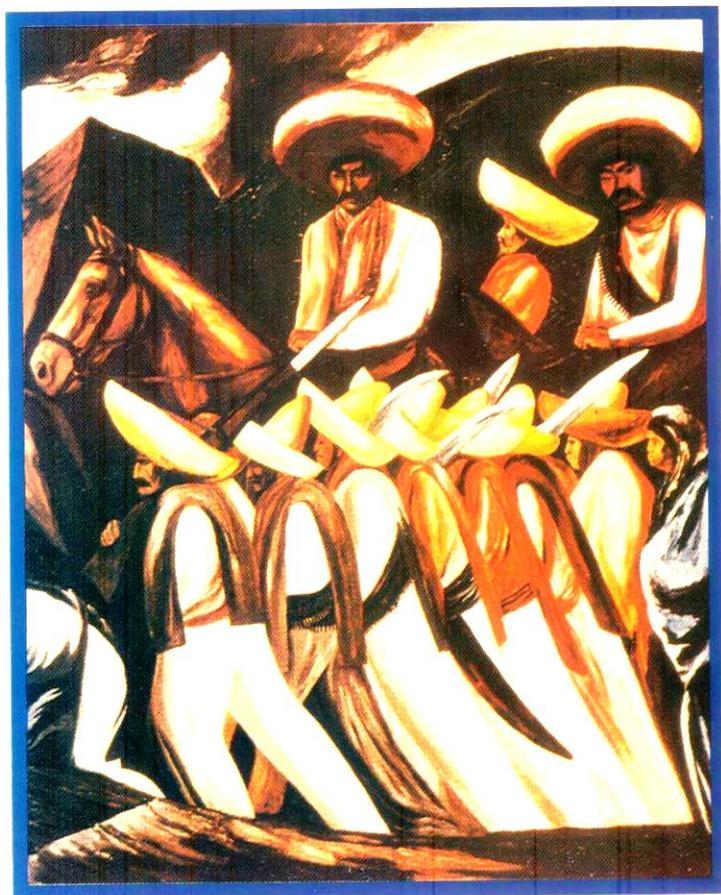


filosofia e liberazione

la sfida del pensiero del terzo-mondo

Giuseppe Cantillo Alfredo Gomez Müller Gwendoline Jarczyk Pierre-Jean
Labarrière Giulio Girardi Domenico Jervolino Enrique Dussel Paul Ricoeur

a cura di giuseppe cantillo e domenico jervolino



capone editore

I NODI

Collana diretta da Giovanni Invitto

- 17 -

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia
"A. Aliotta" dell'Università degli Studi "Federico II" di Napoli

In copertina:
José Clemente Orozco, *Gli zapatisti* (1931)

GIUSEPPE CANTILLO ALFREDO GOMEZ MÜLLER
GWENDOLINE JARCZYK PIERRE-JEAN LABARRIERE
GIULIO GIRARDI DOMENICO JERVOLINO
ENRIQUE DUSSEL PAUL RICOEUR

FILOSOFIA E LIBERAZIONE

LA SFIDA DEL PENSIERO DEL TERZO-MONDO

A CURA DI
GIUSEPPE CANTILLO E DOMENICO JERVOLINO

CAPONE EDITORE

INDICE

Giuseppe Cantillo, <i>Presentazione</i>	pag. 5
Domenico Jervolino, <i>Nota introduttiva</i>	" 8
Alfredo Gomez-Müller, <i>L'idea di una filosofia della liberazione in America Latina</i>	" 11
Gwendoline Jarczyk, <i>Il terzo-mondo, sfida al pensiero occidentale della libertà</i>	" 20
Pierre-Jean Labarrière, <i>L'europeocentrismo nell'ora degli sconvolgimenti geopolitici</i>	" 31
Giulio Girardi, <i>La filosofia della liberazione popolare, scelta di campo nel conflitto nord-sud</i>	" 44
Domenico Jervolino, <i>In dialogo con l'ermeneutica di Paul Ricoeur</i>	" 68
Enrique Dussel, <i>Ermeneutica e liberazione. Dalla "fenomenologia ermeneutica" ad una "Filosofia della Liberazione". Dialogo con Paul Ricoeur</i>	" 78
Paul Ricoeur, <i>Filosofia e liberazione</i>	" 108

ERMENEUTICA E LIBERAZIONE
Dalla "Fenomenologia ermeneutica" ad una "Filosofia
della liberazione" - Dialogo con Ricoeur
di Enrique Dussel

La strategia delle nostre argomentazioni si baserà nel seguire passo dopo passo il pensiero di Paul Ricoeur che conosciamo in quanto siamo stati suoi lettori e allievi alla Sorbona dagli inizi del decennio 1960, per poi lentamente notare le differenze e le possibilità costruttive di un dialogo mutuamente creativo.

1) *Seguendo passo dopo passo il progetto filosofico di Ricoeur*

Secondo me non c'è niente di meglio per seguire i suoi passi che la sua testimonianza:

"J'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits: elle est dans la ligne d'une philosophie *réflexive*; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne; elle veut être une variante *herméneutique* de cette *phénoménologie*"¹.

Allora abbiamo i tre livelli — tanto di profondità come di un certo sviluppo iniziale biografico dell'autore. Dal filosofo francese Jean Nabert², Ricoeur prende la sua filosofia "riflessiva"³ (primo livello). Da Husserl⁴, evidentemente, erediterà la fenomenologia, praticata in modo creativo — secondo livello. Per ultimo, ed è questo l'essenziale nella biografia filosofica del nostro filosofo, sussume la fenomenologia in una posizione ermeneutica, che si potrebbe chiamare definitiva in Ricoeur. Questo cambio di direzione si produce già tra il primo ed il secondo volume di *Philosophie de la volonté*.

Difatti, nel primo volume, su *Le volontaire et l'involontaire*⁵, si nota ancora che ci troviamo nel momento riflessivo-fenomenologico, di una descrizione-comprensione eidetica, della esperienza dell'emozionale, del volere, del desiderio, dell'io vivo, della esistenza del corpo, delle "pripieze della libertà". Nel secondo volume, *Finitude et culpabilité*, tomo 1, l'uomo, sproporzione e contraddizione tra l'infinito della volontà e il limite della intelligenza, esige una filosofia che possa descrivere il "patetico della miseria". Ma sarà soltanto nel tomo 2, in *La symbolique du Mal* (1960), sotto l'influenza di Mircea Eliade, tra altri, irrompe la fenomenologia ermeneutica del Ricoeur definitivo — terzo livello. "Le symbole

donne à penser"⁶, sarà il motto. Ermeneutica che dovrebbe sfociare in una etica, in una politica, promessa ... ma forse mai compiuta. In questo senso, l'opera breve, parallela ai suoi libri maggiori, ma di grande risonanza sul piano concreto, fu *Histoire et vérité*⁷ che aiutava il militante a comprendere la storia — specialmente per quelli collegati con la rivista *Esprit*, come era il mio caso.

Il prossimo passaggio sistematico Ricoeur lo lascia indicato chiaramente con queste parole:

"[è] *le long détour* par lequel je reprend à nouveaux frais le problème laissé en suspens à la fin de ma *Symbolique du Mal*, à savoir *le rapport entre une herméneutique des symboles et une philosophie de la réflexion concrète*"⁸.

La "via lunga" è incominciata ("*le long détour*") — contro la "via breve" ontologica di Heidegger — della ermeneutica del "desiderio", dei simboli, della cultura⁹. Per questa ragione Freud era un autore critico insostituibile, e Ricoeur ne approfitta magnificamente. È la *linguistic turn* in Ricoeur, "la recherche d'une grande philosophie du langage"¹⁰. Ciò che infine interessa veramente non è "le rêve [...], mais le *texte du récit du rêve*"¹¹.

Nel 1969 appare l'insieme dei lavori brevi, come l'"addio" alla Francia, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*¹². Avendo come interlocutore lo strutturalismo, affermando sempre l'importanza della filosofia riflessiva, ma anche come comprensione del contesto storico, l'ermeneutica del linguaggio lo è altrettanto della storia: fenomenologia ermeneutica, ermeneutica fenomenologica. Il "modello linguistico" deve fare riferimento all'"antropologia strutturale" attraverso il "problema semantico" del doppio senso. Adesso non è più soltanto Husserl, ma anche Heidegger che si fa presente (l'ermeneutica è anche ontologia)¹³. Quando nel 1975 — anno in cui inizia il mio esilio in Messico per motivi esattamente contrari al nostro filosofo — appare *La métaphore vive*¹⁴, può vedersi la ricchezza che a Ricoeur l'"esilio" permette di accumulare (Louvain, Paris, Chicago). Lo stesso filosofo ci fa capire la sua intenzione più profonda:

"Trois préoccupations majeures s'y font jour: [... 1] La diversité et l'irréductibilité des *usages* du langage¹⁵. [... 2] Un souci de *rassembler* les modalités dispersées du jeu de raconter. [... 3] Le *texte* [è] l'unité linguistique cherchée [...]"¹⁶.

La "metafora" — come il *récit*¹⁷, più in là della *parola* e della *frase*, e nel discorso poetico, si trova "au service de la fonction poétique, cette stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille sa fonction de description directe pour

accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée"¹⁸. In "relazione" ad un "doppio senso" la metafora apre così un nuovo mondo di senso¹⁹. Ricoeur si associa adesso ai filosofi anglosassoni ed analitici in genere (Strawson, Austin, Searle, Grice, Greimas, Propp, Black, Jakobson, ecc.) ma non perdendo l'orizzonte propriamente filosofico-fenomenologico della questione²⁰.

