fondamentale a Marx (per la chiarezza nel sottolineare il momento materiale-economico di ogni etica di 'contenuto') ed a Levinas (per la critica dell'etica vigente). Nel § 5, per la prima volta, ed avendo superato in maniera positiva il pensiero fallibilista di Apel, mostrerò il significato della nascita di un nuovo consenso intersoggettivo delle vittime, delle maggioranze *dominate*<sup>3</sup> (dominazione giustificata da gran parte dei sistemi materiali che ora appaiono "egemonici") ed *escluse* (esclusione presupposta nei procedimenti formali altrettanto "egemonici"). Dall'intersoggettività egemonica, sorge così un'intersoggettività simmetrica *anti-egemonica* delle vittime dei dominati e/o esclusi. In tal modo includiamo criticamente il "principio democratico" nei processi critici, che *normalmente* dipendono dalle trasformazioni dei movimenti popolari o di rivendicazione, i quali *eccezionalmente* possono essere rivoluzionari, quantunque ciò si sia verificato raramente nel corso dei secoli. È il tema del futuro progetto "istituzionale" (utopia fattibile), la cui validità dipende dal consenso della nuova intersoggettività. Non ho negato l'intenzione dell'Etica del Discorso, ma l'ho inclusa in un'architettura molto più complessa, anche materiale, più realista e soprattutto critica. Credo così di poter mostrare il motivo per cui l'Etica della Liberazione non è anarchica, ma nemmeno riformista o necessariamente rivoluzionaria<sup>4</sup>. Tutto ciò costituirà la "morale formale critica". Solo ora, nel § 6, si può comprendere il processo etico-materiale e morale-formale consensuale di effettiva trasformazione o di liberazione propriamente detta, che de-costruisce il sistema egemonico dominante o escludente per costruire, attraverso "trasformazioni criti-

che" (non si può ri-costruire perché è nuovo), norme, atti, istituzioni, insomma un "nuovo ordine" nei diversi "fronti"<sup>5</sup> di liberazione possibile (ecologico, femminista, politico, economico, pedagogico, razziale, ecc.). Tutte queste "trasformazioni", o "costruzioni" del "nuovo", dovranno fondarsi sul principio formale del consenso, dell'argomentazione, ecc., - che superano di gran lunga, ma non invalidano, l'antico principio della *frónesis*, il quale resta valido nell'ordine monologico individuale.

Per fornire qualche riferimento schematico propongo il seguente schema:

### Schema 1

Rappresentazione schematica dei sei momenti dell'architettura di un'etica della liberazione



*Spiegazione dello schema:* §1 Aspetto etico-materiale (il vero); §2. aspetto morale formale o procedimentale (il valido); §3 fattibilità etica (costruzione del "bene"); a. progetto etico (il bene vigente); §4 critiche materiali di ciò che è vigente da parte delle vittime; b. critica negativa al si-

stema vigente; A. l'ordine vigente appare *ora* come "Totalità" (il sistema si manifesta come non-vero/non-valido: il "male"); §5 aspetto formalmente critico dell'intersoggettività a partire dall'alterità (nuova validità anti-egemonica); §6 prassi di liberazione (nuova possibilità); c. progetto di liberazione (il bene futuro); B: l'ordine futuro come nuova legittimità (B non è A). (I § 1-6 corrispondono ai titoli di questo saggio).

Per esigenze di spazio questa breve relazione potrà proporre solo alcune tesi precise, senza esaurire l'argomento. Un'analisi più dettagliata di quest'architettonica sarà esposta nei capitoli della *Etica della Liberazione* che sto elaborando.

## INTRODUZIONE.

### ARCHITETTONICA FORMALE DELL'ETICA DEL DISCORSO.

L'architettonica dell'Etica del Discorso presenta un nodo critico, ancora irrisolto, concernente la questione dell'applicazione (*Anwendung*) della norma fondamentale della morale<sup>6</sup> procedimentale (con un significato diverso da quello di Aristotele o Kant)<sup>7</sup>. Ma questo 'atterraggio' forzato (o impossibile) è il risultato di un decollo per un volo ambiguo. L'inadeguatezza del "decollo" determina l'impossibilità dello 'atterraggio'. L'architettonica comincia escludendo sin dall'inizio il senso dell'etica *materiale* della vita del soggetto umano, e considera solo le condizioni di possibilità universali di validità morale delle decisioni, norme o massime adottate concretamente. L'elemento empirico, storico, materiale non è negato, bensì è semplicemente relegato in secondo piano, giacché non ha rilevanza per verificare la validità dell'universalità razionale del consenso formale intersoggettivo. La "questione" della 'validità' assume priorità assoluta rispetto alla questione del "contenuto", in ogni etica del 'bene'.

L'Etica del Discorso, come in Kant, non persegue, pertanto, la fondazione di un'etica materiale. Ritenendo tale compito non necessario o impossibile, tutta la problematica della filosofia etica viene posta sin dall'inizio sul piano della morale formale. Forse perché la morte che pervade la vita nei campi o nelle vie di Malí, Haiti o del Bangladesh, la povertà e la negazione dei diritti dei paesi periferici, non sono fatti quotidiani di massa in Europa o negli Stati Uniti. La questione è posta con chiarezza dallo stesso Kant quando scrive:

"Tutti i principi pratici che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come motivo determinante della volontà, sono empirici e non possono fornire leggi pratiche"<sup>8</sup>.

Ed in un altro testo anteriore si era espresso ancora più esplicitamente:

"Conservare *la propria vita* è un dovere di ciascuno, inoltre tutti abbiamo un'immediata inclinazione a far così. Pertanto, la cura angosciante della maggior parte degli uomini per questo<sup>9</sup> non ha valore intrinseco, e la massima che regola tale cura è *priva di contenuto morale*"<sup>10</sup>.

Questa posizione, che è condivisa con alcune varianti dall'Etica del Discorso, comporta tre riduzioni: 1) Le "inclinazioni" (la corporeità (*Leiblichkeit*) della sfera neuro-biologica) sono patologiche, capricciose, e, in definitiva, egoiste, particolari -non universali-; pertanto non entrano nella determinazione della norma fondamentale. 2) La "vita buona" in ogni cultura ha caratteristiche proprie, essendo impossibile intavolare una discussione sui "contenuti" etici con pretesa di universalità fra gli *ethos* di diverse culture (come succede di fatto nel "sistema-mondo" dal 1492), giacché non esistono criteri transculturali)<sup>11</sup>. 3) La negazione della sopravvivenza come principio etico Materiale<sup>12</sup>.

Effettivamente, Apel, dopo aver definito l'esistenza di una Parte A nella fondazione della morale, si chiede come "scendere" al concreto:

"Già nel momento della *fondazione ultima* del principio dell'etica dev'essere rispettata *non solo* la norma fondamentale della fondazione consensuale delle norme, riconosciuta nell'anticipazione controfattuale dei rapporti ideali di comunicazione, ma anche, allo stesso tempo *la norma fondamentale della responsabilità riferita alla storia*, ossia - della cura - nei confronti della conservazione delle condizioni naturali di vita e delle acquisizioni storico-culturali della comunità reale della comunicazione, oggi fattualmente esistente"<sup>13</sup>.

Tuttavia, accingendosi ad eseguire quest'applicazione per preservare "le condizioni naturali della vita e le conquiste storico culturali" concrete, confessa ripetutamente:

"In questo senso non ho neanche del tutto chiarito il motivo che mi ha spinto a distinguere la *parte A* e la *parte B* dell'Etica del Discorso"<sup>14</sup>.

Inoltre, "le condizioni d'applicabilità di un'etica della comunità di comunicazione ideale [...] *non sono ancora date in assoluto*"<sup>15</sup>. In altre parole, siccome non si danno le condizioni circostanziali e contingenti<sup>16</sup> (una di esse è il mancato coinvolgimento dei possibili interessi di tutti i partecipanti)<sup>17</sup> è necessario mettere mano ad una "etica della responsabilità" - di tipo weberiano - per creare le predette condizioni<sup>18</sup> di uguaglianza, di simmetria.

A questo punto emerge la reazione di Franz Hinkelammert, che scorge nell'Etica del Discorso un'insufficiente articolazione dell'etica materiale, quando scrive: "Una norma è valida solo quando è applicabile, ovvero quando *tutela la vita*. Ciò non nega la validità della norma come punto di partenza, in quanto si riferisce alla decisione di applicarla. In ogni caso, una norma che non

ammettesse la possibilità della vita sarebbe *a priori* invalida. Questo varrebbe, ad esempio, in una decisione universale di suicidio collettivo"<sup>19</sup>.

La riproduzione e il progresso della vita del soggetto umano è il criterio di verità (teorica e pratica), la condizione assoluta di possibilità dell'esistenza non solo dei soggetti dell'argomentazione, ma anche degli stessi processi concettuali e linguistici. Seyla Benhabib formula approssimativamente lo stesso tipo di critica, giacché il *principio U* di Habermas definisce i partecipanti di diritto all'argomentazione in quanto "coinvolti nei loro interessi":

"The interests that participants in a discourse bring with them to the argumentation situation are ones that they already have as actors in the life-world [...] If, however, participants in discourses bring with them their own interpretation of their own interests, then the question immediately suggests itself: given that the satisfaction of the interests of *each* is to be viewed as a legitimate and reasonable *criterion* in establishing the universality of the norm, that is it no the case that universality can only result when a corresponding compatibility or even harmony of interests *really exists* in the lifeworld?"<sup>20</sup>.

La morale formale presuppone sempre un'etica materiale<sup>21</sup>, che la determini in ordine al criterio di verità<sup>22</sup> universale e concreto, non solo nel senso che è *ciò 'su cui' si deve argomentare*, ma anche, e fondamentalmente, perché la validità dell'accordo si decide *da* (orizzonte problematico), *su* (fondamento) e *nel* ('riferimento' ad una realtà extralinguistica, che costituisce l'accordo in concreto) 'contenuto', che è autonomo in ordine al criterio e al principio.

PRIMA PARTE:  
LA COSTRUZIONE DELL'"ETICITA" (IL 'BENE')

§ 1. *Il principio materiale universale.*

Abbiamo parlato altrove della necessità della "economia trascendentale", in correlazione alla "pragmatica trascendentale"<sup>23</sup>. Con ciò volevamo indicare che occorreva riferire il carattere formale (la pragmatica) a quello materiale (un esempio decisivo che anticipavo era rappresentato dalla sfera economica (*Oekonomik*), nella quale la struttura *materiale* era condizione necessaria della pragmatica (così come questa era condizione *formale* di quella). Parimenti, Marx ci aiutò a scoprire nella pragmatica la scarsa attenzione per le condizioni materiali (il 'contenuto') degli stessi soggetti che argomentano. Ora possiamo formulare la questione con maggior precisione.

