

PREMESSA

La presentazione di testi di Apel e Dussel, in serrato confronto, potrebbe apparire non immediatamente collocabile nell'ambito tematico di una collana editoriale che si intitola *Pensiero giuridico*, anche quando - come nel nostro caso - tali saperi sono intesi per estensione e per profondità nel loro significato più ampio, come intreccio inscindibile di scienza, storia e filosofia. Tuttavia, l'etica del dialogo interculturale, le sue condizioni di pensabilità, i fattori spirituali e materiali che possono ostacolarlo o ritardarlo - temi posti vigorosamente al centro delle riflessioni dei due autori - ci sono sembrati un richiamo non eludibile ai compiti fondamentali del diritto in un'epoca di irresistibile globalizzazione, ma anche di crescente incomunicabilità. La cultura del diritto (o dei diritti) è in primo luogo una ricerca delle ragioni comuni: in ogni epoca, la fondazione razionale di una comune responsabilità rappresenta la frontiera, l'orizzonte di senso dell'"esperienza giuridica".

F.D.S.

INTRODUZIONE

ETICA DEL DISCORSO ED ETICA DELLA LIBERAZIONE: IL DIALOGO TRA APEL E DUSSEL

1. ETICA DEL DISCORSO E FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE: CONVERGENZE E DIVERGENZE

Come ha rilevato Apel¹, siamo dinanzi ad una 'paradossale situazione del problema' con cui deve oggi confrontarsi l'etica, poichè lo straordinario sviluppo del progresso scientifico-tecnologico, sulla base di una razionalità avalutativa, ha determinato un'attitudine relativistico-soggettivista sul piano della morale, vieppiù relegata nella sfera privata, con la conseguente sfiducia nella possibilità di una fondazione ultima dell'etica universalmente valida. In opposizione allo scientismo-positivistico, al razionalismo critico (K. Popper, H. Albert) ed al costruttivismo della scuola di Erlangen, alla stessa posizione di J. Habermas, che difende una pragmatica universale, per K. O. Apel solo una pragmatica trascendentale è in grado di fondare, contro lo scetticismo, un principio morale normativo, che non può essere negato senza contraddizione, né può essere dimostrato senza incorrere in una *petitio principii*. L'etica del discorso è contrassegnata: a) dal cognitivismo *versus* l'irrazionalismo etico - che è frutto della riduzione del sapere al paradigma scientifico ritenuto og-

gettivo, razionale ed assiologicamente neutrale -; b) da una fondazione filosofica ultima in opposizione al decisionismo - quale attitudine volontaristica in ordine all'opzione per la norma morale, che in definitiva non è basata su un'argomentazione razionale² -; c) da un socialismo pragmatico, inteso come costituzione intersoggettiva-dialogica-comunicativa della ragione, in antitesi al pensiero monologico o solipsismo, rispetto a cui la riflessione filosofica sul linguaggio, alla luce della triplice distinzione sintattica, semantica, pragmatica, è volta a determinare le condizioni di possibilità per la costituzione del senso dotato di validità.

La prospettiva apeliiana risente degli influssi decisivi specialmente di Peirce e di Kant - la cui filosofia della coscienza viene superata in nome dell'ermeneutica e della pragmatica, che tuttavia è issata sulla riflessione trascendentale. Il fatto della ragione è il dato linguistico intersoggettivo, di cui, analogamente a Kant, occorre ricercare le condizioni trascendentali di possibilità del senso, il quale si identifica con l'analisi della razionalità. Ma, diversamente da Kant, non si tratta dell'unità del soggetto-oggetto nell'autocoscienza, bensì dell'unità dell'interpretazione intersoggettiva. In altri termini il 'noi argomentiamo' prende il posto, dell'io penso nell'appercezione trascendentale. È stato Peirce, in nome del realismo critico del senso, ad aver operato il passaggio dalla logica trascendentale alla pragmatica trascendentale del linguaggio attraverso una semiotica tridimensionale; il socialismo logico diventa un socialismo pragmatico-ermeneutico ed è esteso, pertanto, dalla comunità scientifica a tutta l'umanità sulla base di una concezione consensuale della verità con tutto quanto consegue in ordine al rapporto tra comunità reale ed ideale della comunicazione.

Pur non trascurando il ruolo e gli sviluppi dellascienza e della tecnica, di cui opera una critica ideologica non

XIII

senza il rischio di dogmatismo, tuttavia Dussel parte dalla situazione di sottosviluppo del Terzo Mondo elaborando un'etica della liberazione che non elude una fondazione universale sul piano antropologico-metafisico. Tale impostazione rappresenta un coerente sviluppo della stessa filosofia latinoamericana, che, sorta come questione antropologica - l'identità dell'uomo del nuovo mondo -, ha affrontato il problema dell'universalità senza trascurare la peculiare circostanza storica. A tal proposito, è solo il caso di richiamarsi a quanto profeticamente osservava L. Bautista Alberdi, per il quale "la filosofia deve scaturire dalle nostre necessità. Esse sono la libertà, i diritti e la funzione sociale che l'uomo deve rivendicare nel più alto grado a livello sociale e politico... Pertanto la filosofia latinoamericana dev'essere sociale e politica nell'oggetto, sintetica e organica nel metodo, positiva e realista nei procedimenti, repubblicana nello spirito e nelle finalità"³. Non esiste, pertanto, "una filosofia universale perché non c'è una soluzione universale ai problemi fondamentali di cui essa si occupa"⁴.