L'impressionante trilogia di *Temps et récit*²¹ ci fa vedere il Ricoeur maturo. Nel primo tomo, partendo da Agostino ed Aristotele, seguendo alcune ipotesi di *Histoire et vérité*, Ricoeur descrive, dopo la temporalità, il *récit de l'histoire*, quasi-narrativo anche nella storia scientifica esplicita. "Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle"²². Sul *récit de fiction* si dilunga tutto il secondo tomo²³, sui temi del racconto popolare, dell'epopea, della tragedia, della commedia e del romanzo moderno; i modi diversi della *mise en intrigue*. È tutta una *poétique du récit* che ci consente di capire il momento produttore della narrazione fittizia. Per ultimo, nel III tomo²⁴, si uniscono i due *récits* (lo storico e il fittizio), per concludere con un risultato fenomenologico-ermeneutico:

"La temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, mais requiert la médiation du discours indirect de la narration"²⁵.

Se la *mimesis I*, è ciò che capita nella azione umana di ogni giorno, la *Lebenswelt* che sempre presuppone una precomprensione²⁶, la *mimesis II* è la poetica del discorso come "operazione di configurazione"²⁷ che parte sempre dalla *mimesis I*. D'altra parte, la *mimesis III* è ora il ritorno: dell'opera e del testo prodotto verso l'ascoltatore o lettore²⁸, che deve interpretare ermeneuticamente il senso (come Gadamer dimostrerà in *Verità e metodo*). Questo è il tema dell'opera prima citata *Du texte à l'action*, del 1986.

Infatti, quest'ultima opera chiude il ciclo che era stato aperto da *Temps et Récit, I*. Spiega il senso della fenomenologia ermeneutica²⁹, il modo in cui è fenomenologia e in che senso è ermeneutica. Analizza il passaggio del linguaggio come "discorso", come "opera" e come "testo"³⁰, per poi subito tentare il "ritorno" all'"applicazione" della ermeneutica fenomenologica all'azione³¹. Così come nel discorso la metafora era un ambito "d'innovazione semantica", allo stesso modo "l'immaginazione" gioca una carta fondamentale nell'azione creativa (nell'immaginario sociale c'è tutta la questione dell'utopia, della "iniziativa", ecc.)³². L'opera si conclude con un'apertura verso la questione ideologica, utopica e politica³³.

Come per chiudere la sua opera, ma adesso dall'origine stessa del suo progetto filosofico, come "filosofia della riflessione", appare il suo libro del 1990 *Soi-même comme un autre*³⁴ — che, da una parte, ricorda ancora Nabert e, d'altra parte, sembrerebbe una polemica contro Lévinas. Senza poter ricostruire tutto il discorso ricoeuriano, voglio attenermi per finire ad una sola questione suggerita nello stesso titolo dell'opera:

"Je voudrais montrer essentiellement qu'il est impossible de construire de façon unilatérale cette dialectique, soit que l'on tente avec Husserl de dériver l'*alter ego* de l'*ego*, soit qu'avec E. Lévinas on réserve à l'Autre l'initiative exclusive de l'assignation du soi à la responsabilité. Une conception croisée de l'altérité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice [...]"³⁵. "Or le thème de l'extériorité n'atteint le terme de sa trajectoire, à savoir l'éveil d'une réponse responsable à l'appel de l'autre, qu'en présupposant une capacité d'accueil, de discrimination et de reconnaissance, qui relève à mon sens d'une autre philosophie du Même que celle à laquelle réplique la philosophie de l'Autre"³⁶.

In ogni modo, alla fine, l'etica (di convinzione) e la politica (di responsabilità) sempre suggerite non arriveranno mai ad essere costruite — ancora meno l'economica, che mai fu tentata. Il soggetto (il "soi-même") della narrazione non riesce a chiarirsi come soggetto dell'azione politica trasformatrice, etico-liberatrice, ma invece ci procurerà un immenso materiale ermeneutico per la descrizione *dell'identità delle culture*, anche a livello popolare, per il dialogo interculturale, partendo da una narrativa quotidiana e poetica metaforica e fittizia.

2) *Verso una simbolica latinoamericana (sino al 1969)*

Dal 1952 all'Università Nazionale di Cuyo (Mendoza, Argentina), frequentai in sette occasioni il programma di etica (d'ispirazione aristotelica, tomista, fenomenologica, secondo la tradizione di Max Scheler o D. von Hildebrand). Leggevamo Aristotele in greco, Agostino e Tommaso in latino, Descartes o Leibniz in francese, Schelet o Heidegger in tedesco. Continuatori democratici di Jacques Maritain — contro il fascismo di destra dei nostri docenti —, presto conoscemmo Emmanuel Mounier. Il mio dottorato a Madrid (1957-1959) su *Il bene comune* (dai presocratici a Kelsen), con Maritain contro Charles de Konnack, mi aprì alla filosofia politica. La scoperta della miseria del mio popolo, percepito dalla mia infanzia in una campagna quasi desertica, mi portò in Europa e Israele. Stavo scoprendo, come diceva il filosofo messicano Leopoldo Zea nella sua opera *Ame-*

rica en la historia (1957) che l'America Latina (*Hispano-america*) è fuori della storia. Era necessario, partendo dalla sua povertà, trovarle un posto nella storia mondiale, scoprire il suo essere nascosto. Quando nel 1961, dopo essere stato due anni a svolgere un lavoro manuale a Nazaret (Israele) (1959-1961), dove parlavo la lingua ebraica insieme agli arabi palestinesi, e incominciai i miei studi in Francia, *La symbolique du mal* fu la prima opera che meditai profondamente. Divenne così la base del mio progetto filosofico latinoamericano.

Frequentando i corsi di Ricoeur alla Sorbona, intrapresi il cammino della "via lunga". Revisionai la mia tesi dottorale e scrissi, come ermeneutica dei simboli — in vista di una fenomenologia ermeneutica della "cultura" latinoamericana —, *El humanismo helénico*³⁷. Era un'antropologia, una ontologia, ed un'etica indoeuropea, dove si metteva in evidenza il dualismo corpo-anima, la solitudine della contemplazione, l'etica dell'ascesi (il "mito prometeico" tragico, senza storia), il monismo dell'essere. Era una critica filosofico-ermeneutica anti-ellenica. Nel 1964 scrivevo la mia seconda opera che avevo iniziato in Israele: *El humanismo semita*³⁸, nella quale, sempre dentro alla tradizione filosofico-ermeneutica, mi collocavo nella tradizione di Rosenzweig e Buber³⁹, seguendo l'analisi di una antropologia "carnale" (la *basar* ebraica) unitaria, una metafisica creazionistica ed un'etica politica di compromesso per la giustizia. Il "nucleo etico-mitico"⁴⁰ semita si costituisce così (dal "mito adamico" drammatico instauratore della storia) punto di partenza della "cultura latinoamericana" posteriore.

Nel 1964 organizzammo con studenti che vivevano in tutta Europa, delle "Settimane latinoamericane" — che dopo furono pubblicate in *Esprit*⁴¹. Io personalmente chiesi a Ricoeur di parlare su "Tâches de l'éducateur politique". Tra l'altro ci disse:

"Il me semble d'abord que la tâche majeure des éducateurs est d'intégrer la civilisation technique universelle à la personnalité culturelle, telle que je l'ai définie plus haut, à la singularité historique de chaque groupe humain"⁴².

Queste proposte furono prese da noi con molta serietà. Erano un progetto filosofico-politico generazionale.

Nel 1965, a Münster, scrivevo un libro sulla storia latinoamericana (dato che avevo realizzato una tesi su questo tema alla Sorbona con Robert Ricard) che fu pubblicato nel 1967 nel momento del mio ritorno in America Latina (dopo dieci anni di permanenza in Europa), dove mi esprimevo così:

"Ogni civiltà ha un suo *sensu*, anche se questo *sensu*, è diffuso, inconscio, e difficile da concretizzare. Tutto questo sistema si organizza intorno ad *un nucleo*

(*noyau*) *etico-mitico* che struttura gli ultimi contenuti intenzionali di un gruppo che può scoprirsi attraverso la ermeneutica dei *miti* fondamentali della comunità"⁴³.

Come professore di filosofia e storia della cultura (1967) all'Università Nacional de Resistencia (Argentina), scrissi un corso completo, ancora inedito, sulla *America Latina nella storia mondiale*, dove sviluppai integralmente una visione ermeneutica dell'America Latina partendo dall'Asia, nella sua prima storia, e dall'Europa dal 1492.

La conferenza dettata nel 1966, in una prima sosta al mio ritorno in Argentina, intitolata "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal"⁴⁴: fu una vera dichiarazione ermeneutica di principi. Applicavo, con molto materiale positivo, un'analisi della "civiltà" tecnica universale, partendo dalla storia della "cultura latinoamericana", considerata come un tutto, ed in essa le diverse storie "nazionali".

Servendomi dei materiali raccolti durante vari anni, scrissi a Mendoza nel 1968, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*⁴⁵, il cui sottotitolo indicava: "Dall'origine del cristianesimo sino alla conquista dell'America". Concludevo così la trilogia: l'ermeneutica antropologico-etica dei greci, semiti e cristiani. La cristianità passava in questo modo dalla "riconquista" di Spagna alla conquista dell'America. Si trattava dello "scontro" (*choque*) di visioni del mondo (dei semiti, nel mondo ellenistico, agli inizi del cristianesimo, come propedeutica dello "scontro" che realizzeranno le cristianità europee nel mondo coloniale).