Effettivamente, la nostra tesi potrebbe essere così enunciata: l'aspetto 'contenutistico' dell'etica, astrattamente (la riproduzione e il progresso della 'Vita' del soggetto umano), possiede una propria universalità e determina sempre *materialmente* tutti i gradi della morale formale. L'aspetto 'formale' della morale (il giusto, *right*, *richtig*), l'ambito della validità (*Gültigkeit*, *validity*) universale intersoggettiva, astrattamente, determina da parte sua formalmente tutti i gradi dell'etica materiale. Si tratta di una reciproca, costitutiva codeterminazione *dal significato diverso* (uno "materiale", l'altro "formale"). Siamo dinanzi ad una tesi fondamentale dell'Etica della Liberazione, perché<sup>24</sup> in tal modo si potrà interpretare eticamente la *materialità* (come indica Horkheimer) delle vittime, la 'povertà', la dominazione sulla donna nella sua corporeità (*Leiblichkeit*), sulle razze non-bianche discriminate, ecc., col criterio materiale già sempre presupposto *a priori* in ogni critica: si tratta di una critica negativa



che parte dalla "mancanza-di" realizzazione materiale dei soggetti; cioè, dall'impossibilità di vivere, dall'infelicità, dalla sofferenza... delle vittime.

L'aspetto materiale dell'etica (nel testo kantiano prima citato senza intravederne la rilevanza) tratta in ultima istanza della riproduzione e progresso della vita del soggetto umano<sup>25</sup>. Il criterio universale di 'verità' è se la norma, atto, istituzione o eticità sia in funzione della vita del soggetto umano. Da questo 'enunciato *fattuale*' ('Questo è in funzione della vita del soggetto umano'), si deduce (negando la 'fallacia naturalista') il principio universale del soggetto, che potrebbe enunciarsi nel seguente modo:

Chi agisce eticamente<sup>26</sup> già presuppone *a priori* sempre *in actu*, con funzione di verità pratica, le esigenze (obbligazioni, doveri etici) di riproduzione e progresso autoresponsabili della vita del soggetto umano, in *una comunità di vita*, sulla base di una "vita buona" culturale e storica<sup>27</sup> (di un modo d'interpretare la felicità, ivi compresa la valutazione dei valori) da condividere solitariamente avendo come riferimento ultimo tutta l'umanità, e pertanto con *pretesa universale*<sup>28</sup>.

Gli utilitaristi, che sono stati criticati da Moore fino a Rawls, e grazie ai quali Kant si destò dal sonno razionalista, hanno fondato tutta l'etica partendo da un solo principio materiale: la felicità come momento esclusivo. Come già rilevava John Locke, *An Essay concuning Human Understanding*:

"Good and evil [...] are nothing but pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us"<sup>29</sup>.

L'utilitarismo di Jeremy Bentham definisce in modo simile il criterio dell'etica:

"[... The] *fundamental axiom* [is:] it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong"<sup>30</sup>.

Da parte sua John Stuart Mill dichiara:

"The creed which accepts as the foundation of morals *utility* or the *greatest happiness principle* holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness"<sup>31</sup>.

La felicità (come "*background feeling*")<sup>32</sup> implica certamente un elemento di pulsione (*Triebende*), 'contenutistico' dell'etica<sup>33</sup>, ma non è l'unico aspetto né il più importante di tutta l'etica materiale.

In effetti, tutte le etiche materiali<sup>34</sup> si richiamano a qualche aspetto della condizione ultima di possibilità di riproduzione e progresso della vita del soggetto umano, ma nessuna di esse ha considerato la *vita stessa del soggetto* come il criterio (da cui si deduce il principio di obbligatezza) di un'etica materiale. Una fondazione di tale principio materiale può essere rivolta contro il cinico, mediante l'autocontraddizione performativa: chiunque agisca lo fa per la riproduzione e il progresso della vita del soggetto umano. Anche chi cerca se di giustificare la morte dell'altro o la propria si contraddirebbe performativamente<sup>35</sup> se volesse spiegare il motivo dell'assassinio o del suicidio. Il problema consiste, pertanto, nel mostrare la posizione contraddittoria di chi pretende negare la vita, e dell'impossibilità di scegliere di morire. Chi sceglie di morire, in realtà opta di non scegliere assolutamente.

Ad ogni modo, tutti questi aspetti materiali sono *necessari ma non sufficienti*. Perciò, senza cadere in darwinismi o naturalismi ingenui, si può affermare, a titolo esemplificativo, che la neurobiologia attuale ci fornisce nuovi argomenti. Il cervello è l'organo che presiede alla riproduzione e al progresso della vita del soggetto umano

grazie alle *funzioni mentali superiori* e alla categorizzazione di ogni apporto sottoposto a valutazione, cioè come "possibilità" per la predetta riproduzione e progresso della vita umana. Tutto ciò concerne il principio etico materiale fondamentale:

"The brain areas responsible for concept formation contain structures that categorize, discriminate, and recombine the various brain activities occurring in different kinds of global mappings [...] Given its connections to the basal ganglia and the limbic system, including the hippocampus, the frontal cortex also establishes relations subserving the *categorization of value* and sensory experiences themselves. In this way, conceptual memories *are affected by values* -an important characteristic *in enhancing survival*"<sup>36</sup>.

Si tratta, come ho già insistito, della riproduzione e progresso della vita umana secondo le sue *necessità fondamentali* connesse con le esigenze economiche, culturali, politiche, religiose, etiche. Stiamo parlando dell'esercizio delle funzioni superiori mentali del cervello (cioè: concettualizzazione, competenza linguistica, autocoscienza, autonomia, responsabilità per la stessa sopravvivenza, ecc.), dell'attuazione delle esigenze della vita in generale, e dei valori culturali, religiosi, estetici ed etici di una cultura data. Tutto ciò in un orizzonte comunitario (della "comunità di vita [*Lebensgemeinschaft*]" della quale ho parlato altrove)<sup>37</sup>, intersoggettivo, storico.

Possiamo, pertanto, affermare che il criterio di verità (la vita del soggetto umano) ed il principio etico materiale derivato da esso ("Chi agisce...") è rigorosamente universale, operante in ogni azione di ogni soggetto etico, ed in vista del bene (la riproduzione e il progresso della vita del soggetto umano), in ultima analisi, di tutta l'umanità.

Le obiezioni apparenti sono varie. Si dice, ad esempio, che nessuno può concretamente indicare i contenuti del proprio 'bene' in modo esaustivo<sup>38</sup>; difficilmente qualcuno può decidere qui ed ora sul miglior tipo di 'vita buona' storico-culturale; non sempre si trovano criteri interni alla *Sittlichkeit* in grado di favorire dialoghi interculturali, ecc.<sup>39</sup>. Inoltre vi sono persone che sacrificano la vita (ad esempio gli eroi), il che dimostrerebbe che la sopravvivenza non è il primo principio. A tutto ciò risponderanno che, in primo luogo, pur essendo questo il principio *fondamentale e necessario*, è tuttavia ben lungi dall'essere *sufficiente*; pertanto, ha bisogno di altri criteri e principi per la sua 'applicazione' concreta. D'altra parte, non si tratta di determinare il "contenuto" di questa "vita buona" (o della migliore), oppure se vi siano criteri interni<sup>40</sup> per il dialogo esterno interculturale (per il quale Habermas ha fornito buone ragioni rispetto alla Modernità)<sup>41</sup>, ma di affermare semplicemente che nessuno può agire se non in vista di qualche bene o vita buona come modo concreto di realizzare il principio assolutamente universale: la riproduzione e il progresso della vita del soggetto umano. E, per ultimo, niente di più lontano dell'egoismo, giacché è un principio materiale anche intersoggettivo avente la *pretesa d'universalità*<sup>42</sup> che implica, potenzialmente, la solidarietà con l'umanità; esso può tuttavia sfociare nell'egoismo, etnocentrismo, nazionalismo totalitario, ecc., ma in questo caso si opporrebbe ad altri criteri o principi co-determinanti, rendendo quindi necessario il "procedimento" razionale *formale*, la cui validità fa giudicare "invalida" ogni azione che afferma la mera particolarità rispetto all'universalità. L'aspetto contenutistico dell'etica tocca la questione della *verità* pratica; il momento formale si riferisce al tema morale della *validità*. Entrambi i momenti sono necessari e si codeterminano in vista di una

maggior perfezione, che peraltro non sarà mai completa, come vedremo.

In definitiva, il criterio di riproduzione e progresso della vita umana in ogni cultura permette a tutte, in primo luogo, di essere autocritiche rispetto ai momenti intrinseci che impediscono tale vita; ed, in secondo luogo, rende possibile, sulla base dell'universalità di quel criterio, realizzare un dialogo con ogni altra cultura riguardo alla validità di favorire la riproduzione e sviluppo della vita umana. Quest'universalità dell'etica materiale è stata negata dalle morali formaliste e da quelle insufficientemente fondate dell'utilitarismo, del comunitarismo, delle assiologie e da altre etiche materiali, sì da essere a buon diritto criticate.

## § 2. *Il principio formale morale universale.*

Poiché il principio materiale è insufficiente in ordine alla sua stessa applicazione concreta, per decidere nei conflitti, contraddizioni, confronti esterni con altre concezioni della vita etica, nelle eccezioni, ecc., è *necessario* il principio formale consensuale dell'intersoggettività che perviene alla validità morale. Ma, a differenza dell'Etica del Discorso, che si propone di costruire un'etica partendo *esclusivamente* da un unico principio morale formale, l'Etica della Liberazione cercherà di far propri tutti i risultati conseguiti dall'Etica del Discorso (compresa la fondazione formale) per quanto riguarda il principio intersoggettivo di universalizzazione (principio di validità kantiano trasformato), ma invertendone il significato. Ora non si tratta solo di applicare la norma all'empirico-storico, ma anche e principalmente di attribuire alla norma fondamentale formale la funzione di applicare il principio materiale<sup>43</sup>. In altri termini, l'intersoggettività proceduralmente adeguata è valida nello 'accordo' *materiale*,

che applica il criterio di verità pratica ed il principio etico 'contenutistico' ("Chi agisce...").

La morale formale prende in considerazione il criterio intersoggettivo da cui deduce la norma fondamentale procedimentale o il principio universale che comporta validità comunitaria. Però, ripeto, ora s'inverte ciò che si è affermato al riguardo, giacché si tratta di 'applicare' un principio alla norma materiale. La quale è condizione di possibilità di 'applicazione' del 'contenuto' alla norma formale, in quanto si argomenta per sapere *come* si possa (debba) riprodurre e sviluppare la vita del soggetto umano qui ed ora; la norma materiale da il "contenuto" scaturito dal consenso (in definitiva, i mezzi per la sopravvivenza dei soggetti "poveri" e pertanto con diritto a partecipare), sulla base della 'impossibilità di scegliere di morire'.

L'enunciato della norma fondamentale o principio morale formale dell'Etica del Discorso è il seguente:

"Chi argomenta [...] già ha testimoniato *in actu* [...] che le regole ideali dell'argomentazione rappresentano condizioni normative di possibilità della decisione con pretesa di validità morale in una comunità, di comunicazione [...] *di persone che si riconoscono reciprocamente come eguali*"<sup>44</sup>.

Dobbiamo incorporare i risultati dell'Etica del Discorso, ma non proporli come l'unico principio; inoltre è necessario ridefinire la funzione<sup>45</sup>, e, infine, coniugare la morale formale pragmatica con l'etica materiale includendovi l'istanza economica.