La filosofia della liberazione, che ha rappresentato il culmine di un movimento di pensiero iniziato alla fine del secolo scorso, è nata formalmente alla fine degli anni settanta⁵, dando luogo a varie tendenze e movimenti, tra cui privilegiamo l'attitudine di E. Dussel con speciale riguardo all'etica della liberazione, che è critica verso la pretesa universalità della ragione europea, rispetto alla quale elabora una metafisica dell'esteriorità. Più che concentrarsi sulla confutazione dello scetticismo, Dussel parte dalla situazione di sottosviluppo-dominazione quale negazione costitutiva e storica dell'esteriorità dell'altro, come si evince dalla teoria della dipendenza - che ha smascherato il miraggio del 'falso sviluppo', secondo cui tutti i popoli devono seguire il modello di sviluppo dell'Occidente post-capitalista e post-moderno, invece di ricercare una

XIV

via propria ed originale -; e dalla ben nota teoria denominata 'eurocentrismo' dalle valenze non solo socio-economiche ma anzitutto ed essenzialmente storico-culturali. Più che di scoperta dell'America (nel 1492) si può a buon diritto parlare di 'occultamento dell'altro'⁶. L'America Latina, che non è stata moderna, non può essere considerata irrazionale, dal momento che rappresenta la parte dominata e sfruttata dalla modernità eurocentrica; né si può indulgere verso attitudini pre-moderne (conservatrici) e neppure post-moderne, contrassegnate dal nichilismo quale conseguenza di una civiltà che vive nell'abbondanza, in contrasto con una situazione di sottosviluppo. Di qui l'Esodo, inteso come rottura del sistema di dominazione onde avviare un processo di ricostruzione della propria identità, i cui elementi sono costituiti da una metafisica dell'esteriorità incentrata sul riconoscimento dell'altro come persona *distinta* - non differente. La categoria dell'Alterità non ha più valenza solo sul piano privato ma assurge a dimensione di etica pubblica. In un primo momento, Dussel mutuò suggestioni dall'ermeneutica di P. Ricoeur che lo aveva aiutato a 'recuperare il mondo simbolico popolare latinoamericano'. Ma ben presto percepì che quelle suggestive analisi erano funzionali alla *Weltanschauung* europeo-occidentale; di qui la constatazione secondo cui là dove termina l'indagine ricoeuriana, là inizia la filosofia della liberazione, secondo quanto emerge nel celebre libro, *Filosofia della liberazione*⁷. Grazie all'influsso decisivo di E. Levinas⁸, che lo aveva "svegliato dal sonno ontologico hegeliano e heideggeriano"⁹, Dussel operò il passaggio dall'ontologia alla metafisica dell'esteriorità dell'altro che dev'essere messo al primo posto nell'incontro faccia-a-faccia. Contrariamente a Ricoeur, il prendersi cura, la responsabilità per l'altro e anteriore ad ogni coscienza riflessa. Si tratta di un "circolo, ma che l'altro incomincia - almeno su questo punto la filosofia

della liberazione dà ragione a Levinas¹⁰, la cui posizione risulta però inadeguata perché non implica una critica al sistema della totalità vigente. Per conoscere l'altro è ineludibile l'esperienza dell'incontro interpersonale, ovvero della 'prossimità' distinta dalla 'prossimia', alla luce di una originale teoria epistemologica, che implica l'*Aufhebung* della dialettica hegeliano in nome del metodo analettico¹¹ onde fondare la categoria dell'esteriorità non mediante il principio della differenza, che postula l'identità sulla base dell'analogia, bensì della distinzione, che si pone all'esterno dell'identità. Si tratta, dunque, di una trasformazione che implica il superamento di ogni egemonia per liberare il distinto onde poterlo cogliere nella sua peculiarità. Il metodo analettico non costituisce solo la fondazione epistemologica della filosofia della liberazione, giacché include sin dall'origine un'opzione etica e comporta una prassi concreta tendente al mutamento anche (ma non solo) rivoluzionario del sistema vigente. Di qui il ruolo della politica, che assurge addirittura a filosofia prima, anche tramite l'apporto del marxismo, interpretato in modo originale da parte di Dussel, anche se ciò pone numerosi interrogativi sia sul piano storico-ermeneutico sia sul versante etico-politico.

Come ha rilevato in un fondamentale saggio H. Schelkshorn¹², l'etica della liberazione, che non implica una teoria deterministica della storia, trasforma l'etica della compassione in un'etica della solidarietà, per cui la giustizia implica la responsabilità per l'altro riconosciuto come persona originale e distinta, ma uguale agli altri, partendo dalla situazione del discorso negato connessa all'alienazione dell'uomo. L'etica del discorso, il cui principio fondamentale implica che gli interessi conflittuali e le esigenze siano risolti ricorrendo alla forza dell'argomentazione razionale¹³ mediante il consenso di tutti i partecipanti, trasferisce l'esperienza morale dell'incontro-

riconoscimento dell'altro all'etica della simpatia e della compassione, che hanno valenza essenzialmente nella sfera privata più che nell'etica pubblica e nella giustizia¹⁴.