Era senz'altro questo "scontro" fra i "mondi", europeo e amerindio (caraibico, azteco, chibcha, inca ecc.) che allora mi preoccupava. Era l'opposizione tra i "due mondi": la prevalenza dell'uno sull'altro, la distruzione del mondo americano per la conquista realizzata in nome del cristianesimo. Tutto ciò metterà in crisi il modello ricoeuriano, idoneo per la ermeneutica di *una cultura*, ma non tanto per l'opposizione *asimmetrica* tra diverse culture (una dominante e le altre dominate).

3) *L'origine della "filosofia della liberazione" (1969-1976)*

Da quando ero ritornato in America Latina, proveniente dall'Europa, la situazione politica peggiorava sempre, gli studenti chiedevano ai professori più chiarezza politica. La dittatura di Onganía in Argentina aveva ogni volta una opposizione più forte fra i gruppi popolari. Nel 1969 ebbe luogo il "Cordobazo" (la città di Cordoba è occupata da studenti ed operai, com'era già successo precedentemente in Messico, a Parigi, e Frankfurt l'anno prima).

La "teoria della dipendenza" si faceva strada, mettendo in evidenza

l'asimmetria economica centro-periferia, lo sviluppo del Nord come causa del sottosviluppo del Sud. Fals Borda pubblica *Sociología de la Liberación* in Colombia; Augusto Salazar Bondy divulga: *Existe una filosofía en America Latina?*, dove lega l'impossibilità di una filosofia autentica alla situazione strutturale di neocolonie dominate.

Stavamo tenendo un corso di *Etica ontologica*⁴⁶ nella linea heideggeriana all'Università Nazionale di Cuyo (Mendoza), quando in un gruppo di filosofi abbiamo scoperto l'opera di Emmanuel Lévinas, *Totalité et infinit. Essai sur l'Extériorité*. La mia etica ontologica diventò allora: *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁴⁷; il passaggio si trova esattamente tra il capitolo 2 ed il 3. Nei due primi capitoli esponevo un'etica ontologica (ispirata a Heidegger, Aristotele, ecc.), la "via breve" di Ricoeur. Il capitolo 3 s'intitolava "La exterioridad meta-física del Otro"⁴⁸. Perché Lévinas?

Perché l'*esperienza originaria* della Filosofia della Liberazione consiste nello scoprire il "fatto" massivo della dominazione, del costituirsi di una soggettività come "sovrana" di altra soggettività, a livello mondiale (dall'inizio della espansione europea nel 1492: fatto costitutivo originario della "Modernità"), Centro - Periferia; a livello nazionale (*élites* - masse, borghesia nazionale - classe operaia e popolo); a livello erotico (maschio-femmina); a livello pedagogico (cultura imperialistica, elitaria *versus* cultura periferica, popolare ecc.); a livello religioso (feticismo a tutti i livelli); ecc. Questa "esperienza" originaria vissuta da ogni latino-americano anche nelle aule universitarie europee della filosofia, restava meglio indicata nella categoria di *Autruí* (altra persona come altro), come *pauper*⁴⁹. Il povero, il sottomesso, l'indio massacrato, il nero schiavo, l'asiatico delle guerre dell'oppio, l'ebreo nei campi di concentramento, la donna oggetto sessuale, il bambino sotto la manipolazione ideologica (oppure la gioventù, la cultura popolare o il mercato sotto la pubblicità) non possono partire soltanto da "l'estime de soi"⁵⁰. L'oppresso, il torturato, distrutto nella sua corporalità sofferente, semplicemente grida, invoca la giustizia:

"Ho fame! Non mi ammazzare! Abbi pietà di me!" grida il miserabile.

L'origine radicale non è l'affermazione del "sé" (del *soi-même*) perciò è necessario poter riflettersi, prendersi come valido, scoprirsi come persona. Siamo questo prima di tutto. Siamo davanti allo schiavo che è nato schiavo e non sa che è persona. Semplicemente grida. L'urlo come rumore, ruggito, clamore, proto-parola ancora non articolata, che è interpretato nel suo vero senso solo per "chi ha udito per sentire", indica soltanto che qualcuno soffre, e che dal suo dolore lancia un terribile grido, un pianto, una supplica. È "l'interpellazione" originaria⁵¹. È evidente che qualcuno deve avere "une réponse responsable à l'appel de

l'autre"⁵², questa è tutta la questione della "coscienza *etica*"⁵³ e per questo egli dovrà affermarsi a se stesso. Ma, penso, il "soi-même" dell'"ascoltatore responsabile" si afferma come valido nella misura in cui "prima" sia stato shockato dalla supplica dell'Altro, prima di ogni riflessione possibile, la responsabilità oppure il "prendere-a-carico-l'altro" è *a priori* rispetto ad ogni coscienza riflessa. Si risponde responsabilmente davanti al miserabile quando ormai ci ha "colpito". Il "soi-même" si auto-comprende riflessivamente come importante nell'"atto di giustizia" verso l'altro come risposta, ed in compimento dell'atto di giustizia prima preteso dall'altro. Ricoeur rimane moderno sotto l'impero del *soi-même* come origine; Lévinas ci permise di collocare l'*Autrui* come origine radicale dell'affermazione del *soi-même*. La Filosofia della Liberazione era, alla fine del decennio del '60, ciò che Ricoeur esige come necessario quando scrive:

"une conception croisée de l'alterité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice"⁵⁴.

L'anteriorità dell'Altro che interpella costituisce la possibilità del *soi-même* come riflessivamente importante, che diventa la base dell'atto di giustizia verso l'Altro. È un cerchio, ma che l'altro "incomincia" — almeno in questo punto la Filosofia della Liberazione dà ragione a Lévinas.

Ma non era soltanto Lévinas, ma anche lo stesso Marcuse e la Scuola di Francoforte a "politicizzare" l'ontologia heideggeriana:

"Lo stato del benessere capitalista è uno stato di guerra. Deve avere un Nemico, con una N maiuscola, un Nemico totale; perché il perpetuare la servitù, il perpetuare la lotta per l'esistenza di fronte alle nuove possibilità di libertà attiva fa più intensa, in quella società, una aggressività primaria sino ad un punto tale che, secondo me, la storia non aveva mai conosciuto"⁵⁵.

Però in questo momento, e per una critica a Hegel — che occasionalmente si studiava molto in quegli anni giacché era il secondo centenario della sua nascita (1770-1970) — scopriamo l'importanza dell'ultimo Schelling, quello della *Filosofia della Rivelazione*, delle lezioni del 1841 a Berlino (con la presenza di Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach ecc.). I "post-hegeliani" avevano un senso della *realtà* (*Wirklichkeit*, *realitas*) che oltrepassava l'orizzonte dell'essere hegeliano⁵⁶. L'Altro si trovava "più - in là - dell'essere", ed in questo punto coincidevano Lévinas, Sartre (quello della *Critique de la raison dialectique*), Xavier Zubiri (*Sobre la Esencia*) e, lo scoprimmo dopo, lo stesso Marx. Schelling, contro He-

gel, parla del "Signore dell'Essere (*Herr des Seins*)"⁵⁷, creatore dal Nulla, posizione meta-fisica che si trova, per esempio, in Marx⁵⁸.

Anni dopo, in una ritrattazione, intitolata: "Più in là del culturalismo"⁵⁹, criticavo la mia posizione anteriore al 1969 (e pertanto anche a Ricoeur) considerando come "culturalismo" una certa cecità davanti alle "asimmetrie" dei soggetti (una cultura domina l'altra, una classe l'altra, un paese un altro paese, un sesso l'altro ecc.), permettendo così una visione "ingenua, conservatrice ed apologetica" della cultura latinoamericana. In fondo la fenomenologia ermeneutica, colloca il soggetto come un "lettore" davanti ad un "testo". Adesso la Filosofia della Liberazione scopre un "affamato" davanti ad un "niente-pane" (cioè senza prodotto da consumare per povertà o per furto del frutto del suo lavoro), oppure un "analfabeta" (che non sa leggere) davanti ad un "niente-libro" (che non può comprare, o di una cultura in cui non può esprimersi).

Ma ben presto lo stesso Lévinas non potette dare una risposta alle nostre speranze⁶⁰. Ci mostrava come impostare la questione della "irruzione dell'Altro"; ma non si poteva costruire una politica (erotica, pedagogica, ecc.), che mettendo in questione la Totalità in vigore (che dominava e escludeva l'Altro), per poter costruire una nuova *Totalità*. Questo modo d'impostare la questione critico-pratica, e la costruzione di una nuova totalità era, esattamente, la questione della "liberazione". In questo Lévinas non poteva aiutarci.

Il mio II tomo di *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁶¹ mette a fuoco questa problematica. Ci portò molte novità e la esigenza di costituire "nuove" categorie nella storia della filosofia politica⁶², e, soprattutto, la necessità di sviluppare una nuova "architettonica". La prima di queste categorie alla quale dovemmo prestare tutta la nostra attenzione fu quella della "Totalità" in un mondo oppresso. L'ontologia è un pensare il fondamento, l'essere della *Totalità vigente*. Il progetto (*Entwurf* ontologico heideggeriano) del sistema in vigore giustifica l'oppressione dell'oppresso e la esclusione dell'Altro. Poco alla volta si intravide l'utopia (*ouk-tópos*: "il-senza-luogo" nella Totalità): il progetto della liberazione dell'Altro. Si tratta della produzione di altra Totalità analogica, costituita con il meglio dell'antico, e a partire dalla esteriorità dell'altro. Dalla interpellazione dell'Altro, e come sua risposta, l'affermazione dell'Altro *come altro*⁶³, è l'origine della possibilità della negazione dialettica (è questo che chiamai "metodo analettico" o di "affermazione originaria" dell'Altro)⁶⁴.