Occorre notare che già con Aristotele il momento formale di validità (analizzato dai latini nell'ambito del tema della *conscientia*) era inserito nell'"argomento pratico"<sup>46</sup>. In effetti, la comprensione dell'essere o il *télos* (orizzonte pratico che fungeva da premessa maggiore) era il punto di partenza. L'atto della ragion pratica guidata dalla *frónesis* (anche politica) consentiva di applicare il principio alla

conclusione pratica: la decisione adottata (la *hypólepsis*)<sup>47</sup>, la cui validità scaturiva dalla forza dell'argomento pratico. Anche in Hegel, la ragion pratica (la *praktikón lógon* dei greci) apparteneva alla sfera della "verità pratica". Per gli etici pre-moderni<sup>48</sup> il momento formale-razionale era sempre unito alla scelta della "verità pratica", o alla costituzione interna del bene, cioè al suo "contenuto materiale". Parimenti per la neurobiologia attuale, tale 'verità' è desiderata a seguito di un 'giudizio'; pertanto non è mai semplicemente irrazionale come per gli empiristi. La ragione pratica era stata analizzata in modo più complesso ed integrale (a differenza della Modernità, specialmente in seguito alla scissione dualista kantiana), ed il momento etico-materiale era connesso a quello morale-formale. Oggi, possiamo effettuare trasformazioni radicali su queste distinzioni e acquisire una maggiore precisione, ma nella linea dell'integrazione organica, e rigettando i razionalismi riduttivi o le etiche materiali irrazionaliste dell'incomunicabilità. La ragione pratica apre l'ultimo orizzonte (la 'comprensione dell'essere' intersoggettivo, l'elemento materiale o il contenuto, il 'bene' per eccellenza)<sup>49</sup> alla luce della riproduzione e progresso della vita del soggetto umano. La ragione teorica funziona all'interno di questo orizzonte pratico e delinea solo sistemi astratti con maggior precisione e minor realtà. La discorsività pratico-etica (materiale-formale) va distinta da quella meramente teorica (o scientifica). Su questo punto l'Etica del Discorso dovrebbe superare un certo razionalismo riduzionistico.

### § 3. *Il principio di fattibilità etica.*

Si tratta ora di considerare la relazione "essere umano-natura". L'essere umano emerge dalla natura grazie al processo biologico dell'evoluzione della vita. Tale "vita umana" è la condizione assoluta materiale dell'esistenza e

il contenuto ultimo dell'etica universale (criterio di vita o morte, o di *verità pratica*). Ora, la natura ritorna, non più come costitutiva della "*natura umana*", ma come la natura materiale con cui l'essere umano si rapporta per poter *realmente* vivere, cioè, per *poter* attuare una norma, un'istituzione, un sistema etico, ecc. La natura fissa certi *margini* di possibilità: non tutto è possibile. Kant denomina questo tipo di razionalità, che deve tener conto delle esigenze della natura, la "facoltà di giudicare (*Urteilskraft*)"<sup>50</sup>:

"Nella famiglia delle superiori facoltà di conoscenza si da una mediazione fra l'intelletto e la ragione: è la *facoltà di giudicare*"<sup>51</sup>.

Per Kant, il soggetto si confronta empiricamente con la natura, 'come se', fosse organizzata teleologicamente. Di qui la definizione dell'imperativo morale, condizione di possibilità della 'sintesi' dello 'oggetto' pratico:

"La regola della *facoltà di giudicare* secondo le leggi della ragion pura pratica è questa: chiediti se l'azione che ti proponi, *se procedesse*<sup>52</sup> secondo una *legge della natura* di cui *facessi parte*, potessi considerarla *possibile* mediante la tua volontà [...]. Se la massima dell'azione non è tale da resistere alla prova della forma di una legge *naturale*, è moralmente *impossibile*"<sup>53</sup>.

Come si può notare, si tratta della "possibilità" o "impossibilità" di un'azione morale, che deve seguire ipoteticamente le condizioni materiali naturali per la sua effettiva realizzazione. Insomma siamo *realmente* (e non ipoteticamente come per Kant), già da sempre membri del regno della natura (in quanto viventi) e dobbiamo assecondare la "legge della natura" (per esempio: dobbiamo mangiare per non morire, per non suicidarci)<sup>54</sup>.

Il criterio di fattibilità potrebbe in linea di principio essere definito nel modo seguente:



Chi progetta di attuare o trasformare una norma, atto, istituzione, sistema di eticità ecc., non può eludere di considerare le condizioni di possibilità della sua realizzazione oggettiva, materiali e formali empiriche, tecniche, economiche, politiche, ecc., di modo che l'atto sia *possibile* secondo le leggi della natura in generale, e di quelle umane in particolare. Si tratta di scegliere i mezzi adeguati ed efficaci per certi fini. Il criterio di verità astratta (teorica e tecnica) implica una relazione con i suddetti fini; la sua validità si gioca nell'"efficacia" formale di compatibilità del mezzo al fine, calcolata con la ragione strategico-strumentale. Chi non rispetta tali esigenze empirico-tecnologiche persegue un atto *impossibile*.

In altri termini:

"Nessun progetto può essere realizzato se non è materialmente possibile, e la volontà non può mai sostituire le condizioni materiali di possibilità"<sup>55</sup>.

La ragione strategico strumentale ha un ruolo insostituibile nell'etica in quanto concerne i "mezzi-fini" dell'azione umana. Ora, quando il mero "criterio di fattibilità" pretende di elevarsi a "principio assoluto" cade in numerose riduzioni, in astrazioni feticiste, peraltro già rilevate da Horkheimer, Adorno o Marcuse. Ma non per questo si deve abbandonare la funzione propria e subordinata della ragione strumentale, che riguarda precisamente la "fattibilità" *efficace* dell'azione umana.

Da questo criterio possiamo dedurre il principio di fattibilità etica, la cui descrizione puramente indicativa e parziale, potrebbe essere:

È operabile o fattibile concretamente ed eticamente un'azione, una norma istituzionale o sistematica, che rispetti a) le condizioni di possibilità logica, empirica, tecnica, economica, ecc., cioè, renda *possi-*

*bile*, in tutti questi ambiti, quanto è prescritto dalle b) *esigenze* (deontiche); b.1) etico-materiali della verità pratica, e b.2) morali-formali di validità; all'interno di una classe di atti che vanno dalle b. a) azioni eticamente *permesse* (meramente "possibili", poiché non contraddicono i principi etici o morali), fino agli b) atti *dovuti* ('necessari' per adempiere le esigenze umane *fondamentali*, sia materiali - di riproduzione e progresso della vita del soggetto umano - che formali - di partecipazione alle decisioni di tutti gli implicati).

Questo principio è etico ed universale, in quanto ritiene necessario, per ogni atto umano che pretenda di essere umano e realizzabile, di dover rispondere della salvaguardia della vita di ogni soggetto, che dev'essere riconosciuto come eguale e libero (l'etico); e di considerare le esigenze fisico-naturali e tecniche nel quadro delle possibilità compatibili con lo sviluppo della civiltà in ogni epoca, ed in una situazione storica concreta. Solo la norma, l'atto, l'istituzione, ecc., che ottemperino a tale "principio di fattibilità etica" sono considerati atti *possibili* buoni, giusti, eticamente o moralmente adeguati. Tutto il dibattito fra comunitaristi (fautori di una concezione riduttiva dell'etica) e l'Etica del Discorso (puramente formale), che opponeva 'il bene (*das Gute*)' (materiale) al 'giusto (*rigt*)' (apparentemente formale), definiva gli opposti in modo inadeguato. In realtà, l'opposizione si riscontra fra la verità pratica (materiale) e la validità intersoggettiva (formale), e fra la decisione intersoggettiva (sulla base di un accordo material-formale) e ciò che è di fatto 'possibile'. La qualifica di 'buono' si applica solo alla realizzazione di ciò che è possibile dal punto di vista tecnico-economico ed etico, per poter vivere e partecipare simmetricamente nella decisione.

La fattibilità, inoltre, determina il *governo* (*management*) di tali mezzi, cioè, il '*poter*' *realizzare* i propri (monologici o comunitari) interessi (materiali: la vita, e formali: la partecipazione). Nel '*governo*' dei mezzi consistono le istituzioni del '*potere* (-fare)'.

D'altra parte, la fondazione di questo principio di operatività (o fattibilità etica) va attuato argomentando contro l'anarchico, il volontarista o l'utopico per il semplicistico ed errato giudizio relativamente ai mezzi, sovente col rischio di cadere in un'illusione o nel 'miraggio' quando giudicano 'possibile' (fattibile) l'impossibile'. Così argomenta l'anarchico:

Se tutti i soggetti di una comunità fossero eticamente perfetti, non sarebbe necessaria nessuna istituzione<sup>56</sup>. Sebbene ogni istituzione regoli o disciplini l'azione in una precisa direzione per conseguire un'efficacia relativa (fattibilità) nella realizzazione di certi fini, tuttavia giammai esclude qualche disciplina o repressione. Ogni istituzione (alla luce del sistema perletto) è sempre ed inevitabilmente uno strumento di repressione. *Ergo*: si devono eliminare tutte le istituzioni. Questa negazione della negazione è realizzata mediante l'azione diretta.

In realtà, così si pretende di realizzare una 'azione impossibile': eliminare con l'azione diretta ogni istituzione esistente, ritenuta l'origine di tutte le dominazioni o ingiustizie. Empiricamente, si cerca di realizzare nella esistenza concreta un modello impossibile (nel presupposto che tutti devono essere eticamente perletti, e perciò non c'è bisogno d'istituzioni). Ciò porta l'utopista (che non deve confondersi con chi agisce secondo certe utopie eticamente fattibili, come vedremo nei § 5-6) a cadere in pericolosi 'irrealismi', nel volontarismo etico, nella scarsa considerazione per le condizioni reali di fattibilità. Ciò che è eticamente vero (che permette di vivere), moralmente va-

lido (che consente di partecipare simmetricamente agli accordi) e fattibile (secondo la ragione strumentale e strategica) è l'eticità vigente' o il 'bene (*das Gute, good*)'.