2. FONDAZIONE DELL'ETICA DEL DISCORSO E DELL'ETICA DELLA LIBERAZIONE

Apel e Dussel concordano, in opposizione alle attitudini relativistiche e scettiche, sulla necessità della fondazione razionale di una macroetica assoluta della co-responsabilità salvaguardando nel contempo la pluralità delle forme di vita¹⁵, ma rigettando l'universalismo totalitario eurocentrico. Ciò nonostante, emerge una differenza metodologica tra le due etiche. Apel persegue la fondazione ultima mediante la pragmatica trascendentale, che implica la confutazione dello scetticismo sulla base della contraddizione performativa¹⁶, poiché l'ermeneutica dei mondi vitali presuppone un'anticipazione trascendentale della comunità ideale di comunicazione. Le condizioni dell'argomentazione sono "come tali inaggirabili, e in questo incontestabili per 'chiunque' argomenti. La loro affermazione è 'infallibile'"¹⁷. Pertanto, "se uno rifiuta per principio l'argomentazione (...) egli non può affatto argomentare. Egli è, come si è espresso Aristotele, 'come una pianta'; ciò significa che il suo rifiuto dell'argomentazione è irrilevante per la problematica della possibilità o impossibilità della fondazione ultima"¹⁸. Il *factum* inaggirabile dell'argomentazione presuppone, inoltre, la validità di norme etiche universali¹⁹, tra le quali anzitutto il riconoscimento dell'altro come persona con uguali diritti fino ad includere tutti gli interlocutori compresi quelli virtuali. Il che comporta la concezione consensuale della verità (e non come corrispondenza). Riconoscere l'altro come persona avente dignità e non prezzo implica, come aveva già rilevato Kant, attribuirgli autonomia ed autolegislazione.

XVII

"Tutti gli esseri capaci di comunicazione linguistica devono essere riconosciuti come persone, posto che in ogni loro azione ed espressione essi sono interlocutori virtuali, e la giustificazione illimitata del pensiero non può rinunciare ad alcun interlocutore e a nessun contributo virtuale alla discussione"²⁰.

Mentre la via apeliiana per la fondazione ultima dell'etica del discorso è trascendentale, quella dusseliana è antropologico-metafisica, dal momento che persegue l'intento di andare dalla fenomenologia alla liberazione. Il punto di partenza è l'appello del povero, da intendersi nella sua integralità, ovvero nella sua condizione di alienazione e di dipendenza socio-economica e storico-culturale. Dussel aggira il relativismo fondando l'assolutezza dell'etica mediante la metafisica dell'esteriorità connessa al superamento dell'attitudine fenomenologica, poiché l'irruzione dell'altro (epifania) implica una decisione etica concernente anzitutto il riconoscimento dell'uguaglianza interpersonale, indi il prendersi cura responsabilmente dell'altro e la solidarietà con i diritti fondamentali violati. L'altro non è 'l'altro della ragione' (*das Andere der Vernunft*), giacché si tratta, invece, di esprimere validamente la 'ragione dell'altro'²² nel cui appello è prioritaria la veracità-sincerità in ordine alle pretese di validità del discorso.

La fondazione ultima delle norme morali e la stessa confutazione dello scetticismo sono, pertanto, ritenute secondarie, addirittura rispettivamente una fuga ideologica e una disputa accademica, in quanto il vero problema è rappresentato dall'attitudine cinica, come aveva in qualche modo già intravisto Habermas²². Il cinico, non entrando nell'argomentazione, nega la persona dell'Altro che considera un mezzo, non un fine in sé, in nome del potere, perseguito mediante la ragione strategica. Quando alla ragione cinica si oppone la coscienza etica, inizia il pro-

XVIII

cesso di liberazione col riconoscimento-responsabilità a-priori dell'appello dell'altro quale primo dovere di giustizia, anteriormente pertanto ad ogni argomentazione, che tuttavia costituisce un momento della filosofia della liberazione. Insomma, "se si argomenta è perché l'altro è persona, e non all'inverso". Di qui la priorità dell'etica della liberazione rispetto all'etica del discorso.

La Parte B dell'etica del discorso è in grado di fronteggiare la ragione cinica distinguendo colui con cui si può e si deve discutere - ivi compreso lo scettico - e colui su cui si deve argomentare, cioè proprio il cinico, mettendo inoltre in guardia dall'equipararlo all'uomo del Nord alla luce del concetto di eurocentrismo. Alla razionalità strategica del cinico bisogna opporre una razionalità contro-strategica in base alla responsabilità per le conseguenze verso un obiettivo a lungo termine - la realizzazione approssimata della comunità ideale della comunicazione - senza mettere in pericolo nel frattempo le conquiste pregresse dell'umanità. L'etica del discorso, in quanto responsabilità riferita alla storia, parte dall'a-priori dialettico di interrelazione tra comunità di comunicazione ideale e reale e "contiene assolutamente a-priori la richiesta di di una fondazione razionale dell'etica della liberazione, mentre non si può pensare il contrario". Pertanto, anche nei confronti della sfida della ragione cinica, l'etica della liberazione presuppone l'etica del discorso, il cui apporto non è tuttavia irrilevante. Pur emergendo un'irriducibilità metodologico-fondativa tra le due prospettive etiche, tuttavia è possibile una complementarietà che, per Apel, implica però una priorità dell'etica del discorso, comprendente al suo interno l'appello del povero.