Successivamente toccò il compito di addentrarci attraverso i livelli più concreti. Il capitolo VII: "Erotica latinoamericana"⁶⁵; cap. VIII: "la pedagogia latinoamericana"⁶⁶; cap. IX: "la politica latinoamericana"⁶⁷; cap. X: "l'archeologia latinoamericana"⁶⁸. Ognuno di questi "trattati" iniziano — secondo il modo rico-

euriano — con una simbolica: "l'erotica simbolica" (parag. 42); "La pedagogia simbolica" (parag. 48); "la politica simbolica" (parag. 61); "l'archeologia simbolica" (parag. 67). In ognuna di queste si inizia con una ermeneutica dei simboli in vigore nella storia della cultura latinoamericana (dalle culture amerindie sino alla coloniale o presente). Adoperavano i miti, i racconti epici, le tradizioni orali, i romanzi contemporanei, ecc. In un secondo momento, era necessario collocare la questione dal punto di vista ontologico, per permettere 1) l'irruzione dell'Altro nella totalità in vigore (la donna oppressa nella erotica maschilista, il figlio/figlia - gioventù - popolo nella pedagogia della dominazione, il povero nella politica-economica dello sfruttamento capitalista nella doppia dialettica Capitale/Lavoro e Nord/Sud; la feticizzazione della Totalità negata alla maniera atea nell'affermazione dell'Altro, ecc.); 2) la negazione della Totalità; 3) il processo di liberazione in vista del progetto di liberazione (descrivendo i differenti livelli della *praxis* e dell'*ethos* di liberazione). Tutta una tematica *mai trattata nelle etiche europee* che conosco, ci permise di riflettere su nuovi problemi (categoriali e di architettura)⁶⁹.

Quando aumentò la repressione, fui espulso dall'Università (1975), fui condannato a morte da "squadroni" paramilitari. Lasciai l'Argentina e incominciai l'esilio nella nuova patria: Messico.

Qui, durante due mesi, senza la mia biblioteca, che era in Argentina, scrissi, a memoria l'opera *Filosofia de la Liberación*⁷⁰. Un'epoca era finita per me. Stava incominciando un'altra.

4) Dalla "Pragmatica" ermeneutica alla "Economica"

Immediatamente, in Messico, fu necessario chiarire delle ambiguità che erano nella prima storia della Filosofia della Liberazione. Tra i filosofi della liberazione (tutti furono perseguitati nelle università argentine dal militarismo pro-nordamericano, neoliberale e "modernizzatore" dal 1976, ciò che almeno prova il grado di compromesso storico che il movimento aveva raggiunto) ci furono alcuni che sostennero la destra peronista, arrivando a posizioni nazionaliste estreme; altri ritornarono alla ermeneutica della simbolica popolare cadendo nel populismo politico molto ingenuo; i più dovettero tacere (con censura esterna e interna). La questione "populista" ridiventò il tema centrale. Era necessario chiarire le categorie "popolo" e "nazionale" (come il "popolare" e "nazionalista"), per evitare il fascismo, e pure allo stesso tempo l'inganno astratto del marxismo althusseriano classista o del pensiero analitico anglosassone, ambedue di moda. Fu così che

iniziai ad introdurmi in Marx. Questo mi fece allontanare per anni dall'impresa ermeneutica (alla quale tornavo qualche volta, ma con differenziazioni molto chiare riguardo le *asimmetrie* esistenti)⁷¹.

Un primo avvertimento. Il ritorno sistematico a Marx che iniziai verso la fine del decennio del '70, fu causato da tre fatti. In primo luogo, la *miseria* sempre in aumento del continente latinoamericano (che non ha mai smesso d'impoverirsi, sino ad arrivare all'epidemia di colera come risultato della denutrizione accelerata della maggior parte del popolo latinoamericano). In secondo luogo, per poter realizzare una *critica del capitalismo*, che anche se in apparenza trionfante nel Nord (più dal novembre del 1989) fallisce completamente nel 75% dell'Umanità: nel Sud (Africa, Asia, America Latina). In terzo luogo, perché la Filosofia della Liberazione doveva costruire una *economica* e politica stabili — per dopo consolidare anche la prammatica, come sussunzione dell'analitica —. Invece di studiare i commentatori europei di Marx, mi obbligai a rileggere per intero, in seminario, Marx. La mia prima constatazione fu scoprire che in realtà non si era mai realizzata una lettura *seria* dell'opera di Marx, da parte dei grandi filosofi europei e nord-americani negli ultimi anni⁷². Alcuni marxologi editavano con troppa lentezza le sue opere — nell'Istituto Marxista-Leninista, tanto di Berlino come di Mosca —. Marx non piaceva più né al capitalismo, né allo stalinismo.

Nella rilettura ermeneutico-filosofica e cronologica dell'opera di Marx siamo giunti a un momento in cui ci si impose la necessità *d'invertire le ipotesi di lettura tradizionali*. Il Marx più antropologico, etico ed antimaterialista non era il Marx giovane, ma quello definitivo, quel che aveva scritto "le quattro redazioni del *Capitale* (1857-1882)". Un grande *filosofo*-economista, apparve davanti ai nostri occhi. Né Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Colletti o Habermas riuscivano a soddisfare le nostre aspirazioni⁷³.

Era necessario intraprendere la "via lunga" della *filosofia economica* (così come Ricoeur aveva percorso la *via lunga* della ermeneutica del discorso, del testo). Era necessario "ricostruire" la totalità dell'opera centrale di Marx — liberandolo non soltanto dallo stalinismo dommatico, ma anche degli involucri della tradizione del marxismo occidentale che avevano sepolto il suo pensiero dopo Engels e Kautsky —. Il nostro traguardo *latinoamericano* era consolidare l'"economia" attraverso la "poietica" o "tecnologia", così come veniva trattata nella Filosofia della Liberazione⁷⁴. Ma era, allo stesso tempo, rintracciare un piano del concetto di dipendenza per descrivere la causa della differenza Nord/Sud (il "passaggio di valore" per la composizione organica diversa dei capitali delle nazioni sviluppate e sottosviluppate, nel processo della competitività nel capitale e nel mercato mondiale)⁷⁵. Questo ci portò a scoprire che Marx aveva scritto *Il capitale* in quat-

tro occasioni.

Prendemmo i testi che erano stati editi⁷⁶ in tedesco, ed incominciammo un arduo commento paragrafo per paragrafo - con intenzione ermeneutico-filosofica, cercando di ricostruire il processo di produzione delle diverse categorie ed il "sistema" delle stesse⁷⁷.

Fu necessario, nel caso della terza e quarta redazione, aiutarci con gli inediti che si trovano ad Amsterdam (con i testi meccanografici a Berlino)⁷⁸. Avevamo, per primi nella storia della filosofia, una visione completa di Marx. A quel punto si poteva intraprendere la ri-lettura ermeneutica della sua opera. Questo determinò un cambiamento nell'architettura categoriale della nostra Filosofia della Liberazione.

Nella nostra opera *Filosofia de la Liberación* privilegiamo la relazione pratica interpersonale; ciò che nello *speech act* di Austin si chiama il momento della allocuzione o "l'azione comunicativa" propriamente detta di Habermas. Invece, da Lévinas, il "face - à - face" si stabilisce ancora nel silenzio (prima del linguaggio sviluppato, in consonanza con il "principio di esprimibilità" di Searle).

Il fatto *allocuzionario* è il "faccia-a-faccia" di due persone, o molte, oppure di una intera comunità. È ciò che abbiamo chiamato "prossimità (*proximité*)". Ebbene, nella nostra *Filosofia de la Liberación* abbiamo dedicato il primo paragrafo (2.1) per descrivere questa "situazione etica originaria". In secondo luogo mostriamo i quattro livelli possibili della "prossimità" (o momento *allocuzionario* di ogni possibile "atto - di - linguaggio"): la relazione pratica politica (3.1), erotica (3.2), pedagogica (3.3) o religiosa (3.4). È in questo livello propriamente *etico*. Lévinas, meglio di Habermas o Ricoeur, ha descritto con mano maestra questo "momento etico". Da parte nostra pensiamo che è proprio in questo livello dove si può vedere l'originalità della "economica" di Marx (contro ogni tradizione marxista e antimarxista)⁷⁹.

In un secondo livello, la "comunità etica" o pratica (per parlare come Kant nella sua opera *La religione entro i limiti della ragione*), ha nel suo "trovarsi nel mondo" (la *Befindlichkeit* heideggeriana) due primi momenti, *a priori*, già sempre presupposti: "la linguisticità" (*Sprachlichkeit* di Gadamer), e ciò che potremmo chiamare la "strumentalità" (*Werkzeuglichkeit?*). Cioè, da sempre noi presupponiamo un mondo dove si *parla* (siamo educati in una comunità, per l'Altro, in una lingua) e dove si *adoperano strumenti* (siamo in un mondo culturale come sistema di strumenti). La "pragmatica" sussume la semplice "linguisticità" in una relazione di comunicazione con l'Altro, nella "comunità di comunicazione" (superamento del solipsismo in Apel o in Habermas). I "segni" (come direbbe Peirce o Charles Morris) hanno fra di loro una relazione sintattica, semantica e

pragmatica. Come tale il segno è una realtà materiale, prodotto dal lavoro significativo culturale umano ("le travail du texte" potremmo dire con Ricoeur).