SECONDA PARTE:

LO "SVILUPPO" DELL'ETICITÀ (LA CRITICA LIBERATRICE)

§ 4. *Il principio critico-materiale.*

Solo ora possiamo cominciare a scorgere la specificità dell'Etica della Liberazione. Prima non si poteva comprenderne la proposta, sebbene mi fossi impegnato ripetutamente nel corso del dialogo con l'Etica del Discorso. Credo di aver fallito finora per non avere esposto pedagogicamente con chiarezza le fasi del tema. Solo ora, ripeto, si potrà comprendere, per esempio, che il “*fatto*” delle *vittime, della povertà*<sup>57</sup> nel capitalismo periferico (all'epoca del capitalismo avanzato (*Spät-Kapitalismus*) del centro, non è un fatto immediato (da dover essere collocato nella trattazione astratta del § 1.). Solo ora, alla luce del criterio e del principio materiale (della comunità della riproduzione e del progresso della vita del soggetto umano), connesso con la validità intersoggettiva del sistema vigente, si può scoprire un fatto eclatante: l'esistenza delle vittime; la maggioranza dell'umanità si trova sommersa nella "povertà", "infelicità", "dolore", nella dominazione e/o esclusione. Il progetto utopico dell'attuale sistema (economico, politico, erotico, ecc.) si scopre (alla luce delle vittime, che affermano le loro proprie pretese di libertà, uguaglianza, proprietà per tutti, e di altri miti e simboli...) <sup>58</sup> in contraddizione, poiché la maggioranza dei partecipanti sono privati della possibilità di adempiere agli obblighi che lo stesso sistema ha proclamato come diritti. È dalla *positività* del criterio etico della vita (e del rispetto

del suo principio in concreto) che la *negatività della materialità* della morte, della fame, della miseria, dell'oppressione della corporeità per il lavoro, della mancanza di potere dei soggetti delle istituzioni, del ribaltamento dei valori, dell'analfabetismo, ecc., può ora assumere un preciso *significato etico*. La vittima, l'«Altro» - sul quale tanto ho insistito - appare come altro rispetto alla «normalità» esposta nei § 1-3: il sistema normale, «naturale», «buono», appare ora come il «capitale feticizzato» di Marx, come la «Totalità» eticamente perversa di Levinas, la «non-verità» di Adorno, e pertanto formalmente e intersoggettivamente perderà la sua validità, la propria egemonia (direbbe Gramsci). Agli occhi delle vittime, dei dominati e/o esclusi si manifesterà solo come repressivo, come l'«anti-validità dominante». Qui bisogna collocare la proposta di Wellmer<sup>59</sup> sulla validità universale della «negazione della massima non generalizzabile». A questo punto dobbiamo rilevare un momento essenziale. a) La coscienza etica e critica - che è il saper ascoltare l'appello dell'Altro nella sua corporeità sofferente - ha come primo soggetto la stessa vittima, i dominati e/o esclusi. Sono essi i portatori dell'originaria coscienza etica, esistenziale, storica, concreta. È il caso di Rigoberta Menchú<sup>60</sup>. È l'inizio o il primo stadio del processo dell'*autocoscienza*<sup>61</sup>. b) In un secondo momento, e solo quelli che hanno qualche «esperienza»<sup>62</sup> del «noi» *in quanto* dominati e/o esclusi, possono pensare riflessivamente l'in-felicità dell'Altro: è la critica esplicita (scientifica o filosofica propriamente detta). È la *critica esplicita* (da *Krinêin*: separarsi per pronunciare un «giudizio» dal «tribunale») dei «grandi critici».

L'«Etica della Liberazione» fa propria la critica dei «grandi critici» (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno<sup>63</sup>, Foucault, ecc., e specialmente di Marx e Levinas) in quanto essi contestano certi caratteri di «dominazione» della ragione moderna. Ma l'«Etica della Liberazione» può, contro

l'irrazionalismo di alcuni dei predetti critici, difendere l'*universalità della ragione* 'in quanto tale'. Questo doppio movimento di assunzione e negazione è possibile (a differenza dell'Etica del Discorso e dei postmoderni) se ci poniamo *materialmente e negativamente dal di fuori*, o trascendentalmente rispetto al sistema o mondo dell'eticità vigente, del bene-valido (capitalismo, *machismo*, razzismo, ecc.), dell'Alterità delle vittime, dei dominati e/o esclusi (posizione del § 4 rispetto ad A dello *Schema 1*), in posizione critica e decostruttiva della 'validità egemonica' del sistema (ora *meramente dominante*), per giudicare il 'bene' del sistema dominatore-escludente come illegittimo. Così, nonostante l'importanza dell'etica materiale (di MachIntyre o Taylor) essa può essere messa in discussione *dalle vittime, dai dominati*. L'Alterità del dominato scopre l'illegittimità del sistema materiale, del 'contenuto', del 'bene'<sup>64</sup> (ciò che ho chiamato altrove<sup>65</sup> il *principium oppressionis*). Similmente, il principio di validità intersoggettivo formale, può essere posto in questione dalla necessaria esclusione degli interessati non ancora scoperti dal sistema dominante (ciò che ho denominato il *principium exclusionis*). Si tratta di un consenso intersoggettivo critico di *secondo grado*. Gli esclusi, in quanto non partecipanti asimmetricamente, possono formare una comunità di comunicazione critico-simmetrica anti-egemonica.

I "grandi critici" rappresentano il ritorno dello scetticismo che annuncia Levinas<sup>66</sup>. Essi sono scettici riguardo alla legittimità del sistema vigente. Saper distinguere lo scettico operante nella normalità del sistema (Contro cui si oppone l'Etica del Discorso), dallo scettico che si contrappone al sistema dominante, equivale a distinguere fra a) lo scettico, che merita d'essere confutato per la inconsistenza del suo discorso; b) lo scettico al servizio del cinico (che nega la razionalità della critica in lotta per il nuovo sistema futuro; tale scettico si oppone al liberatore); c) e lo

scettico critico o liberatore di un accordo pregresso (ma oggi dominante) che non è più valido in vista della futura validità basata su un nuovo accordo più giusto (passaggio da A a B dello *schema 1*).

Il punto nevralgico di tutta questa critica è, dunque, la contraddizione che si produce nella corporeità (*Leiblichkeit*) sofferente del dominato (operaio, indio, schiavo africano o dominato asiatico del mondo coloniale, corporeità femminile, razza non-bianca, generazioni future che soffriranno nella loro corporeità la distruzione ecologica, ecc.). Di tale contraddizione materiale ci parla il seguente testo:

"Nel corso degli anni *abbiamo visto* la morte dei nostri nei campi di Chiapa, i nostri figli morivano per mano di una forza che non conoscevano, gli uomini e donne camminavano nella lunga notte dell'ignoranza che un'ombra proiettava sui loro passi. I nostri popoli camminavano *senza verità* né conoscenza. I nostri passi si muovevano senza destino, vivevamo e morivamo da soli"<sup>67</sup>.

La 'non-coscienza' critica diventa ora 'coscienza *critica*':

"Il più vecchio dei vecchi dei nostri popoli preferivano parole che venivano da molto lontano, quando le nostre vite non esistevano e la nostra voce era silenzio. E la *verità* si diffondeva attraverso le parole dei più vecchi dei vecchi del nostro popolo. E dalle loro parole apprendemmo che:  
la lunga notte di dolore delle nostre genti veniva dalle mani e parole dei potenti,  
la nostra miseria era ricchezza per alcuni,  
sulle ossa e la polvere dei nostri antenati e dei nostri figli era stata  
costruita la casa dei potenti,  
in questa casa non si poteva entrare,

l'abbondanza della sua mensa era frutto del vuoto  
 dei nostri stomaci,  
 i lussi erano paradisi per la nostra povertà,  
 la saldezza dei tetti e delle pareti si ergeva sulla  
 fragilità dei nostri corpi,  
 la salute che vi albergava proveniva dalla nostra  
 morte,  
 la saggezza che vi regnava si nutriva della nostra  
 ignoranza,  
 e la pace che la proteggeva era guerra per le nostre  
 genti [...] <sup>68</sup>.

Il criterio basato sul "contenuto", sulla corporeità, viene contrapposto all'impossibilità di vivere, ad un'etica-materiale - che nega verità e validità al sistema o progetto di 'vita buona', che provoca povertà o infelicità alle vittime, ai dominati o esclusi (come imperativo universale negativo o proibizione di una massima non generalizzabile, ovvero la semplice 'impossibilità di scegliere la morte'): a norme, atti, istituzioni o argomenti, come nel caso del capitale -. Nessuno più di Marx ha dimostrato nell'ultimo secolo questo *fatto* <sup>69</sup> che implica una dimensione fondamentale dell'etica materiale: lo sfruttamento del soggetto etico, membro della comunità di vita, nella sua corporeità mediante il lavoro quotidiano che si concretizza nelle necessità fondamentali non soddisfatte: nell'infelicità (impossibilità di vivere). Il soggetto etico della vittima, del povero si trova materialmente oppresso e formalmente escluso. Dal criterio e principio universale dell'etica materiale si deduce ora un principio critico negativo dell'etica materiale, cioè *il divieto di uccidere le vittime*, di impoverire, far soffrire, provocare la morte... dell'Altro.

Tale principio etico-critico, nei suoi momenti negativi e positivi, potrebbe essere così enunciato:



Chi agisce in modo etico-critico ha già da sempre riconosciuto *in actu* che, in una determinata situazione (sistema etico, norma, ecc.) è stata negata alle vittime la possibilità di vivere (totalmente o parzialmente), per cui sono *obbligate, in primo luogo, b.1) a negare la "bontà" di una tale situazione, cioè: a criticare anzitutto la non-verità del sistema ora dominante, e, quindi, b.2) ad agire in modo creativo e solidale per trasformarlo.*

Chi può opporsi ad un tale principio etico? Un 'conservatore' - come Peter Berger in nome della 'plausibilità perfetta'<sup>70</sup> o Karl Popper in *La società aperta ed i suoi nemici* (i 'nemici' siamo noi) - che giudica quella odierna la migliore società possibile, pertanto una critica 'globale' (l'"olismo" tante volte ripudiato) è impossibile, inutile, o, il che è peggio, distruttiva e senza alternative. Inoltre il "conservatore" segue il 'principio di morte' o delle pulsioni di pura riproduzione (l'"apollineo" di Nietzsche), e rifiuta il momento creatore (non solo la pulsione di piacere narcisista di Nietzsche, ma anche la pulsione d'alterità creatrice-trasformatrice del *desiderio metafisico* di Levinas). È impellente dimostrare che il "conservatore" cade in una contraddizione performativa, perché non riconosce che ogni società esige trasformazioni e, dopo alcuni secoli, il ricambio con un altro tipo di società più evoluta. Ma il conservatore è affetto, inoltre, da una patologia contrassegnata dal 'principio di morte' - all'origine di ogni patologia, che invero resta una questione irrisolta o mal risolta già da Freud -. In effetti, guardare 'indietro', all'origine, verso ciò che è inorganico, per essere assolutamente certi dell'impossibilità del mutamento (e poter essere felice nella pace infinita del Nirvana schopenhauriano), è, rigorosamente parlando, *filonecrosis* (amare la morte).

Chi compie questo dovere etico di criticare il sistema in quella dimensione che genera la vittima non potrà eludere le conseguenze 'persecutorie', come dice Levinas. Il critico è perseguitato dal Potere che genera la vittima. Ed è nell'esercizio del Potere della critica che è preso come 'ostaggio' che 'testimonia' nel sistema la presenza assente della vittima.

§ 5. *Il principio morale critico dell'intersoggettività anti-egemonica.*

È impossibile per le vittime organizzare una comunità di comunicazione simmetrica (impossibile specialmente per l'Etica del Discorso, che applica la norma fondamentale) senza il riconoscimento (*Anerkennung*) della vittima, dell'Altro (del dominato/escluso dal sistema egemonico) come soggetto etico autonomo, libero, distinto, all'origine del dissenso e, inoltre, del consenso<sup>71</sup>. Il riconoscimento dell'Altro grazie all'esercizio della 'ragione etica-originaria' (di Levinas), è anteriore all'argomentazione (alla ragione discorsiva o dialogica), è all'origine del processo e dell'appello o richiamo della vittima, del povero alla solidarietà contro il sistema. Tale 'coscienza etica'<sup>72</sup> si attua anzitutto nella propria soggettività (origine dell'autocoscienza in senso politico, secondo Paulo Freire)<sup>73</sup> intersoggettiva o comunitaria delle vittime, dello stesso popolo oppresso e/o escluso.