Come ha rilevato Schelkshorn, l'etica della liberazione è teoreticamente meno rigorosa riguardo alla confutazione dello scetticismo dell'etica del discorso che sembra mettere in secondo piano i drammatici problemi dena mi-

XIX

seria e della dipendenza. L'etica della liberazione include in principio il povero e l'escluso, mentre l'etica del discorso privilegia il piano logico delle proposizioni indubitabili che sono necessarie, ma infine non sufficienti²³.

Nella ricerca dell'universalità dell'etica, pur nella salvaguardia della pluralità di forme di vita, emergono approcci diversificati, specialmente riguardo all'emendazione dell'imperativo categorico kantiano. Poiché è nei discorsi pratici dove gli interessati devono risolvere consensualmente gli interessi conflittuali, l'etica apeliana si restringe alla ricerca dell'imparzialità sulla base di un principio procedurale-formale che consente il superamento del fallibilismo della scienza ed il relativismo culturale dell'ermeneutica senza pregiudicare l'assolutezza dell'etica e senza incorrere nell'universalizzazione di norme particolari, tipiche delle morali universalistiche.

Per Dussel, poiché ogni universalizzazione è connessa alla situazione storico-sociale, ogni limitazione si configura come esclusione... L'ideale di una universalità illimitata, non potendo superare la delimitazione dell'universalità concreta, induce ad aprire la totalità di una società fattuale alle persone escluse, nel senso della negazione concreta. In tal modo si smaschera il carattere ideologico del consenso fattuale dalle pretese universalistiche e, mediante la prassi di liberazione, si opera una rottura dell'universalismo monologico. L'universalizzazione si consegue, pertanto, non approssimandosi ad un 'ideale', bensì attraverso un processo analettico di totalità e di prassi di liberazione²⁴. L'oppresso irrompe nel sistema della totalità vigente aprendola ad un'altra dove emergono nuovi poveri, dando luogo ad un processo storico. Perciò, l'imperativo 'libera il povero', che lo stesso Ricoeur riconosce nella persona dell'Altro, lungi dall'escludere l'etica del discorso, necessita di un'integrazione propedeutica rappresentata dalla filosofia della liberazione.

La prospettiva dusseliana, che è una sintesi tra storia-ontologia (hegeliana-marxiana-heideggeriana) ed etica trans-ontologica dell'Alterità (Levinas), risulta, secondo Apel, ambigua, discutibile sul piano storico oltre che teoreticamente insostenibile, in quanto da un lato accetta il relativismo storico della morale dall'altro afferma l'incondizionatezza dell'etica. Appare inoltre problematico il preteso superamento della dialettica dell'identità in nome dell'analettica, imperniata sulla distinta ragione dell'altro; tale attitudine potrebbe essere intelligibile alla luce della dialettica negativa di Adorno, ma permangono dubbi proprio in ordine al superamento della dialettica ontologica. Una fondazione razionale dell'etica intersoggettivamente valida non può essere attuata sulla base dell'incontro con i bisogni dell'altro (prossimità e metafisica dell'esteriorità), ma solo riferendosi alla consonanza della ragione con se stessa dimostrabile nel discorso autoriflessivo. Grazie alla fondazione pragmatica-trascendentale, che include l'appello dell'altro - il povero - escluso dal discorso, viene superato l'orizzonte della comprensione di una totalità isolantesi e si getta un ponte verso l'etica della liberazione, poiché non si parte né da 'valutazioni forti' della tradizione comunitaria (C. Taylor), fatte proprie su questo punto da Dussel, né dalla razionalità strategico-strumentale, ma appunto dall'a-priori della comunità ideale della comunicazione... Tale ideale regolativo della comunità reale, il quale trascende ogni totalità particolare (come prescrive la Parte A) è inoltre in grado, nella Parte B, di collaborare al superamento dei conflitti, come quelli tra Nord-Sud, sulla base dell'obbligo di contribuire alla rimozione a lungo termine delle condizioni storiche per la conservazione della vita umana e del patrimonio culturale.

Nell'etica del discorso permane una struttura monologica, poiché la comprensione di un discorso 'altro' (diverso

o estraneo) è intelligibile nell'orizzonte dell'io²⁵, senza contraddizione, quindi, tra ragione monologica ed istanza universalistica. Pur avendo Apel replicato che la 'base egologica' non è necessaria all'etica del discorso, tuttavia con ciò sembra irrisolto il delicato problema della possibilità del dissenso, anche perché "il consenso è diventato un valore caduco e sospetto"²⁶, in quanto rappresenta, secondo Lyotard, solo un momento della discussione.

Il superamento del solipsismo in nome del 'noi argomentiamo' ha trascurato il 'voi' - cioè gli altri esterni (i poveri) al sistema eurocentrico - che finora sono stati esclusi e rispetto ai quali occorre operare il passaggio dall'implicazione alla partecipazione nella comunità di comunicazione anzitutto mediante la liberazione, che è in grado di integrare l'etica del discorso mediante la teoria della comprensione analogica dell'altro²⁷. Nell'epistemologia dusseliana, il punto di partenza è l'eterogeneità dell'altro, anteriormente alla stessa comprensione verbale. L'apertura all'alterità dell'altro comporta una continua de-centralizzazione dell'io e del noi. Insomma, Apel si riferisce all'argomentazione implicante il riconoscimento dell'uguale dignità per l'alterità dell'altro (persona), mentre Dussel prende le mosse dalla situazione di dominazione-dipendenza dell'altro, da cui scaturisce la domanda etica sul rispetto della sua realtà personale originaria.