Allo stesso modo "l'economica" (nel *nuovo* significato che desideriamo darle) sussume la mera "strumentalità" in una relazione pratica con l'Altro, nella "comunità dei produttori/consumatori". I "prodotti" (merce per esempio) hanno una relazione sistematica fra loro (sintassi), culturale o simbolica (semantica, in riferimento ad una necessità) ed *economica* (riguardo all'Altro ed alla comunità). Come tale, il prodotto è una realtà materiale risultato del lavoro riferito alla necessità - carnale umana in comunità. In questo modo abbiamo indicato il parallelismo tra la "pragmatica" e la "economica" come le due dimensioni della relazione pratica interpersonale misurata da oggetti materiali - culturali: la relazione *comunicativa* mediata da segni significativi (interpretabili)⁸⁰, e la relazione *economica* da prodotti strumentali (di uso [utilità] o consumo [consumabilità]). La *produzione del testo* (per arrivare direttamente ad un momento finale della ermeneutica ricoeuriana) è analoga alla *produzione del prodotto/merce*. Il "testo" ed il "prodotto/merce" sono indipendenti o autonomi dal produttore (e nessuno prima, meglio di Marx aveva dimostrato come tale autonomia poteva fare diventare il prodotto un *Macht* che diviene davanti al produttore il suo feticcio). L'interpretazione del lettore del testo (Ricoeur) è analogo all'uso/consumo dell'utente/consumatore del prodotto/merce (Marx).

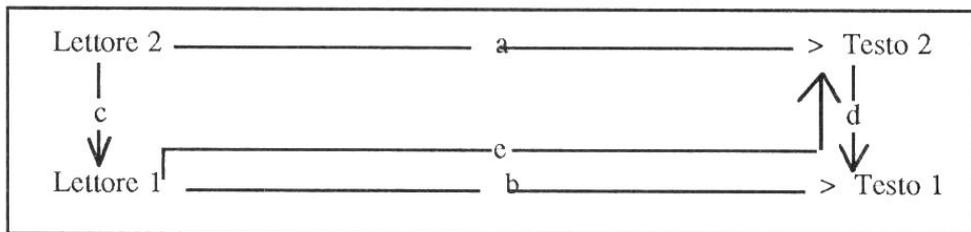
L'alienazione davanti al testo consisterebbe nel fatto che, nel suo "comprendersi davanti al testo", detta comprensione sarebbe alienante, estranea, contro gli interessi etici del lettore. Il testo costituirebbe il lettore come mediazione della "cosa del testo", sarebbe manipolazione, propaganda. Il lettore sarebbe solo "pubblico", mercato, "seguace" del contenuto del testo: mediazione strumentale del testo. Allo stesso modo il prodotto/capitale può costituire il produttore/lavoratore (il "lavoro vivo" per Marx) come una mediazione del suo prodotto (una cosa): la "valorizzazione del valore" (essenza del capitale). Così il creatore del testo può trasformarsi in una mediazione della realizzazione sociale del testo; così come il creatore del valore del capitale (per plusvalore accumulato) può trasformarsi in una mediazione della realizzazione o accumulazione del capitale. In ambedue i casi si è prodotta una "inversione feticista": la persona è diventata cosa (mediazione) e la cosa (il testo o il capitale) è diventata persona.

La Filosofia della Liberazione, presenterebbe ancora una situazione più complessa e concreta, per cui si esigerebbe un nuovo sviluppo della "ermeneutica" ed un passaggio d'obbligo alla "economica". C'è da tenere conto, per esempio, prima della situazione reale, storica del secolo XVI, nella cosiddetta conquista del Nuovo mondo. Alvarado, il conquistatore europeo bianco e biondo (per questo lo

chiamavano *Tonatiuh*: il sole, per la lucentezza dei suoi capelli) conquistò la civiltà maya del Guatemala. I maya erano "lettori" di molti "testi", uno di questi fu trascritto nel secolo XVII a Chichicastenango, Guatemala, chiamato il *Popol-Vuh*⁸¹, il loro libro sacro.

Schema n. 1

Dominazione di "lettori e di "testi"

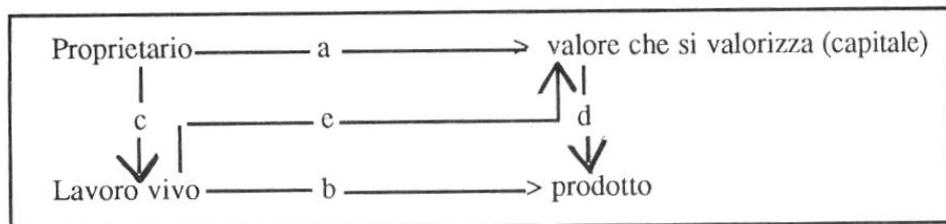


Il conquistatore (lettore 2) che interpretava (freccia a) il suo testo (testo 2, *la Bibbia* ebraico-cristiana, per esempio), impose il suo testo al maya (lettore 1) che interpretava (freccia b) il suo testo (testo 1, il *Popol-Vuh*). Il processo chiamato di evangelizzazione, per esempio, fu giustamente un processo di "sostituzione", per dominazione, del testo 1 per mezzo del testo 2 (freccia d), previa conquista militare, politica ed economica (freccia c). Il maya si vide obbligato ad interpretare (freccia e) un testo estraneo, di un altro mondo. In questo caso il processo "ermeneutico" si complica per la determinazione di una situazione di "dominazione" della *praxis* di un "lettore" sull'altro. Questo tipo di situazione non è stata trattata attentamente da Ricoeur. Per una Filosofia della Liberazione è *il punto stesso di partenza* della questione "ermeneutica". Cioè, quando sembrerebbe che la filosofia ricœuriana stia finendo il suo lavoro, è da qui che incomincia quello della Filosofia della Liberazione. I suoi interrogativi sono: può l'oppresso "interpretare" il testo prodotto ed interpretato "nel mondo" del dominatore? E in quali condizioni soggettive, oggettive, ermeneutiche, testuali ecc., può eseguirsi "adeguatamente" una tale interpretazione? Per Salazar Bondy, nella sua opera *Existe una filosofia en America Latina?* la risposta era negativa: non è possibile filosofare in tale situazione! Per noi, partendo da una Filosofia della Liberazione, è possibile, ma soltanto nel caso in cui il lettore o interprete o filosofo si trovi in un *processo pratico* di liberazione — tutto questo è esattamente il tema di una filosofia ed etica della liberazione.

In realtà, la situazione esemplificata nello schema n. 1, può relazionarsi, come mutuamente condizionata, con l'esempio dello schema 2.

Schema n. 2

Dominazione di "produttori" e "prodotti" nel Capitale



Analogicamente al caso della "pragmatica", nella "economica" (così come Marx la praticava, in modo filosofico e non soltanto come scienza empirica, dato che era "critica")⁸², il produttore (come il lettore 1, in questo caso il "lavoro vivo") produce un prodotto già "dominato" (freccia d), da una "relazione sociale" (freccia c) di dominazione (relazione capitale-lavoro che non conosce Rawls nella sua *Teoria della giustizia*). Il capitalista possiede (freccia a) il valore, prodotto del lavoro, del "lavoro vivo". In realtà il "lavoro vivo" *crea dal nulla* il plusvalore (freccia e) in cui, in successive rotazioni, consisterà per ultimo *tutto* il capitale. La relazione "lettore - testo" è analogica al "produttore - prodotto". Nel caso di un lettore alienato, questo può "comprendersi inautenticamente nel testo"; nel caso del produttore alienato, questo non si recupererà a se stesso alla fine del processo di lavoro, finché si trova come negazione: il lavoro "si pone a se stesso oggettivamente [nel prodotto], ma pone la sua oggettività come *il suo non - Essere (Nichtsein)*, o come l'essere del suo non - Essere (*das Sein ihres Nichtsein*): quello del capitale"⁸³.

Ciò che vogliamo dire è che è possibile trattare la "economica" in maniera analogica alla "pragmatica" o alla "ermeneutica". Si vedano, per esempio, le seguenti possibili relazioni tra tutte due - dentro le categorizzazioni di Habermas o di Apel.

Schema n. 3

Momenti della "Pragmatica" e della "Economica"

		Relazione pratica		
Soggetto efficiente	Effetto materiale	Relazione genuina Ragione pratica	Ragione strumentale	Soggetto che riceve
Produce l'atto di parlare	Segno	Comunicazione	Effetto perlocuzionario	Intérprete
Realizza l'atto di lavoro	Prodotto oggetto	Relazione comunitaria "economica"	Relazione "sociale" capitalista	Consumatore

Per Marx, la situazione ideale di ogni atto di lavoro è quella di una "comunità di produttori". Al contrario, nella situazione di capitale, le relazioni sono soltanto "sociali" - ogni lavoratore è isolato, senza comunità. La relazione pratica ed etica genuina (che Lévinas chiamerebbe "faccia-a-faccia") è negata da una relazione sotto il dominio della ragione strumentale (la relazione "sociale" capitalistica). Nella "economica" di Marx si tratta di una "critica" del capitale da parte di una *comunità ideale di produttori* (nel senso apeliiano), universale (per Habermas), o semplicemente sulla base di una "idea regolativa" economica a partire dalla quale si critica la relazione capitale - lavoro come difettiva, non-etica, di sfruttamento.