Ora entriamo nel secondo stadio dell'autocoscienza. Le vittime, i dominati e/o esclusi (movimenti sociali, popolari, femministi, ecologisti, cioè, i soggetti comunitari emergenti) giungono ad una *coscienza critica propriamente detta* grazie all'apporto critico esplicito (scientifico o filosofico dell'intellettuale organico). Si tratta, pertanto, di tre momenti: a) una coscienza etico-critica degli stessi dominati e/o esclusi, implicita ma sostanzialmente all'origine del

processo; b) una coscienza esplicita (scientifica e critica); c) una coscienza critico esistenziale vera e propria, storica o pratica del popolo stesso. E, d'ora in poi, come in una spirale dove è difficile sapere chi sia stato il primo, il soggetto comunitario intersoggettivo dei dominati e/o esclusi si unisce agli "intellettuali organici" in molteplici occasioni. È tutta la problematica della prassi-teoria-prassi che ora è affrontata in modo completamente diverso dall'Etica della Liberazione.

Appena i gruppi di dominati hanno intrapreso la via della critica, cresce lentamente una comunità di comunicazione antiegegonica (degli stessi dominati ed esclusi) (§ 5 dello *schema 1*), che secondo il 'principio democratico' (intersoggettività consensuale che rimpiazza l'antico trattato sulla *frónesis*) progetta il bene futuro (non ancora reale ma possibile: l'utopia fattibile di liberazione)<sup>74</sup> alla luce del procedimento consensuale basato su accordi non validi per la società egemonica, dominante.

La processualità *critico*-esistenziale cresce con il contributo dei diversi "fronti di lotta" di dominazione e/o esclusione dell'Alterità: erotico (contro il *machismo*), ecologico (contro la distruzione del pianeta per le generazioni future), economico (contro il capitalismo distruttore dell'umanità e della terra) ecc. Non è più possibile l'applicazione "normale" della norma pragmatica in una società equilibrata, in 'tempi normali', ma bisogna passare ad un'applicazione eccezionale o 'anormale' della norma. Quando la maggioranza di un popolo è dominato o escluso, il principio d'universalità cambia di soggetto, e dalla comunità di comunicazione vigente egemonica viene ad essere praticato dalla comunità di comunicazione antiegegonica dei dominati ed esclusi. L'intersoggettività tematica e riflessa, autocosciente dei dominati ed esclusi comincia ora a comportarsi come nuova intersoggettività di validità futura. È il processo di liberazione propriamen-

te detto nello stadio formale-pragmatico. Ora il processo ripercorre le tappe prima indicate, ma in modo nuovo e con altri intenti.

Il principio etico-materiale di sopravvivenza delle vittime, dei dominati ed esclusi ripercorre la tappa analizzata nel § 1. Nella misura in cui è necessario "applicare", contro il sistema vigente, il criterio di sopravvivenza, l'intersoggettività dei dominati e/o esclusi utilizza formalmente il principio d'universalità (della *nuova* universalità di contro all'antica intersoggettività dominatrice) e persegue la critica del consenso valido vigente. Tutto questo processo formale è ora tematico; la decostruzione della dominazione fa affidamento sul contributo *interno* delle scienze e del filosofo critico (solo così si può realizzare l'Etica della Liberazione).

Bisogna tuttavia distinguere con chiarezza fra presa di coscienza implicita - non dimenticando però che è all'origine dell'etica, l'esercizio di ciò che altrove abbiamo chiamato la 'ragione etica originaria' - e riconoscimento dell'Altro. Non è la stessa cosa l'universale comando: "È proibito uccidere qualcuno!", da: "Devi prendere coscienza e studiare l'origine della negazione delle vittime e progettare alternative di liberazione!". Pertanto, il principio critico formalmente morale, potrebbe essere enunciato come segue:

Chi agisce criticamente con validità anti-egemonica, partendo dal riconoscimento della dignità delle vittime come soggetti etici, dall'impossibilità di vivere dei dominati, e dalla non-partecipazione degli esclusi, già da sempre è obbligato *in actu* alla responsabilità<sup>75</sup> che condivide solidariamente, a studiare le cause della dominazione ed a progettare alternative positive future per trasformare la realtà.

Davanti all'"impossibilità di scegliere di morire"<sup>76</sup> bisogna gestire in modo critico-intersoggettivo la "possibilità di vivere" partendo da alternative concrete.

Il concetto di "feticismo" in Marx tratta di queste varie forme della coscienza ingenua, falsa o critica. Il processo di "coscientizzazione" (nelle diverse fasi ed articolazioni, dall'esistenza quotidiana del povero, fino al tema dell'intellettuale) implica tutto questo movimento intersoggettivo formale consensuale degli oppressi che si impegnano *dall'interno per il* nuovo progetto, per costruire la nuova validità futura, comunitaria, partecipata, sul piano politico, consensuale ed organizzativo.

È in relazione e all'interno di tale intersoggettività critico-comunitaria delle vittime, dei dominati e/o esclusi, che l'Etica della Liberazione deve svolgere la propria funzione. Si tratta *d'argomentare* in favore del senso etico della lotta per la sopravvivenza e della validità morale della prassi di liberazione degli oppressi-esclusi. La fondazione del principio materiale e della norma morale formale è essenziale per la costituzione dell'etica come teoria, come filosofia, ma la sua funzione storica, sociale ultima è diretta a verificare la validità etica della sopravvivenza delle vittime, della vita umana dei dominati e/o esclusi.

#### § 6. *Il 'principio-liberazione'*

Siamo arrivati finalmente al tema centrale<sup>77</sup>. Se il criterio materiale è la riproduzione e il progresso della vita del soggetto umano (criticamente: le vittime), la prassi di liberazione implica il secondo momento: il 'progresso' della vita umana. La pura riproduzione del 'Medesimo' - direbbe Levinas - può essere fissazione, stabilità, ripetizione, dominazione. La liberazione delle vittime implica il 'progresso' storico:

"Per mezzo del movimento contraddittorio di epoche e forze progressive e retrograde, tale processo (dell'attività del pensiero) *conserva, eleva e fa progredire la vita umana*<sup>78</sup>. Nelle forme storicamente date della società, dell'eccedenza di beni di consumo prodotti [...] beneficia direttamente solo un piccolo gruppo di persone, e tali *condizioni di vita* [*Lebensverfassung*] si manifestano anche nel pensiero [...]. Nonostante la convenienza *materiale* (*materielle*) derivante dall'organizzazione della società in classi, ognuna di quelle forme si è rivelata infine inadeguata. *Schiavi, servi e cittadini*<sup>79</sup> si scrollarono del giogo [...], per il cui esito in certi momenti critici la disperazione delle masse fu decisiva per penetrare nella coscienza e trasformarsi in una meta<sup>80</sup>,<sup>81</sup>.

Non si tratta di una semplice prassi emancipatrice, simile all'"uscita (*Ausgang*)" di Kant da uno stato di 'immaturità autocolpevole'<sup>82</sup>, o all'interesse 'emancipatore' di Habermas (sul piano critico discorsivo)<sup>83</sup>, bensì della 'uscita' delle vittime da una situazione materiale (cioè di riprodurre la vita economica, culturale, ecc.) e *negativa* (l'impossibilità di realizzare tale riproduzione: non è solo esclusione dalla discussione, ma *dalla vita*). La 'prassi di liberazione' (*Befreiungspraxis*)<sup>84</sup> è l'"uscita" delle vittime per decostruzione del sistema in cui sono materialmente negate e realizzazione di nuove norme, atti, istituzioni o sistema d'eticità globale: "trasformazione"<sup>85</sup>.

Siamo sul piano della fattibilità, della ragione strumentale critica. In effetti, la semplice ragione strumentale formale (di Max Weber) può misurare la 'efficacia' in considerazione dei mezzi rispetto ai fini o valori; ma non può 'giudicare' o 'porre' fini e valori. Si tratta, pertanto, di una 'efficacia' di *fattibilità* distruttrice della vita del soggetto umano (per esempio, il problema ecologico visto come frutto della valorizzazione del valore in quanto fine

autonomo non sorretto dal principio materiale universale dell'etica), e di impedire la partecipazione democratica (dei lavoratori nelle decisioni delle imprese). Ora invece si tratta d'articolare la ragione strumentale (formale di mezzo-fine) e di giudicarne la 'efficacia' in rapporto alla riproduzione e progresso della vita del soggetto umano, che deve partecipare simmetricamente nella discussione sulla scelta dei mezzi. Abbiamo così integrato il plesso mezzo-fine nell'ambito in cui fini e valori sono giudicati per la loro "efficacia" nel riprodurre e far progredire la vita di soggetti autonomi. La ragione pratico-materiale (che giudica la vita secondo la verità pratica della norme), la ragione discorsiva (che svolge la funzione argomentativa per giungere alla validità intersoggettiva) fissa il confine entro cui la ragione strumentale (ora etica) non è negata, e individua gli elementi di fattibilità (tecnici, economici, politici) per rendere possibile la vita nella libertà, l'unica degna di tutti i membri della comunità (di vita, di comunicazione e di efficace solidarietà corresponsabile). La ragione strumentale non è negata, ma è superata *criticamente*. Liberare (secondo la ragione liberatrice) presuppone tutti i momenti: materiale, formale procedimentale, di fattibilità, di critica da parte dalle vittime, e di *trasformazione* (in base ad una norma, azione o istituzione per giungere ad un sistema d'eticità globale, solo in questo ultimo caso rivoluzionario, come ad esempio la "rivoluzione borghese" inglese del sec. XVII) non riformisti<sup>86</sup>. La liberazione implica, inoltre, quali momenti interni, una critica della ragione utopica (Hinkelammert) e il "Principio-Speranza" di Ernst Bloch.

Il criterio di liberazione consiste, pertanto, nelle necessità non esaudite (materiali, formali, di fattibilità) delle vittime, viste da alternative decise in modo critico-discorsivo dai movimenti sociali emergenti. Di qui si deduce il

"Principio-Liberazione", come esigenza ultima *deontica*, che potrebbe essere così enunciato:

Chi riconosce responsabilmente che le vittime non possono riprodurre-sviluppare la loro vita né partecipare simmetricamente nella discussione che li riguarda, è *obbligato*: a) negativamente, a de-costruire realmente le norme, azioni, istituzioni o strutture storiche che causano la negazione materiale della vittima; e b) positivamente, a trasformare o costruire le norme, azioni, istituzioni o strutture necessarie perché la vittima possa b.1) vivere umanamente, b.2) partecipare simmetricamente, b.3) attuando realmente le esigenze fattibili o alternative consistenti nelle trasformazioni, parziali o strutturali. Tutto ciò è denominato prassi di liberazione.