La filosofia della liberazione non elude un'etica materiale, il cui principio è la tutela della vita umana, la quale possiede una propria universalità. Pur non trattandosi di una relazione complementare tra forme di vita buona e principi etici del discorso (Apel), tuttavia Dussel affronta programmaticamente il problema dell'etica contenutistica alla luce dell'esperienza della 'prossimità', che non è suscettibile però di una fondazione incentrata sull'argomento della ritorsione.

3. MACROETICA E RESPONSABILITÀ SOLIDALE

Dussel ha elaborato una macroetica specialmente riguardo ai rapporti Nord-Sud, Apel riferendosi precipuamente alle implicazioni scientifico-tecnologiche. L'etica del discorso, che condivide una critica ideologica ma non storicistica, non è un'ideologia della comunità di comunicazione reale dominante ed egemone (eurocentrismo). Apel sottolinea un limite dell'etica del discorso quando ammette "a-priori un privilegio morale per i membri di una razza o classe oppressa...di fronte ai privilegi sociali, il diritto di realizzare l'uguaglianza anche al di là delle regole"²⁸ della fondazione della Parte A per appellarsi alla Parte B. La difesa del principio di giustizia sul piano della corresponsabilità solidale²⁹ comporta non solo l'obbligo di attuare i principi morali dell'argomentazione, ma anche il dovere di contribuire alla soluzione dei problemi della comunità di comunicazione reale conservandone il vincolo sociale in riferimento all'universalità ideale. Come è noto Apel, che si richiama al principio di universalizzazione (U) proposto da Habermas, riformula l'imperativo categorico secondo i parametri dell'etica della responsabilità per le conseguenze nei seguenti termini: "Agisci solo secondo la massima di cui tu possa postulare, in esperimento di pensiero, che le conseguenze e gli effetti secondari derivanti presumibilmente dalla sua universale osservanza per la soddisfazione degli interessi di ogni singolo soggetto coinvolto, possano venire accettati senza coercizione in un discorso reale - se potesse venire condotto insieme ai soggetti coinvolti - 'da parte di tutti i soggetti coinvolti'"³⁰. Ma, per fronteggiare situazioni di disuguaglianza della comunità di vita reale e storica - nel Terzo Mondo ed anche nelle strutture sociali democratiche -, è ineludibile ricorrere al principio di integrazione (principio E), che stabilisce l'obbligo di individuare un possibile punto di incon-

tro tra agire morale ed azione strategico-strumentale, ponendo questa al servizio di quello. Di qui il compito emancipativo nell'ambito di un'opzione per la democrazia in connessione alla critica dell'ideologia - ma rigettando lo storicismo -, Cioè con lo smascheramento di interessi materiali mediante un'integrazione tra le opposte istanze metodologiche della 'spiegazione' e della 'comprensione'.

Secondo Habermas, "nessuno può agire a favore della mutua comprensione in presenza di strutture sociali repressive senza i presupposti ideali"³¹. Ma, ribatte Dussel, dinanzi alla disuguaglianza sociale a causa della situazione di strutturale dominazione-dipendenza eurocentrica, la corresponsabilità solidale nei confronti dei poveri del Terzo Mondo assume i caratteri della *parzialità*, che tuttavia corre il rischio del dogmatismo, mentre il cinismo costituisce il pericolo di un'etica che parte dai discorsi pratici mettendo in secondo piano le condizioni economico-politiche³². Di qui la presa di coscienza etica dell'oppresso sfociante nella 'ricostruzione' - e non nella 'riproduzione' - della sua identità e del proprio mondo vitale. In altri termini, all'emancipazione ed alla via democratica, Dussel oppone il processo di liberazione anzitutto dall'alienazione economica onde attuare una trasformazione radicale anche (ma non solo) mediante un'opzione rivoluzionaria.

L'approccio di Apel, riferito alla razionalità strategica sulla base di procedure argomentative onde instaurare istituzioni giuste; e quello di Dussel, che si richiama all'esteriorità dell'altro (persona) onde ricostruire la logica storica delle azioni umane, lungi dal contrapporsi su questo punto possono integrarsi in modo proficuo.

L'etica della liberazione ha coniugato il principio di parzialità con una teoria della giustizia alla luce di una reinterpretazione della concezione del valore di Marx, alle cui vedute utopiche si era ispirato lo stesso Apel negli an-