Senza l'"economica", l'"ermeneutica" (o la "pragmatica") restano senza contenuto "carnale": sono semplici comunità di comunicazione o d'interpretazione, senza corporeità, carnalità, senza sussumere nella loro riflessione il livello della "vita". L'essere umano è un "*vivente che ha logos*" - diceva Aristotele. Il *logos* (ermeneutico o pragmatico) risponde ed è lo sviluppo autonomo, esplicito, autoriflessivo, libero della "logica" del "vivente". L'"economica" corrisponde direttamente alla logica della riproduzione della "*vita*" umana. In questo senso una "comunità di comunicazione (*Kommunikationsgemeinschaft*)" è lo sviluppo di una "comunità di vita (*Lebensgemeinschaft*)".

4) Una filosofia della "povertà in tempi di colera"⁸⁴

Dobbiamo fare una pratica di "filosofia economica" così come la fece Marx. Ci collocheremo nella "situazione originaria", da dove parte la logica dell'architettura dello sviluppo del sistema categoriale di Marx. È il punto di partenza, oggi totalmente pertinente e in vigore in ogni società capitalistica (dato che la "situazione originaria" è così *astratta ed essenziale* che è sempre valida quando ci sia il capitale, qualunque sia il grado di sviluppo che essa abbia; in questo il secolo XIX o XX, non sono "essenzialmente" differenti, ma hanno soltanto una differenza "storica", contingente).

La dimensione teorico immediata (che sarà modificata ed invertita, ma sempre tenuta in considerazione) è l'ultima parte della *Dottrina della Scienza della Logica* di Hegel⁸⁵. È a questa teoria che Marx si è ispirato, e l'ha presa come riferimento, come "problematica filosofica" contro ciò che tempo fa pensava Althusser. Difatti, Hegel dice che la "realtà" (*Wirklichkeit*)⁸⁶ è un momento del fenomeno (*Erscheinung*), della "cosa (*Ding*)" che già con "esistenza" (*Existenz*) non si è sviluppata nella esteriorità (*Aeusserlichkeit*)⁸⁷. Per Hegel — come per Marx —, l'"essere", la "esistenza" e la "realtà", sono tre momenti nello sviluppo

dell'"ente"⁸⁸; per Hegel, inoltre, dello stesso Assoluto.

"La réalité (*Wirklichkeit*) est l'unité, devenue immédiate, de l'essence et de l'existence, autrement dit de l'intérieur et de l'extérieur. L'extériorisation (*Aeusserung*) de ce qui est réel est cela même qui est réel"⁸⁹.

Il problema è in quale modo qualcosa diventa reale, cioè, "messa" al di "fuori" "del mondo dei fenomeni", come reale. Per questo, deve, in primo luogo, essere "possibile". La "possibilità (*Möglichkeit*)"⁹⁰, non meramente "formale"⁹¹, ma considerata come la "identità", è ciò che è essenziale (*Wesentliche*) alla realtà⁹². Perché fu "possibile", di ciò che riesce ad essere reale si dice che è contingente (*Zufällig*)⁹³.

"Possibilité et contingence sont les moments de la réalité, l'intérieur et l'extérieur posés à titre de simples formes, qui constituent l'*extériorité* du réel"⁹⁴.

Per far sì che ciò che il contingente da "possibile" diventi "reale" è necessario che compia certe "condizioni (*Bedingungen*)"⁹⁵.

"Si toutes les conditions se trouvent présentes, la *chose* (*Sache*) ne peut que (*muss*) devenir réelle"⁹⁶.

Ma è ancora necessario un terzo momento per far sì che la "cosa" diventi "reale". È necessaria l'attività (*Tätigkeit*):

"a) La *condition* 1) est ce qui est préalablement-posé [...], 2) Les conditions sont *passives* [...], b) La chose n'est pas moins 1) quelque chose de préalablement-posé [...], 2) grâce à l'application des conditions, elle reçoit son existence extérieure, l'acte par lequel se réalisent (*Realisieren*) les déterminations de son contenu [...], c) L'*activité* 1) n'est pas moins pour elle-même existante de façon autonome, et en même temps, seules la *chose* et les conditions la rendent possible; 2) elle est le mouvement qui consiste à transposer les conditions dans la *chose*"⁹⁷.

Per ultimo, la cosa reale, avendo adempiuto le sue condizioni, diventa necessaria (*Notwendig*): è la "sostanza (*Substanz*)"⁹⁸ "comme puissance absolue et en même temps comme la richesse (*Reichtum*) de tout contenu"⁹⁹.

A questo punto possiamo dire che la "substance est *cause* [...], c'est-à-dire sa propre possibilité se pose comme son propre négatif et produit ainsi un *effet* (*wirkung*), una realtà, laquelle de la sorte n'est qu'une réalité *posée*"¹⁰⁰.

Potremmo concludere dicendo che questo "Regno della necessità" (di causa, ef-

fetto, azione reciproca ecc.), si trasforma alla fine in un "Regno della Libertà": "Questo è il Concetto, il Regno della Soggettività o della Libertà"¹⁰¹.

Cosa ha a che vedere tutto questo con la "situazione originaria" — prendendo come analogia le parole di Rawls — descritta da Marx? Ha molto, a che fare, perché Marx, anche si colloca nel livello "economico" e sviluppa tutta una metafisica della economia (una critica dell'ontologia del capitale partendo dalla Esteriorità del lavoro nuovo, come lo intende Lévinas, o meglio, Schelling).

Il testo chiave si trova *sempre* all'inizio del discorso di Marx¹⁰². E dico chiaramente all'inizio, perché è l'inizio assoluto dell'"economica" così come Marx la intende. Difatti, tale "situazione originaria" si manifesta nella contraddizione assoluta tra il "lavoro" ed il "denaro" (che dopo diventerà "capitale"). È la prima possibilità "logica" di tale contraddizione, è un apparente "Eden dei diritti umani"¹⁰³, alla maniera di John Rawls. Per Marx questa opposizione è completamente "asimmetrica". Il possessore del lavoro è reale; il possessore del lavoro è soltanto *una mera possibilità* ed è qui dove Marx articola tutto ciò che abbiamo ricordato della filosofia di Hegel, riguardo le "modalità" di possibilità, contingenza, condizione, necessità ecc., per costruire una "filosofia della economia".

"Il distacco tra la proprietà ed il lavoro si presenta come legge necessaria dello scambio fra il capitale ed il lavoro [sin qui Marx copia nel 1861 il testo del 1857]. Il lavoro, considerato come *non-capitale* (*Nicht-Kapital*) in quanto tale, è 1) *Lavoro non-oggettivato* (*Nicht-gegenständliche*), concepito *negativamente* (anche nel caso di essere oggettivo, il non oggettivo in forma oggettiva)"¹⁰⁴.

Marx prende "il lavoro vivo (*lebendige Arbeit*)" come la "cosa (*Sache*)" che per non essere stata ancora "esteriorizzata" (in Hegel; "oggettivata" in Marx) non è "reale". Per diventare "reale" deve poter compiere tali "condizioni". Quando non ha la possibilità di adempiere a queste condizioni semplicemente, non arriverà ad essere "reale" ("oggettivo" in Marx):

"In quanto tale è non-materia prima, non-strumento di lavoro, non-prodotto bruto: il lavoro separato da tutti i mezzi di lavoro e oggetti di lavoro, di tutta la sua oggettività¹⁰⁵; il lavoro vivo che esiste¹⁰⁶ come astrazione di questi aspetti della sua *realtà reale* (*realen Wirklichkeit*)¹⁰⁷ (ugualmente non-valore)¹⁰⁸, questa spoliazione totale, questa nudità di ogni oggettività, questa esistenza puramente soggettiva. Il lavoro come *povertà assoluta* (*absolut Armut*); la povertà considerata non come carenza, ma come esclusione piena della *ricchezza* (*Reichtum*) oggettiva"¹⁰⁹.

Arrivato a questo punto, Marx prende il "lavoro vivo" come "la cosa", che è

"pura possibilità"; che non ha "condizioni"¹¹⁰ per diventare "reale". Questa pura possibilità è *determinante dal punto di vista economico* (questo interessa a me essenzialmente come latinoamericano oggi): è "povertà (*Armut*)"¹¹¹. Prima che "classe" (il lavoro sussunto "nel" capitale) il "lavoro vivo" è *povero*. Il *pauper ante festum* — come spesse volte dice Marx — è la "condizione" assoluta negativa dell'esistenza del capitale: se non ci fossero "poveri" non ci sarebbe chi vende la propria carnalità, la propria persona, la propria soggettività *creativa* per denaro (che soltanto è "lavoro oggettivato", cioè "morto", contro il lavoro "vivo"). L'"opzione etica per il povero" è, esattamente, la responsabilità *a priori* di Lévinas (e non *a posteriori* di Hans Jonas) ed è quella di Marx. Questa "cosa" esistente però irreali (non-oggettiva) è determinata in maniera chiara da Marx:

"Oppure - in quanto è il *non valore* esistente, è perciò un valore di uso soltanto oggettivo, che esiste senza mediazione, questa oggettività può essere soltanto oggettività non separata della *persona* (*Person*), soltanto un'oggettività che coincide con la sua immediata *corporalità* (*Leiblichkeit*)"¹¹².