La fondazione di questo principio si oppone ai conservatori anti-utopici, ad esempio a Popper, *La società aperta ed i suoi nemici*. Si può argomentare contro di loro che nessuna società può pretendere d'essere perfetta o non riformabile (anche nelle sue strutture fondamentali), perché dovrebbe, per usare l'argomento popperiano, essere frutto di un'intelligenza infinita a velocità infinita. Essendo impossibile tale società perfetta, vi saranno sempre delle vittime. In tal caso, è necessario trasformare la società. Le alternative realmente praticabili *a priori* non sono utopico-anarchiche, ma devono essere alternative *possibili*, nel futuro, quale frutto della proiezione di una ragione materiale, discorsiva e strumentale veramente efficace, sebbene critica (giacché pone in questione la mera 'efficienza' vigente con mezzi 'fattibili' per la riproduzione e il progresso della vita e la libera partecipazione dei soggetti etici simmetrici). Se il principio materiale viene fondato in contrasto con i cinici che giustificano la morte (Hayek); il principio formale vale contro gli scettici (come fa Apel nei confronti di Rorty); quello di fattibilità è deci-



sivo contro gli anarchici utopici (Bakunin); il principio etico-critico è efficace contro quei conservatori che non vedono l'esistenza di vittime (Peter Berger); il discorsivo critico si contrappone ai dogmatici (che credono non falsificabile la verità-validità degli attuali dominatori o delle avanguardie staliniste di sinistra che affermano la verità-validità senza discutere con la 'base'); ma è urgente fondare il "Principio-Liberazione" contro i conservatori anti-utopici che ritengono *impossibili* le trasformazioni *possibili e necessarie* (Popper). Quest'ultima possibilità emerge a partire dalle vittime, e non dal "pericolo" di perdere il Potere, di cui sono preoccupati i dominatori odierni.

A tal proposito, bisogna affrontare le questioni etiche più ardue., come, ad esempio, la legittima coercizione del sistema vigente che diventa illegittima quando si esercita contro le vittime, i dominati e/o esclusi che prendono coscienza e lottano per i loro 'nuovi diritti'. E' violenza la forza usata contro il diritto legittimo (valido) dell'Altro. La legittima coercizione diventa così dominazione violenta (repressione pubblica) quando viene usata contro coloro che hanno scoperto "nuovi diritti". Il sistema vigente non percepisce rapidamente il mutamento di situazione. L'antica coercizione legittima diventa illegittima dinanzi ad una nuova coscienza sociale. Da parte sua, la difesa che le vittime, i dominati e/o esclusi compiono dei loro 'nuovi diritti', non può essere paragonata alla violenza (perché non è rivolta contro nessun diritto dell'Altro), ma è 'difesa giusta' con mezzi appropriati (proporzionati alla coercizione illegittima o violenta, per divenire effettivamente una 'difesa efficace"', strategica, strumentale e tattica, del proprio diritto). La validità di tale azione difensiva della comunità di vita che promuove la sopravvivenza (per esempio nuovi movimenti sociali, partiti politici critici, ecc.) e la comunicazione antiegemone non è riconosciuta sin dal suo inizio nella comunità dominante - sempre

fu così; non può essere in altra maniera -. Non si tratta, tuttavia, di una 'guerra giusta'<sup>87</sup>, giacché la guerra è sempre ingiusta perché è violenta, bensì della 'difesa giusta' (giusta coercizione) delle vittime, degli oppressi, esclusi o attaccati nei loro *nuovi* diritti.

Per la *processualità dell'azione* etica, emerge con chiarezza che il punto di partenza critico-liberatore è la 'normalità *ingiusta*' di contro al progetto di un'istituzione o società più giusta, dove le vittime, i dominati e/o esclusi saranno parte costitutiva e partecipe nella giustizia anche materiale.

L'applicazione del principio di universalità nel processo di liberazione, nell'elaborazione del nuovo tipo di società, ecc. si riscontra sul piano formale della nuova intersoggettività, del "Principio-Democrazia". La nuova comunità (delle vittime, dei dominati ed esclusi) di ieri si trasformerà con il tempo nell'intersoggettività o comunità di comunicazione nuova, "normale". Sono i movimenti sociali, gruppi di pressione, partiti politici critici, ecologisti, femministe, contro la discriminazione razionale, ecc., che trionfano dopo lunghe lotte nei loro rispettivi 'fronti'. Da parte sua, il processo continua ininterrottamente nella storia, che è storia d'azioni individuali, comunitarie, istituzionali, di soggetti etnici, di movimenti sociali, di classe, nazionali, culturali, mondiali. Un atto, un'istituzione o un sistema potrebbero essere assolutamente giudicati 'buoni' e definitivamente 'validi' in un ipotetico fine della storia; in altri termini, non potrà *mai* essere ritenuta valida in *assoluto* la bontà e rettitudine di un atto o istituzione, bensì per le intenzioni, le sue conseguenze, a breve, medio ed a lungo termine lungo tutta la storia mondiale. Hegel incluse perciò nell'etica la storia mondiale, ma pretese di poter esercitare tale giudizio come "Tribunale della Storia Mondiale"<sup>88</sup>: si tratta di una pericolosa illusione, nella quale sono caduti anche lo stalinismo sovietico ed oggi il

capitalismo neoliberale allorché vuole eliminare ogni alternativa che possa superarlo. In tutti i modi i criteri ed i principi materiali, formali, processuali, critici e di liberazione guidano le azioni per determinarne la validità etica in questo ininterrotto processo di riflessione, di 'applicazione' ed esecuzione degli atti in vista della promozione del 'bene-valido', del 'valido-buono', alla luce del criterio di sopravvivenza e dell'intersoggettività consensuale critica delle vittime, delle maggioranze dominate e/o escluse.

## NOTE

<sup>1</sup>Relazione presentata al Seminario di Eichstaett (Germania), il 4 aprile 1995, nell'ambito del dialogo con K. O. Apel e che ho parzialmente modificato per la traduzione italiana.

<sup>2</sup>Cfr. C. TURCKE, *Diskursethik als Dauerbegründung ihrer selbst*, in AA.VV., *Konvergenz oder Divergenz?*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1994, pp. 235-246.

<sup>3</sup>Spesso si crede che le vittime, gli oppressi siano pochi, mentre si tratta di maggioranze; inoltre vi sono delle minoranze oppresse (come gli zingari) che, sommate alle altre, costituiscono un'immensa maggioranza.

<sup>4</sup>Ribadisco, per l'ennesima volta, che la specificità dell'etica della liberazione è di partire dai dominati e/o esclusi in tempi normali (neppure in questo caso è riformista o migliorista, poiché propone una trasformazione parziale anche se pur sempre critica) o eccezionali.

<sup>5</sup>Le 'sfere' di giustizia di M. WALZER, *Exodus and Revolution*, New York 1986, diventano ora 'fronti' di 'lotta per il riconoscimento', in un senso più radicale di quello proposto da A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt 1992.

<sup>6</sup>Abbiamo mostrato che nell'ambito della fondazione Apel include, non senza contraddizione, dei momenti materiali preliminari al discorso stesso, (ad esempio il riconoscimento della dignità della persona). Cfr. E. DUSSEL, *Ethik der Befreiung. Zum Ausgangspunkt als Vollzug der ursprünglichen ethischen Vernunft*, in AA. VV., *Konvergenz oder Divergenz?*, cit., pp. 83-110.

<sup>7</sup>Cfr. K. O. APEL, *Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*, in AA. VV., *Ethik und Befreiung*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1990, pp. 10-40.

<sup>8</sup>I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 38, in *Werke*, Darmstadt 1968, t. VI, p. 127.

<sup>9</sup>Tale angoscia è più spaventosa che al tempo di Kant, poiché la maggioranza dell'Umanità è proiettata in un processo di globalizzazione con una dose di povertà senza precedenti.

<sup>10</sup>I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke*, cit., t. VI, p. 23.

<sup>11</sup>Quest'argomento può essere confutato se formuliamo un principio materiale universale operante 'all'interno' di ogni cultura, come vedremo nel § 1. L'universalità dell'etica materiale consisterebbe nell'irreversibilità di tale presupposto più che ontologico.

<sup>12</sup>L'esempio o argomento della neuro-biologia (cfr. G. M. EDELMAN, *Bright air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York 1992. A. DAMASIO, *Descartes Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York 1994) evidenzia che l'organizzazione del cervello umano risponde al *principio universale della vita del soggetto umano*. La categoria stimolo-percezione e quella concettuale similmente a tutti i processi di valutazione (la corteccia cerebrale con le articolazioni corticali), lo sviluppo dei centri linguistici (essenzialmente inter-soggettivi, parlando dal punto di vista cerebrale), i fenomeni della coscienza ed autocoscienza, che sono alla base degli atti autonomi, liberi, responsabili, sono determinati dal criterio universale della sopravvivenza dei soggetti corporei, considerati dal punto di vista culturale o etico, poiché stiamo parlando di 'vita umana'. Le funzioni razionali del cervello (tra cui il ruolo teorico della ragione) sono determinate dal suddetto principio di sopravvivenza. Ciò non pregiudica, bensì dà un esempio convincente, la funzione intersoggettiva formale del consenso argomentativo come istituzione per giungere ad accordi validi. La validità formale non è in contrasto con la 'verità' della sopravvivenza dei soggetti, piuttosto questa include quella nella sua materialità come mediazione formale.

<sup>13</sup>Cfr. K. O. APEL, *Diskursethik als Verantwortungsethik*, cit., p.22.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 26.

<sup>15</sup>*Ibid.* p. 32. "Poiché le condizioni per l'applicazione dell'etica del discorso non sono ancora storicamente realizzate" (*ibid.*, p. 32). "L'applicazione del principio dell'etica del discorso - ad esempio, la pratica di una regolamentazione discorsivo-consensuale dei conflitti, che sarebbe rigidamente separata dall'applicazione di una razionalità strategica dell'agire si può rea-

lizzare - approssimativamente - soltanto là dove i rapporti locali dell'eticità e del diritto la rendono possibile" (*ibid.*, p. 33). La formula è ripetuta frequentemente: è impossibile l'applicazione se non vi sono le condizioni.

<sup>16</sup>Cfr. K. O. APEL, *Limites de la ética discursiva?*, in A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Madrid 1985, p. 261.

<sup>17</sup>Nel Terzo Mondo spesso non si verifica la condizione della *sopravvivenza*, a causa della povertà, dei possibili partecipanti alla comunità reale della comunicazione.

<sup>18</sup>Su tale problematica, cfr. E. DUSSEL, *Ethik der Befreiung*, cit., pp. 87-92.

<sup>19</sup>Cfr. F. HINKELAMMERT, *Diskursethik und Verantwortungsethik*, in AA. VV., *Konvergenz oder Divergenz?*, cit., pp. 111-150, in part., p. 137.

<sup>20</sup>Cfr. S. BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia*, New York 1986, pp. 310-311.

<sup>21</sup>Tale presupposto, che è per lo meno implicito, culturale, storico ed inevitabilmente ontologico, è ammesso da Apel ma non nel senso etico.

<sup>22</sup>Qui 'verità' non equivale semplicemente a 'validità'.

<sup>23</sup> Cfr. E. DUSSEL, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara 1993.

<sup>24</sup>Il tema sarà discusso nel § 4.

<sup>25</sup>Heidegger, commentando Nietzsche, rileva che "il valore è condizione di aumento della vita (*Steigerung des Lebens*)" (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961, t. I, p. 488); cioè, con le parole di Nietzsche: "il punto di vista del valore è il punto di vista delle condizioni della conservazione-aumento dei complessi meccanismi strutturali di durata relativa della vita nel suo divenire" (F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, & 715). Per Nietzsche, la vita è 'volontà di potenza' e pertanto dominio, piacere narcisista (che Levinas critica nel *Désir Métaphysique*). Per il semplice popolo latinoamericano, la 'vita' 'in senso forte' è un impulso (*Trieb*) di estrema positività etica. In questo senso, la mediazione ha valore, in quanto possibilità attuale per la vita. È evidente che, senza intersoggettività culturale, non si danno valori, i quali pertanto costituiscono una parte essenziale del 'contenuto' della 'eticità' storico-concreta.