ni 1960-'70 prendendo in seguito le distanze a favore delle norme procedurali della democrazia politica. È superfluo osservare come il rilievo sovente mosso ai seguaci della filosofia (e della teologia) della liberazione in ordine alle categorie mutuare dal marxismo per la soluzione dei drammatici problemi del Terzo Mondo dev'essere accuratamente valutato, specialmente nel caso di Dussel. Egli parte dalla corporeità sofferente del povero, il cui appello esige giustizia sulla base del riconoscimento della sua alterità personale. Non si tratta di enfatizzare romanticamente la concezione marxista della persona rispetto all'etica del discorso, nella quale "l'uomo manca di corpo, non ha sensazioni" (A. Heller) essendo ridotto a conoscenza, linguaggio ed interazione. La persona, che ha dignità e non prezzo, implica: 1) una economia trascendentale senza la quale la stessa ermeneutica e pragmatica sono prive di un contenuto; 2) una teoria del valore che non può eludere la differenza tra valore del prodotto e dignità del lavoratore, il quale è all'origine di tutti i valori; 3) una teoria dello scambio giusto alla luce dei criteri della quantità di vita oggettivata. L'utilità, che è costituita dal valore d'uso del prodotto del lavoro, dipende dalle necessità antropologiche del lavoratore, a differenza di Apel e dei marginalisti, per i quali essa è determinata dal mercato ed è commisurata dal grado di preferenza del compratore. La teoria del valore, che in tal modo sembra assurgere ad una quarta formulazione dell'imperativo categorico - tratta l'altro non solo come valore, ma come l'origine del valore - costituisce il criterio morale fondamentale³³. Secondo Dussel, che ha coniugato l'esteriorità (Levinas) col lavoro vivo (Marx) come fonte creatrice - e non solo produttrice - del valore dal nulla del capitale, non c'è economia - nel senso trascendentale e non in quanto mera scienza economica - senza politica e reciprocamente. L'economia trascendentale implica un'antropologia, un'etica ed una comunità ideale di

produttori in posizione critica sia verso il capitalismo sia verso il socialismo reale. A tal proposito, Apel concorda con F. Hinkelammert nel contrastare l'utopico ricatto dell'unica alternativa tra marxismo e neo-liberismo.

Non vi può essere, secondo Apel, un'economia trascendentale, poiché non concerne le condizioni della propria validità intersoggettiva come invece avviene nella pragmatica trascendentale. Per quanto riguarda poi la questione del valore, Apel rileva che Marx, come aveva già sottolineato Habermas³⁴, non ha compreso adeguatamente la differenza tra lavoro ed interazione avendo inoltre trascurato l'interazione tra mondo della vita e pertanto precede ogni differenziazione del sistema dell'economia di mercato. Tecnica che è co-originaria al mondo della vita e pertanto precede ogni differenziazione del sistema dell'economia di mercato. Alla luce di tale co-originarietà antropologica, risulta implausibile la tesi marxiana secondo cui il mercato astrae completamente dal valore d'uso dei beni in favore del valore di scambio.

Ma, al di là di tali rilievi specifici, Apel, non diversamente da R. Rorty³⁵, giudica improponibile, sia sul piano teorico che nelle realizzazioni concrete, la teoria marxista dell'alienazione, del plusvalore e del determinismo storico. Bisogna pertanto abbandonare "l'utopia centrale di Marx di un totale superamento 'emancipatorio' dell'alienazione della prassi umana". È inoltre inadeguato il ricorso di Dussel alla 'libera associazione dei produttori' intesa come dimensione utopica del superamento dell'economia di mercato mediante un'economia comunista della produzione-distribuzione. La stessa teoria economica del plusvalore, fondata sull'alienazione, che dev'essere superata in nome dell'utopia del 'regno della libertà' è anacronistica. Infine occorre rigettare la teoria del determinismo storico, basata su una previsione scientifica del superamento del capitalismo mediante il socialismo. Apel riconosce che lo stesso Dussel è fortemente critico verso la storicismo (nel senso popperiano) allorché insiste nel considera-

re Marx un 'pensatore etico'. In opposizione alla metaetica analetica che, astraendo dalla storia, persegue l'intento - illusorio - di partire da un punto zero, ovvero da un nuovo inizio, Apel contrappone l'inaggirabilità trascendentale dell'argomentazione (comunità ideale) coniugata con l'intreccio dialettico della comunità reale in ordine al conseguimento della validità universale su base consensuale. La Parte A, quale indispensabile anticipazione (a-priori) controfattuale della comunità reale della comunicazione, è dialetticamente intrecciata con la Parte B quale etica della responsabilità riferita alla storia. La Parte A non può però essere in alcun modo equiparata con l'utopia concreta (ad es. col regno della libertà di cui parla Marx) in quanto è trascendentale. Non bisogna, infatti, confondere un'idea regolativa, a cui, come sosteneva già Kant, non può corrispondere concretamente nulla di empirico, con un'utopia concreta come quella rappresentata dal marxismo, che costituisce il culmine della concezione storicistica hegeliana, nella quale il progresso dell'etica si evince dalla storia. In Kant, invece, è il progresso morale a determinare lo sviluppo storico. Anche i *nouveaux philosophes* francesi, tra cui Lyotard, hanno trascurato tale divergente approccio pur ammettendo che lo storicismo speculativo è morto³⁶.

Sia l'etica del discorso che la filosofia della liberazione ricostruiscono le anticipazioni nelle intuizioni morali; pur convenendo nella critica all'utopia, in quanto l'anticipazione trascendentale rompe il circolo di un progetto storico totalizzante ed assoluto., tuttavia divergono nella determinazione del contenuto delle predette anticipazioni. Più che sulla chiarezza consensuale degli argomenti - come ha sottolineato Habermas - bisogna considerare l'anticipazione della solidarietà. Dal canto suo, Dussel si richiama alla prossimità che, grazie alla sincronia a-temporale permette di restare con l'altro in un'esteriorità

XXVII

escatologica. "Sin dal faccia-a-faccia del rapporto madre-figlio nel lattante... la prossimità è la parola che meglio esprime l'essenza della persona, la prima (archeologica) ed ultima (escatologica) pienezza"³⁷.