La "persona" (un Marx "personalista"?) si presenta nel "mondo delle merci" (o dei "fenomeni", tutt'e due le espressioni sono frequenti in Marx) per la loro "corporalità"¹¹³. Marx descrive nella situazione "precedente al *contratto*" tra capitale e lavoro, nella quale il lavoratore non è "reale", ma soltanto semplice "possibilità", giacché non ha condizioni oggettive per la sua realizzazione. Il suo proprio essere, la sua persona, la sua corporalità è negatività, "povertà" (soggettività economica; non si tratta qui di quella soggettività ermeneutica del lettore del testo): soggettività immediata di una corporalità sofferente, senza risorse, senza cibo, senza capacità per riprodurre la sua vita: è un *povero*. Questo è il punto di partenza della Filosofia della Liberazione, come fatto latinoamericano, descritto fenomenologicamente come "fatto" etico primo da Lévinas. Ora Marx lo situa in un discorso architettonico e categoriale, e come "critica" della economica politica borghese della sua epoca¹¹⁴.

Sino adesso il "lavoro vivo" si trova nell'Esteriorità (*ante festum* come di solito dice Marx, e così come lo presenta Lévinas) e "negativamente" come "cosa" esistente, come pura possibilità non *reale*, senza "condizioni", "povera". È il "*non-capitale*" il "*non-Essere*" il "Nulla"¹¹⁵. Però, Marx va oltre, "positivamente", questa soggettività in estrema povertà è una "potenza"¹¹⁶.

"2) *Lavoro non-oggettivato, non valore*, concepito *positivamente*, oppure negatività che si mette in relazione con se stessa, è la esistenza non-oggettivata, cioè non oggettiva, vale a dire soggettiva, del lavoro stesso. Il lavoro *non come*

oggetto, ma come attività (*Tätigkeit*)¹¹⁷; non come auto-valore, bensì come *la fonte viva del valore* (*lebendige Quelle*¹¹⁸ *des Werts*). [... Il lavoro vivo è] la ricchezza universale in relazione al capitale, nel quale esiste oggettivamente¹¹⁹, come *possibilità universale*¹²⁰, possibilità che si realizza nell'attività in quanto tale".

Davanti a questo Marx conclude:

"Non è affatto una contraddizione affermare, quindi, che il lavoro, da una parte è la *povertà assoluta come oggetto*, e per altro è la *possibilità universale* della ricchezza come *soggetto* e come *attività*, o piuttosto che entrambi i momenti si condizionano a vicenda e derivano dalla essenza del lavoro, dato che questo, come contrario, come entità (*Dasein*) contraddittoria al capitale è un presupposto del capitale¹²¹, e d'altra parte presuppone a sua volta tale capitale"¹²².

Dal punto di vista filosofico, avendo come punto di riferimento l'ontologia hegeliana nel suo momento più astratto ed essenziale (nel concetto di "realtà"), Marx sviluppa una economia di grande attualità. Oggi la maggior parte dell'umanità (il sud, il 75% del mondo capitalistico, il mondo excoloniaie e periferico) è immersa nella "povertà": né possiede le "condizioni" per la sua "realizzazione", né le potrà avere in un prossimo futuro per esigenze ecologiche. È immerso nella più "assoluta povertà" ed ancora cadrà in una miseria maggiore. Marx è l'*unico* filosofo moderno che ha elaborato un'"economica" pertinente, anche se i grandi filosofi europei e nord-americani (*senza aver letto Marx con serietà*, perché non è più di "moda") lo hanno definito un "cane morto". Per la Filosofia della Liberazione non è questione di moda, è questione di vita o di morte della maggior parte dell'Umanità. È una questione *etica radicale*, dove si gioca l'universalità della ragione ed il senso di ogni ermeneutica.

Quando il "lavoro vivo" si vende, si aliena al capitale, è "sussunto" nella "Totalità" (nel senso lévinasiano o marcusiano) del capitale. Partendo dal "fondamento (*Grund*)" o "Essere" del capitale (la valorizzazione del valore), il proprio lavoro vivo è situato come una "mediazione" del valore: la cosa diventa persona (il valore) e la persona cosa (il lavoratore): feticismo del capitale.

Difatti, "il lavoro è la *sostanza* (*Substanz*)¹²³ e la misura immanente dei valori, ma esso stesso non ha alcun valore"¹²⁴. Su questo si basa tutta la concezione "etica" della "economica" di Marx. La persona, la soggettività, la corporalità, l'attività umana chiamata "lavoro vivo" è la *"fonte creativa del valore dal nulla del capitale"*, e perciò non può avere nessun valore. "Ciò che l'economia politica (capitalistica) chiama *valore del lavoro*, dunque, in realtà è il *valore della forza del lavoro* che esiste nella personalità dell'operaio"¹²⁵. Quando quel valore, che è la

vita oggettivata, non torna al lavoratore, allora è la sua negatività, ed il suo proprio non-Essere, la sua miseria:

"Questa legge [dell'accumulazione ...] produce *un'accumulazione di miseria* (*Akkumulation von Elend*) proporzionale all'accumulazione del capitale. L'accumulazione della ricchezza di un polo è allo stesso tempo, dunque, *accumulazione di miseria, tormenti di lavoro, schiavitù, ignoranza, abbruttimento e degradazione etica nel polo opposto, cioè, dove si trova la classe che produce il suo proprio prodotto come capitale*"¹²⁶.

Il lavoro vivo oggettiva vita come valore, che non si recupera. Ma, per un secondo movimento, un capitale più sviluppato può appropriarsi del valore di altro meno sviluppato, e lo stesso una nazione più sviluppata di altra meno sviluppata:

"Del fatto che il guadagno possa stare *al di sotto* del plusvalore [...] si deduce che non soltanto i capitalisti individuali, ma anche *le nazioni* possono scambiare continuamente tra sé [...], una può appropriarsi costantemente di una parte del plusvalore dell'altra, per il quale non dà nulla in cambio"¹²⁷.

E così Marx ci permette, come filosofi della Periferia del "sistema mondo" (come direbbe Wallerstein), del Sud, di pensare ad una Filosofia della Liberazione davanti alla dominazione del Nord — essendo critici davanti a quei "filosofi del Nord" che ignorano tutte queste questioni, giacché confondono la "filosofia economica" con la "stalinismo", lavandosi le mani filosofiche ("mani pulite" direbbe Sartre) della sorte miserabile della *maggior parte dell'Umanità attuale*.

È perciò che la Filosofia della Liberazione ha come primo capitolo "una filosofia della miseria", e Marx è oggi (più che mai dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989 e la dichiarazione da parte di George Bush dell'"Impero americano", il 29 gennaio 1991 davanti al Congresso americano) un filosofo che bisogna prendere in considerazione per poter costituire la "via lunga" di una "economica" senza la quale la "ermeneutica" diventa ideologica, idealistica, letteraria. Non ci sono soltanto *lettori* davanti a *testi*, ci sono molti più *affamati* davanti ad una situazione di *non-pane* (anche se loro sono stati i produttori di tale "pane"). Qualcuno disse: "Ebbi fame e mi desti da *mangiare!*", come criterio *assoluto* di ogni etica possibile. Era un'etica in cui la "carnalità" era un momento centrale. Perciò la "fame" ed il mangiare — come pensava Feuerbach — sono temi di una "filosofia della economia", una "economica" — che non è un semplice "sistema" alla maniera di Habermas, né una semplice questione del livello B dell'etica come

in Apel. Tale "economica" è un momento centrale, con la "pragmatica-ermeneutica", di una *Filosofia della Liberazione*, di una filosofia della "povertà nei tempi del colera".

1 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. II* (= TA.) Seuil, Paris, 1986, p. 25.

2 Vedere la prefazione di Ricoeur all'opera di Nabert *Éléments pour une éthique*, Aubier, Paris, 1962; e l'articolo "L'acte et le signe selon Jean Nabert" apparso in un primo momento in *Les études philosophiques*, 17, (1962), pp. 339-349 (e dopo in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (= CI), Seuil, Paris, 1969, pp. 211-221). Nabert, derivando da Marie de Biran, pensa — ci dice Ricoeur — che "les opérations de la conscience agissante sont irréductibles à celles qui règlent la connaissance et la science, et l'analyse *reflexive* appliquée à l'action doit être soustraite à l'hégémonie de la critique de la connaissance" (CI, p. 212). Ricoeur commenta: è dalla "réintégration du *Cogito* objectif à l'intérieur de la conscience active et productrice que Nabert attend l'équilibre final de la philosophie *réflexive*" (*Ibidem*, pp. 212-213).

3 La quale è sempre presente nella sua vita filosofica dalle prime opere sino all'ultima, quando in *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990 (opera che ho ricevuto gentilmente dalle sue mani a Chicago nell'aprile 1990), all'inizio della prefazione scrive: "La première intention est de marquer le primat de la médiation *réflexive* sur la position immédiate du sujet..." (p. 11).

4 La sua traduzione, con una lunga introduzione, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, Université di Paris, Paris, 1950 (opera che ho ricevuto dalle sue mani nel 1964, alla Sorbona) è un esempio della sua conoscenza in materia. Ricoeur rimarrà fedele alla fenomenologia sino ad oggi, con un senso di profondità personale molto particolare.