<sup>26</sup>È superfluo esplicitare l'elemento 'etico', poiché l'azione di un essere umano *deve* essere un atto etico. Ma in questo caso

non si tratta di enfaticizzazione, dal momento che rafforza l'enunciato.

<sup>27</sup>Anche in una cultura post-convenzionale, in cui ogni individuo deve giustificare razionalmente le proprie decisioni, e non solo muoversi convenzionalmente per tradizione, il progetto di criticità argomentativa inter-soggettiva (di Apel o Habermas) già concerne la 'vita buona' post-convenzionale, che vive in una cultura storica, in una data situazione, ecc.

<sup>28</sup>La pretesa all'universalità di ogni cultura (da quella esquimese all'azteca nahuatl o europea moderna) indica la presenza del principio materiale universale 'all'interno' di ogni cultura; ciò si oppone all'etnocentrismo. Etnocentrismo o fondamentalismo culturale è l'intento di imporre ad altre culture l'universalità (particolare) a cui 'pretende' la *mia (nostra)* cultura senza una previa verifica intersoggettiva o interculturale. La pretesa di una cultura all'universalità dev'essere verificata mediante il dialogo, cioè con il confronto tra culture. E quando si confrontano storicamente le culture, il dialogo è possibile a partire dalla pretesa di universalità di ciascuna, e materialmente sulla base del principio del contenuto, della riproduzione e sviluppo della vita di tutto il soggetto culturale, che alimenta ciascuna e tutte, si da permettere di scoprire materialmente le articolazioni reali nell'intraprendere il dialogo sul modo in cui *ogni cultura riproduce o sviluppa la vita umana in concreto*. Il momento intersoggettivo discorsivo è precisamente quello procedurale, che rende "possibile *formalmente* tale dialogo, pur negando la logica del *contenuto materiale*, da cui i dialoganti devono partire.

<sup>29</sup>J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford 1975, libro I, cap. 28, & 5. Ed in un altro testo afferma: "*Things are good or evil, only in reference to pleasure or pain*" (*ibid.*, II, cap. 20, & 2).

<sup>30</sup>J. BENTHAM, *A Fragment on Governement and an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1948, p. 3.

<sup>31</sup>J. S. MILL, *Utilitarianism*, New York 1957, p. 10.

<sup>32</sup>Scrive Demasio: "*I call background feeling because it originates in background body states rather than in emotional states (...). The feeling of Life itself, the sens of being*" (A. DEMASIO, *Descartes Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, cit, p. 150).

<sup>33</sup>Con Nietzsche, potremmo dire che la semplice 'felicità' (il principio apeliiano della *ratio* socratica, dell'utilitarismo), come pura riproduzione della vita (che teme e fugge il dolore e la morte), può trasformarsi in un principio di morte, di ripetizione. Nietzsche vi contrappone il principio dionisiaco del 'piacere', che affronta il dolore e la morte per creare il nuovo: "Si devono separare queste due forme di piacere: quella consistente nell'addormentarsi (felicità) e nel vincere (il piacere propriamente detto)" (F. NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, & 703; cit., p. 150).

<sup>34</sup>Vi sono oggi coloro che danno importanza alla storia per riscoprire il senso etico (Mac Intyre o Taylor); quelli che descrivono alcuni aspetti della giustizia (Walzer); o le etiche dei valori (Max Scheler, la *Sittlichkeit* di Hegel).

<sup>35</sup>Agire è trascurare la morte, è vivere; è affermare "l'impossibilità di optare per la morte". La morte non si può scegliere, poiché non è oggetto di scelta, bensì un assoluto cessare di scegliere. Il suicidio non è un modo di essere (l'essere-per-la-morte, di Heidegger), ma il modo per cui si cessa semplicemente di esistere.

<sup>36</sup>Cfr. G. M. EDELMAN, *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York 1992, pp. 109-110. X. Zubiri è forse l'unico filosofo che ha saputo collocare, agli inizi degli anni cinquanta, il problema del cervello in una nuova teoria materiale della conoscenza, quella dell'intelligenza senziente o dei sensi-intelligenti su base neurologica (X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1981. ID., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992. "L'uomo ha *cerebralmente* un'apertura intellettuale allo stimolo in quanto realtà. (...) il momento cerebrale e quello intellettuale costituiscono una sola ed identica attività"(X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, p. 525). Di tale tematica si è occupato dal punto di vista filosofico, tra gli altri J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge 1994.

<sup>37</sup>Ciò era ben noto al pensiero medievale, per cui non è necessario ricorrere in questo caso a Marx. Infatti, "è impossibile che un essere umano realizzi il proprio bene (*bonum*), se quel progetto non è confacente al bene comune (*bene proportionatus bono communi*)" (TOMMASO D'AQUINO, I-II, q. 62, ad 1, ad 3). "Bisogna considerare che il bene comune (*bonum commune*), adeguatamente inteso, è da preferire al semplice bene proprio, perché ogni parte fisica è ordinata per istinto al tutto (*bonum totius*)" (TOMMASO D'AQUINO, *De perfectione vitae spiritualis*, XII, n.



634). Tale 'istinto' deve ora essere ricostruito alla luce della neurobiologia della corteccia cerebrale che è ordinata alla sopravvivenza. Si tratta di una 'comunità di viventi' umani, di un'intersoggettività di 'contenuto' (metariale) correlativa all'intersoggettività che perviene alla validità formale.

<sup>38</sup>È quanto sostiene J. P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960, t. I, riferendosi all'impossibilità di analizzare in concreto, esaustivamente, l'orizzonte stesso della totalità dell'essere nel mondo, anche tramite il metodo psicanalitico. Cfr. E. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, t. I, p. 50 e 57.

<sup>39</sup>Alcune morali formali odierne formulano tali obiezioni senza considerare che la propria coscienza etica (Kohlberg) post-convenzionale è sempre un frutto culturale. Solo nel caso della critica esplicita all'eurocentrismo si può avere una coscienza libera dal 'convenzionalismo'.

<sup>40</sup>Il principio universale della riproduzione e sviluppo della vita del soggetto umano è il principio 'interno' intorno a cui si costruisce ogni cultura, che serve da autocorrezione allorché una cultura 'assolutizza' etnocentricamente le proprie pretese e nega la 'vita umana' in altre culture. Questo principio rappresenta un orizzonte nel cui ambito *ogni cultura* (azteca, bantù, o moderna post-convenzionale) delinea il modo concreto di realizzazione della *vita umana*.

<sup>41</sup>Cfr. J. HABERMAS, *Theorie der Kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, t. I, pp. 85s.

<sup>42</sup>Tale 'pretesa all'universalità' implica per un azteca, bantù o moderno (con diverse coscienze di differenziazione dagli aspetti naturali, soggettivi o sociali -coscienza critico-teorica o morale -) che progettano un'esistenza contrassegnata dalla 'vita buona', la volontà di realizzarla con *validità per tutta l'umanità*, poiché concretizza la pretesa di riprodurre e sviluppare la vita umana. È evidente che, quando ci si confronta con altre culture, o sorge un conflitto irresolubile, si deve abbandonare l'intersoggettività argomentativa o discorsiva, sulla base delle proprie 'istanze' (*sources*, nel senso di Taylor), senza dimenticare tuttavia l'universalità del principio materiale della vita umana. Solo partendo da tale *onesta e seria* 'pretesa all'universalità' di ogni *ethos*, quale concretizzazione dell'esigenza universale di riproduzione e sviluppo della vita umana vigente in ogni cultura, è possibile un dialogo interculturale applicando il principio for-

male della norma etica fondamentale dell'etica del Discorso. L'etnocentrismo è una deformazione di tale 'pretesa all'universalità' di ogni 'vita umana'; il dogmatismo o fondamentalismo è il passaggio dalla 'onesta pretesa all'universalità' all'effettiva imposizione con la violenza della predetta 'visione del mondo (*Weltbild*) ad altri. In quest'ultimo caso, la pretesa all'universalità non è verificata con argomentazioni (seppur con argomenti mitici, che sono razionali), ma in modo irrazionale: con la forza. Partendo dal principio materiale della vita umana è possibile stabilire *istrionescamente* un dialogo interculturale.

<sup>43</sup>In questo caso la norma formale (procedurale intersoggettiva e simmetrica per poter essere valida) è una mediazione non autonoma né indifferente al 'contenuto', alla 'verità', la cui funzione è di discutere sul concreto materiale (cioè sulla massima quale mediazione della rappresentazione e sul progresso della vita del soggetto umano).

<sup>44</sup>Cfr. 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, p. 161; in tedesco nel 1980. Per la formulazione del Principio 'U', cfr. J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991. Inoltre, cfr. l'eccellente critica di A. WELLMER, *Dialog und Diskurs*, Frankfurt 1986. Cfr. infine il numero speciale di "The Philosophical Forum" (1989).

<sup>45</sup>La validità intersoggettiva, che si consegue con la 'accordo' di tutti, riguarda il 'contenuto' etico oggetto dell'argomentazione. Senza 'contenuto' non c'è accordo, né validità; infatti non può essere valido un accordo 'vuoto'.

<sup>46</sup>Su tale dibattito, cfr. E. DUSSEL, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza 1973.

<sup>47</sup>Per Aristotele, inoltre, tale applicazione del principio potrebbe corrompersi senza virtù o 'temperanza' nel soggetto: "Perciò è la temperanza (*sofrosynen*) che salva (*sozousan*) l'applicazione prudente (*fronesin*). Essa protegge la *hypolepsis*" (*Etica nicomachea*, VI, 5, 1140 b 11-20).

<sup>48</sup>Ad esempio, per l'Aquinate "*ultimus finis nullo modo sub electione cadit*" (I-II, c. 13, a. 3, c.), perché è il principio primo materiale per eccellenza, che, d'altra parte, è universale e già sempre presupposto *a-priori*. Perciò "*finis appetitur absolute*" (*De Veritate*, c. 24. a, b, r.). Al contrario, "tutto il nostro operare rientra nel campo delle possibilità (*possibilia*)" (*ibid.*, a. 5, c.). Il

principio si applica nel giudizio mediante il "sillogismo in riferimento agli *operabilium*" (*ibid.*, c. 14, a. 5, c.). sui "*singularia contingentia*" (II-II, c. 49, a. 5, c.).

<sup>49</sup>Cfr. E. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973, t. I, p. 64.

<sup>50</sup>Cfr. I. KANT, *Werke*, cit., t. 8, pp. 233 s.

<sup>51</sup>UK, B XXI, A XXI.

<sup>52</sup>Sottolineo alcune parole per evidenziare il carattere 'ipotesico' della formula.

<sup>53</sup>I. KANT, *Kritik der Praktische Vernunft*, in *Werke*, cit., A 122-123.

<sup>54</sup>Kant da un esempio in questo senso: "Se uno, credendo di perseguire il proprio vantaggio, (...) si ritiene autorizzato ad abbreviare la sua vita, non appena sarà investito da un completo astio (...)" (*ibidem*).