I saggi tradotti in questo volume, riguardanti alcuni aspetti fondamentali del dialogo fra Apel e Dussel, intendono gettare luce sul tema dei rapporti tra etica del discorso e filosofia della liberazione. Si tratta di un fecondo dialogo, tuttora in corso, tra due prospettive che, pur partendo da presupposti, metodi e finalità diverse, tuttavia, lungi dall'escludersi, possono apportare un fecondo contributo su alcuni aspetti centrali dell'attuale dialogo interculturale³⁸.

L'etica del discorso e la filosofia della liberazione, le cui aspirazioni universalistiche rappresentano un tentativo di fornire una risposta alla crisi della fine degli anni sessanta, pur avendo perduto, forse, gran parte dello slancio originario, tuttavia possono ancora offrire un certo contributo in un'epoca come l'attuale contrassegnata dalla 'fine delle grandi narrazioni' (Lyotard).

Armando Savignano

NOTE

¹Cfr. K. O. APEL, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschafts und die Grundlagen der Ethik*, in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, t. II. Trad. it., in K. O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Torino 1977, pp. 205-268.

²Il decisionismo è la sostituzione della fondazione ultima con una decisione ultima (*ibid.*, p. 166). In opposizione ad Albert e Popper, l'opzione ultima per la ragione è effettivamente morale, non perché razionalmente ingiustificabile, bensì in quanto precisa il ruolo della volontà che è libera di scegliere rispetto alla fondazione trascendentale (K. O. APEL, *Normenbegründung*, p. 411-414).

³Cfr. L. BAUTISTA ALBERDI, *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea*, 1842, México 1978, p.12.

⁴*Ibid.*, p. 6.

⁵Su tale problematica, cfr. L. ZEA, *El pensamiento latinoamericano*, México 1976, 3 ed.. Id., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México 1989, 12 ed. *Sui risvolti socio-politici latinoamericani e la filosofia*, Id., *La filosofía de la historia latinoamericana*, México 1987.

⁶Cfr. E. DUSSEL, *L'occultamento dell'altro*, a cura di A. SAVIGNANO, Celleno 1993. Ha sottolineato i risvolti filosofici ed epistemologici della teoria della dipendenza, A. SALAZAR BONDY, *Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1969, p. 131.

⁷E. DUSSEL, *Filosofía della liberazione*, a cura di A. SAVIGNANO, Brescia 1992. Id. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 1969-75, 5 vol.

⁸Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Paris 1961. Sull'influsso decisivo di Levinas, cfr. E. DUSSEL-D.

GUILLOT, *Liberación latinoamericana y Levinas*, Buenos Aires 1975.

⁹Cfr. G. MARQUINEZ ARGOTE, *Dussel, filósofo de la liberación latinoamericana*, in E. DUSSEL, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá. 1979, 1983, 2 ed., pp. 5-51, in part., p. 18.

¹⁰E. DUSSEL, *Ermeneutica e liberazione*, in "Segni e Comprensione", VI (1992), pp. 78-107, in part. p. 85. Sul tema dell'Alterità, è più sfumata e complessa la posizione di P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 anche in relazione a Levinas.

¹¹Cfr. E. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, México 1991, 3 ed.

¹²Cfr. H. SCHELKSHORN, *Diskurs und Befreiung*, in AA. VV., *Diskursethik und Befreiungsethik?*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1992, pp. 181-207, in part., p. 186. Id., *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Dussels*, Freiburg i. Br., 1992. Sul pensiero di Dussel, cfr. AA. VV., *Für E. Dussel*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1995.

¹³Cfr. W. KUHLMANN, *Prinzip Verantwortung versus Diskursethik*, in "Archivio di Filosofia", n. 55(1987), p. 99.

¹⁴Cfr. K. O. APEL, *Limiti dell'etica del discorso?*, 1987, in AA. VV., *Etiche in dialogo*, Genova 1990, pp. 28-58, in part. p.35.

¹⁵Cfr. H. SCHELKSHORN, *Ethik und ethnozentrischen Fehlschluss*, in AA. VV., *Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, a cura di R. FORNET-BETANCOURT, Aachen 1993, pp. 220-234.

¹⁶K. O. APEL, *Transzendente Semiotik und die Paradigmen der prima philosophia'*, in AA. VV., *Integrale Linguistik*, Amsterdam 1979, pp. 101-138.

¹⁷K. O. APEL, *Limiti dell'etica del discorso?*, cit., p. 34.

¹⁸K. O. APEL, *Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza*, in AA. VV., *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Genova 1988, pp. 15-45, in part., p.23.

¹⁹K. O. APEL, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, cit., p. 397.

²⁰Ibid., p. 400.

²¹Cfr. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, p. 344 s. Per la replica, cfr. E. DUSSEL, *La razón del otro. La 'interpelación' como acto de habla*, in AA. VV., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, México 1994, pp. 55-89, in part., p. 60.

²²Habermas, che scorge nell'attitudine di Apel un residuo decisionista, rileva che lo scettico può "rifiutare la moralità, ma non l'eticità delle relazioni vitali" (J. HABERMAS, *Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm*, 1983, in *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, p. 110); pertanto chi non partecipa "all'argomentazione, o non vuole farlo, in ogni caso si trova 'già sempre' nell'ambito di connessioni di azioni comunicative". Come ha rilevato A. CORTINA, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca 1988, p. 96, l'interazione comunicativa di Habermas, che risente della concezione dell'eticità hegeliana, sembra fraintendere la posizione apelianiana, che insiste sull'opzione volontaria per partecipare all'argomentazione razionale, il cui rifiuto però implica la negazione dell'identità dell'uomo come 'animale razionale'. Tale è il caso del cinico. Infatti, "una fondazione razionale dell'etica deve presupporre, come una possibilità fondamentale dell'esistenza umana, la possibilità del cinico che, pur essendo consapevole della validità della norma fondamentale, tuttavia decide di trasgredirla" (K. O. APEL, *Notwendigkeit, Schwierigkeit, und Möglichkeit einer philosophische Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, in *Festschrift für K. Tsatsos*, Atene 1980, pp. 215-275, in part. p. 262. Dal canto suo Dussel fa osservare polemicamente a Wittgenstein: "È possibile che l'aristocrazia viennese - a cui apparteneva il grande logico - possa essere scettica e parlare di poche cose. Ma tale scetticismo diventa eticamente cinico quando è invece necessario gridare - e non solo parlare - contro il sistema per la sua orribile perversità, e

formulare positivamente tutto quanto è necessario per la liberazione" (E. DUSSEL, *Etica de la liberación*, in "Iglesia Viva", n. 102 (1982), p. 599).

²³H. SCHELKSHORN, *Diskurs und Befreiung*, cit., pp. 204-205.

²⁴Ibid., pp. 191-192.

²⁵Cfr. W. LUTERFELDS, *Die monologische Struktur des kategorischen imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik*, in "Zeitschrift für Philosophische Forschung", LX (1986), p. 90 e 103. Alla centralità dell'io, Habermas ha contrapposto "l'empatia solidale nei confronti di tutti gli altri" (J. HABERMAS, *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt 1986, p. 23). Ma, come ha rilevato Schelkshorn, se non si chiarisce il concetto di 'empatia non monologica', si elimina semplicemente il problema.

²⁶Cfr. F. LYOTARD, *La condition postmoderne* Paris 1979, p. 119, che, a nostro avviso in modo discutibile, giudica superata la vigenza dell'etica della comunicazione. Pur non avendo lo scopo semplicemente di giustificare il dissenso, tuttavia Dussel ne ha esplicitato rispetto ad Apel il ruolo decisivo nei seguenti termini: ogni argomentazione presuppone già da sempre una comunità di comunicazione ideale, libera da predominio, nel rispetto dell'uguaglianza delle persone di tutti i possibili partecipanti (momento positivo) e in cui ciascuno dei membri attuali o possibili, presupposti già sempre a priori, pragmaticamente e trascendentalmente, hanno il diritto di potersi sempre porre virtualmente come altro rispetto alla stessa comunità (momento negativo) (E. DUSSEL, *La razón del otro. La 'interpelación' como acto de habla*, in *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, cit., p. 73).

²⁷E. DUSSEL, *Para una ética de la liberación*, Buenos Aires 1973, vol. II, pp. 52-59.

²⁸K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, cit., t. II, p. 427.

²⁹Sui rapporti con H. Jonas, cfr. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988, pp. 179-216. Sui fraintendimenti di Dussel, secondo il quale l'etica della responsabilità di Apel ri-

guarda solo le conseguenze fattuali a-posteriori, e per la replica di Apel, cfr. AA. VV., *Debate en torno a le ética del discurso de Apel*, cit., pp. 47-48 e 57. Non è il luogo per discutere sulle relazioni tra l'etica del discorso di Apel-Habermas in riferimento alla disputa Kohlberg-Gilligan. Per Dussel è privo di senso disquisire se Gilligan e Jonas abbiano gli stessi obiettivi dell'etica del discorso.

³⁰K. O. APEL, *Limiti dell'etica del discorso?*, cit., p. 44.

³¹J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1983, vol. II, p. 212.

³²Cfr. H. SCHELKSHORN, *Diskurs und Befreiung*, cit., p. 196.

Su questi aspetti, l'etica della liberazione condivide le obiezioni mosse all'etica del discorso da A. WELLMER, *Ethik und Dialog*, Frankfurt 1986, p. 126.

³³La teoria del valore non può essere considerata una forma pre-moderna di produzione, come ha osservato A. HONNETH, *Arbeit und instrumentelles Handeln*, in AA. VV., *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt 1980, pp. 185-233.

³⁴J. HABERMAS, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, cit" vol. II, p. 498 s.

³⁵Cfr. E. DUSSEL, *Una conversación con R. Rorty*, in AA. VV., *Apel, Rorty, Ricoeur y la filosofía de la liberación*, Guadalajara 1993., pp. 177-206.

³⁶Cfr. K. O. APEL, *La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur*, in AA. VV., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, cit., pp. 37-54, in part., pp. 46-47.

³⁷E. DUSSEL, *Filosofía della liberazione*, par. 2.1.4.3.

³⁸Il che non è senza significato se si considera che la filosofia latinoamericana della liberazione, specialmente nel caso di Dussel, sta operando il passaggio dal conflitto al dialogo, come ha rilevato A. CORTINA, *Ética mínima*, Madrid 1992, p. 58, n. 8.