<sup>55</sup>Cfr. F. HINKELAMMERT, *Critica a la razón utópica*, San José 1984, p. 238.

<sup>56</sup>Si tratta di un modello impossibile.

<sup>57</sup>Cfr. la mia risposta ad Apel in E. DUSSEL, *Die Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik*, in E. ARENS, *Anerkennung der Anderen*, Freiburg i. Br. 1995, p. 115 s.

<sup>58</sup>Abbiamo indicato con a, nello schema 1 tale utopia del sistema attuale di dominazione. Ad esempio, l'economia neo-liberale considera il mercato globale di competenza perfetta come tipo di mito utopico, che è inconsistente ed empiricamente impossibile (cfr. F. HINKELAMMERT, *Critica a la razón utópica*, cit.).

<sup>59</sup>Cfr. A. WELLMER, *Dialog und Diskurs*, cit., I: Il programma kantiano.

<sup>60</sup>Cfr. E. DUSSEL, *Ethik der Befreiung. Zum Ausgangspunkt als Vollzug der ursprünglichen ethischen Vernunft*, cit., § 2.

<sup>61</sup>Cfr. P. FREIRE, *Pedagogia del oprimido*, México 1968. Questo movimento, per il quale il dominato che ha introiettato l'ideologia dominante prende coscienza critica a partire dall'esteriorità, lo abbiamo esaminato nel § 4 dello schema 1. Esso parte dall'interno del sistema dominante (quad. A), perfora i limiti e, mediante la riflessione, diventa critica (B). A questo punto, simultaneamente e sinergicamente, si uniscono i 'grandi critici'.

<sup>62</sup>Tale 'esperienza' non è quella hegeliana della *Fenomenologia dello Spirito*, bensì la 'esperienza' di trovarsi a vivere con i

poveri, i bisognosi, il popolo dominato ed escluso. (Cfr. P. FREIRE, *Pedagogía de la esperanza*, México 1993). Molti filosofi europeo-nord-americani (ed anche del mondo periferico) non hanno 'fatto' una simile esperienza o non le hanno dato alcun valore etico-filosofico. Ma nessuno dei 'grandi critici' a cui ci siamo riferiti non hanno avuto qualche 'esperienza' (Marx fu esiliato a Parigi nel 1843; Levinas è stato emigrante ebreo; Foucault è stato un omosessuale perseguitato).

<sup>63</sup>Questi rappresentati della 'Prima Scuola di Francoforte', critici della modernità, non hanno avuto la possibilità di articolarsi in gruppi storici (popolari, movimenti sociali o partiti politici) con la cui soggettività comunitaria avrebbero potuto svolgere il ruolo di 'intellettuali organici'. La Germania di quell'epoca non ha dato loro tale opportunità. Perciò si differenziano dall'Etica della Liberazione. Mal grado ciò, essi sono stati 'critici'. La 'Seconda' Scuola di Francoforte, pur avendo avuto molti meriti, ha tuttavia perduto tale 'criticità'.

<sup>64</sup>Il 'bene' diventa equivoco: "il 'bene' della schiavitù dei Faraoni diventa 'sistema di dominio' sugli schiavi. "*So pharaonic oppression, deliverance, Sinai, and Canaan are still with us, powerful memories shaping our perceptions of the political world*" (M. WALZER, *Exodus and Revolution*, cit., p. 149). Walzer riconosce l'influsso del pensiero latinoamericano, allorché cita l'amico S. Croatto (*ibid.*, p. 4).

<sup>65</sup>Cfr. E. DUSSEL, *Proyecto filosófico de C. Taylor*, in "Signos", II-III (1993), pp. 15-60.

<sup>66</sup>Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'etre ou au-deà de l'essence*, La Raye 1974, p. 210 s. Specialmente quando scrive: "Lo scetticismo, che permea la razionalità o la logica del sapere, è il rifiuto di *sincronizzare* l'affermazione implicita contenuta nel *dire* e la *negazinone* che quest'affermazione enuncia in quanto è *detto*" (*ibid.*, p. 213). 'Il detto' viene espresso dall'affermazione egemonica (A dello schema 1). 'Il dire' è l'interpretazione dell'Altro, nel §4, in quanto esteriorità, che diacronicamente, nel futuro, per il sistema che da egemonico diviene dominante e da legittimo illegittimo, per la presenza *negativa* del povero, della donna oggetto sessuale, mostra la divergenza della 'ragione dominatrice del passato' con la 'ragione liberatrice del futuro'. Gli abitanti del nuovo mondo, con nuovi oggetti non osservabili con l'antico paradigma (per parlare nei termini di T. Kuhn), diventano scettici sui precedenti momenti della ragione in via di superamento: lo

scetticismo si ripresenta quando si verificano mutamenti storici radicali. Si tratta di uno scetticismo che non si identifica più con la critica etica dell'ordine dominante. Perciò, non accetta la 'verità' o la 'ratio' della dominazione. Tutto ciò non si ritrova ambigualmente anche in Nietzsche?

<sup>67</sup>"Entriamo nuovamente nella storia", messaggio dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (Chapas, Messico), in "La Jornada"(Messico), del 22-2-1994, p. 8.

<sup>68</sup>*Ibidem.*

<sup>69</sup>Così Marx chiamo 'Critica dell'economia capitalista' tale tipo etico-critico di scienza sociale. L'Etica del Discorso non ha criteri sufficienti per una critica materiale, in quanto critica della 'verità' e del 'bene', perché ha svolto solo un discorso formale di validità sociologica, ma, ad esempio, non economica. Si tratta del suo tallone di Achille, che rischia di mettere in discussione l'intero progetto.

<sup>70</sup>Cfr. F. HINKELAMMERT, *Critica a la razón utópica*, cit., cap.

1.

<sup>71</sup>Non posso ripetere qui quanto ho scritto in precedenza.

<sup>72</sup>Abbiamo distinto la 'coscienza etica' o critica, che 'ascolta la supplica del povero', dalla "semplice 'coscienza morale' che applica i principi morali del sistema (nel § 2). cfr. E. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cit., t. II, p. 52 s.

<sup>73</sup>P. Freire inizia l'esperienza pedagogica nel 1947 che culmina nella sua opera fondamentale del 1968. Si potrebbe dire che mentre Rousseau, con *Emilio*, ha posto le basi per un'educazione solipsistica borghese, Freire ha fondato un'educazione critica intersoggettivo-comunitaria degli oppressi. Tutta la sua elaborazione va oltre il sesto livello di L. KOHLBERG, *Essays of Moral Development*, t. I e II, Cambridge 1984, poiché la coscienza etica giunge ad un grado finora non descritto; si tratta di una 'coscienza etica critica universale anti-egemonica degli oppressi'. Essa non è solo individuale, autonoma, ed universale (e, nel caso di Habermas, discorsiva in quanto rivolta all'accordo), ma inoltre trascende "l'universalità dominante" - ignorata da Kohlberg - e presuppone una "universalità mondiale" al di là della coscienza moderna (eurocentrica) post-convenzionale. Una simile 'coscienza etico-critica' richiede ai soggetti maggior maturità per essere in grado di opporsi alla 'universalità vigente': l'individualità ed intersoggettività comunitaria di questi critici esige maggior chiarezza, un giudizio sociale e storico più univer-

sale (scientifico e politico) ed implica una maggior dose di rischio. Nel caso degli eroi e martiri equivale alla morte stessa, per essersi spinti alla 'imprudenza' di sollevarsi contro le leggi dell'ordine stabilito. Abbiamo già esposto nell'*etica della liberazione* tali questioni, che vanno ben oltre un'etica semplicemente post-convenzionale, che, in definitiva, è 'convenzionalmente' eu-rocentrica.

<sup>74</sup>Cfr. E. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cit., t. II, § 25.

<sup>75</sup>Si tratta della 're-sponsabilità' nel senso di Levinas e non di H. Jonas.

<sup>76</sup>Ripetiamo che è impossibile scegliere di morire, perché in tal caso non si opta per 'qualcosa', ma si sceglie di non scegliere più; si sceglie di non scegliere: non si sceglie. Pertanto si cadrebbe in pratica in una contraddizione performativa se si pretendesse di formulare un argomento per il suicidio e, nel caso di lasciarsi morire, senza volerlo e senza alcun argomento. Non vi sarebbe contraddizione e neppure contrasto con la fondazione ultima del principio etico materiale.

<sup>77</sup>Cfr. E. DUSSEL, *Ethik der Befreiung. Zum Ausgangspunkt als Vollzug der ursprünglichen ethischen Vernunft*, cit., § 2, b e c.

<sup>78</sup>Questa formula: "erhaelt, steigert und entfaltet er das menschliche Leben", è affatto simile a quella da noi usata per esprimere sinteticamente il criterio materiale dell'etica. Abbiamo sostituito 'erhalten' e 'steigern' con 'produzieren' e 'reproduzieren', dal significato più biologico ed economico; e 'entfalten' con 'entwickeln', con un senso più sociale, politico, culturale, estetico.

<sup>79</sup>Indica qui 'le vittime'.

<sup>80</sup>Duplici meta: di formulazione di un progetto alternativo a di attuazione di una nuova istituzione (parziale o globale).

<sup>81</sup>Cfr. MAX HORKHEIMER, *Traditionelle und Kritische Theorie*, Hamburg 1968, pp. 31-32.

<sup>82</sup>*Was ist Aufklärung?*, a 481.

<sup>83</sup>La prima Scuola di Francoforte non si era occupata della ragione discorsiva, come rileva opportunamente Habermas, che d'altro canto non è consapevole di aver trascurato la 'materialità negativa'. L'etica della liberazione supera la ragione discorsiva nella ragione discorsivo-critica (§ 5), inoltre la distingue dalla ragione materiale negativa o critica (§ 4) e, dinanzi alle vittime, diviene ragione trasformatrice secondo la fattibilità tecnica, economica, cioè 'ragione strumentale e strategica integra, in quanto

*ragione liberante*. Si tratta, insomma, di qualcosa di molto più complesso, realistico e critico.

<sup>84</sup>Cfr. MAX HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 49.

<sup>85</sup>Nel senso della *Tesi II* di Marx, *Tesi su Feuerbach*.

<sup>86</sup>Il 'riformista', nel senso di Popper, cambia qualcosa pur lasciando inalterata la società, perché fondamentalmente non muti. A differenza dell'attitudine conservatrice, la trasformazione di una norma, di un'istituzione avviene secondo il criterio di negare la negazione materiale delle vittime; pur potendo coincidere materialmente col riformista, tuttavia è formalmente diversa: il 'riformista' cambia, perché tutto resti 'identico'; il liberatore trasforma per consentire alla vittima di vivere e partecipare simmetricamente.

<sup>87</sup>Cerca di giustificare tale iter ambiguo, M. WALZER, *Just and Unjust Wars*, New York 1977.

<sup>88</sup>*Rechtsphilosophie*, § 347: il popolo, che è il Signore, il 'Dominatore' (*Herrschende*) della storia mondiale, ne è il Tribunale e il giudice, dinanzi al quale tutti gli altri popoli "non hanno alcun diritto (*Rechtlos*)" (G. W. F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt 1971-'79, t. VII, pp. 505-506).