5 L'opera *La philosophie de la volonté* (Aubier, Paris, 1950-60) comprende 2 volumi, l'ultimo dei quali è composto a sua volta di 2 tomi: *Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme fallible* e 2. *La symbolique du Mal*. Prima di queste opere Ricoeur aveva scritto *Karl Jaspers* nel 1947, e *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, nel 1948. Certamente tutti e due gli autori (Jaspers e Marcel) lasceranno la loro influenza su Ricoeur. Invece non si vede così evidente l'influenza del suo amico Emmanuel Mounier (almeno nell'opera filosofica di questo periodo).

6 *La Symbolique du Mal*, pp. 323 ss.

7 Seuil, Paris, 1955.

8 *De l'interprétation. Essai sur Freud* (= *Freud*), Seuil, Paris, 1965, p. 8.

9 Grande impatto provocò in noi il breve articolo sulle "Civilisation universelle et cultures nationales", pubblicato prima in *Esprit*, e posteriormente nella seconda edizione di *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 274-286.

10 *Freud*, p. 13. Soltanto dopo la partenza dalla Francia, posteriore al 1968, si darà a Ricoeur l'opportunità di aprirsi globalmente al pensiero anglosassone. Per il momento era la "logique symbolique, une science exégétique, une anthropologie, une psychanalyse [...] qui sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du *discours humain*" (*Ibidem*, pp. 13-14). Può vedersi chiaramente il progetto ermeneutico di Ricoeur.

11 *Ibidem*, p. 15. In ogni modo il progetto profondo è ancora valido: "Méthode herméneutique et *philosophie réflexive*" (*Ibidem*, cap. III, pp. 45-55). Sulla tematica di questo libro, darò conto parte per parte nel tomo III della mia opera *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

mericana, Edicol, Mexico, 1977: "La erotica latinoamericana", pp. 50-122.

12 Seuil, Paris.

13 "Une nouvelle ontologie herméneutique" (*TA.*, p. 34).

14 Seuil, Paris. Quest'opera deve essere considerata parallelamente a *Temps et récit, I.*

15 Aggiunge Ricoeur: "Dès le début on peut donc voir que je n'apparente à ceux qui, parmi les philosophes analytiques, résistent au réductionisme selon lequel les *langues bien faites* devraient mesurer la prétension au sens et à la vérité de tous les emplois *non logiques* du langage" (*TA*, pp. 11-12).

16 *TA*, pp. 11-13.

17 "La métaphore [... comme] le récit [...] relévent du même phénomène central d'innovation sémantique" (*Temps et récit, I*, Seuil, Paris, 1983, p. 11). Ciò che a noi interessa in una *Filosofia della Liberazione*, è senz'altro quell'aspetto di "novità", "innovazione", che è liberatore di linguaggio.

18 *Ibidem*, p. 311. "Questa liberazione" della novità che la metafora *apre* è importante per un discorso "liberatore".

19 In questo senso esatto ricorriamo abbiamo trattato nella nostra ultima opera *La teologia "metaforica" de Marx*, non soltanto le "metafore" religiose nell'opera economica di Marx, ma anche abbiamo preso tutte quelle "metafore", nella sua logica, ed abbiamo concluso che si può parlare di una autentica teologia "metaforica" (una "Teologia della Liberazione" esplicita, ma sempre "metaforica" nell'opera economica definitiva dal 1857 al 1882 di Marx).

20 *Ibidem*, pp. 323 ss.

21 Seuil, Paris, t. III, 1983-1985.

22 *Ibidem*, p. 17.

23 *La configuration du temps dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1984.

24 *Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985.

25 *Ibidem*, p. 349.

26 *Temps et Récit, I*, p. 87 ss.

27 *Ibidem*, pp. 101 ss.

28 "Mimèsis III marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur" (*Ibidem*, p. 109).

29 Prima parte, pp. 39 ss.

30 Pp. 103 ss. Bellissime sono le pagine "Qu'est-ce qu'un texte?" (pp. 137 ss.).

31 Incomincia questo "ritorno" dalla pag. 168: "Théorie de l'action", e specialmente: "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un text" (p. 183 ss.).

32 *Ibidem*, pp. 213-277. Devo segnalare che per una *Filosofia della Liberazione* queste riflessioni hanno grande interesse - se si toglie all'"iniziativa", qualsiasi riferimento alla "iniziativa privata" del mercato e il significato capitalistico.

33 *Ibidem*, pp. 281-fin. È qui dove sono alcuni righe sul problema del rapporto fra l'etica, la politica e la economia partendo dalle opere di Hannah Arendt e Eric Weil (pp. 393 ss.) ed in posizione di critica contro Marx — per avere trascurato "il fatto politico". È interessante segnalare che Domenico Jervolino, aveva già anticipato questa problematica nella sua opera *Il cogito e l'ermeneutica, La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli, 1984, p. 185: "Dalla poetica della libertà è da attendersi un'etica e forse anche una politica della liberazione (una politica come disciplina filosofica): sarebbe anche possibile cercare i precorritenti e le refigurazioni di tale etica e di tale politica tra gli scritti del Ricoeur". E suggerisce tutto il tema dell'ideologia, l'utopia, ecc. "come pratica liberatrice" (p. 183).

34 Seuil, Paris.

35 *Op. cit.*, p. 382.

36 *Ibidem*, p. 391. In un'altra parte Ricoeur scrive: "Tentons, pour conclure, de prendre une vue d'ensemble de l'éventail entier des attitudes déployées entre les deux extrêmes de l'assignation à responsabilité, où l'initiative procède de l'autre, et de la *sympathie pour l'autre souffrant*, où l'initiative procède du soi aimant [...]" (*Ibidem*, pp. 224-225).

37 Scritta in Francia nel 1962, potetti pubblicarla in EUDEBA, Buenos Aires, 1975, durante il colpo di stato militare. Negli scantinati dell'Editoriale dell'Università di Buenos Aires, furono nascosti i pacchi dell'opera già stampata. Soltanto nel 1984 furono messi in vendita nelle librerie, quando cadde la dittatura militare per la guerra della Malvine, dato che le mie opere non potevano essere vendute né distribuite per posta, perché il mio nome era nella lista nera degli indesiderati dai dittatori. Io ero già in esilio da nove anni in Messico. Nel prologo scrivevamo: "Seguendo Paul Ricoeur, possiamo dire che non è soltanto una visione teorica del mondo, ma anche un atteggiamento esistenziale concreto, un modo di comportarsi (*Ethos*)" (p. IX). Il nostro intento era "trattare adeguatamente il mondo prefilosofico attuale nella nostra America, che è l'oggetto ultimo delle nostre indagini" (p. XII).

38 EUDEBA, Buenos Aires, 1969 (pubblicata paradossalmente prima di quella che avevo scritto in precedenza). Nelle "Ipotesi di ricerca" finivamo così: "Vogliamo fondare i valori della nostra cultura [... compito] di grande necessità per abbracciare i presupposti del nostro mondo latinoamericano" (p. XII).

39 In quell'epoca non conoscevo la sua origine in Schelling e Feuerbach.

40 Concetto usato da Ricoeur nel nominato articolo sulla "Civilisation universelle et cultures nationales", che adoperai abbastanza nelle mie descrizioni storiche posteriori, e che sarà impiegato nei *Documenti* dei Vescovi riuniti a Puebla (1979), senza sapere che dovetti introdurlo a partire da Ricoeur nella cultura filosofica latinoamericana.

41 Sotto il titolo di "Amérique Latine et conscience chrétienne", Juillet-Aout 1965. Nel mio articolo "Chrétientés latino-américaines", pp. 2-20, può vedersi l'influenza ricoeuriana quando si dice: "Tout système de civilisation s'organise autour d'une substance, d'un foyer, d'un *noyau éthico-mythique* (valeur fondamentales du groupe), qui peut être mis à jour grâce à l'herméneutique des *mythes de base* de la communauté, la philosophie de la religion étant, à cet effet, un des instruments indispensables" (pp. 3-4). "... ce travail de discernement phénoménologique n'a pas été réalisé jusqu'au présent" (p. 5). Questo articolo, sviluppato, appare come opuscolo (*América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970), insieme ad un nuovo lavoro: "Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana" (pp. 63-80). Nella mia opera *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Cambiero, Buenos Aires, 1974 apparvero miei articoli successivi al 1964, nei quali può vedersi l'influenza ricoeuriana nell'analisi delle culture latino-americane.

42 Art. cit., in *Esprit* 7-8 (1965), p. 91. In quelle "settimane" parlarono nello stesso modo: Claude Trestomant, Yves Congar, Josue de Castro, Germán Arciniegas (anche se non fu pubblicato il loro lavoro) ecc. Nel 1965 pubblicavo nella rivista di José Ortega y Gasset a Madrid, *Revista de Occidente*, un articolo intitolato "Iberoamérica en la historia universal" (aprile 1965, pp. 85-95), dallo stesso punto di vista.

43 "La civilización y su núcleo ético-mítico" in *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, p. 28.

44 In rotaprint, Universidad Nacional de Resistencia, 1966. Pubblicato dopo ripetute volte, per esempio, sotto il titolo di "Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacio-

nal", in *Cuyo* (Mendoza, Argentina), 4 (1968), pp. 7-40. Apparve anche in *Método para una filosofía de la liberación*, Sigüeme, Salamanca, 1974, pp. 205 ss. Nell'agosto del 1968 dettavo un corso sulla "Cultura Latinoamericana" (Villa Devoto, Buenos Aires) inedito, che incominciava: "Per una filosofia della cultura. Civiltà, nucleo di valori, ethos e stile di vita" (pp. 33 ss).

45 Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

46 Abbiamo scritto un corso preliminare intitolato *Para una destrucción de la historia de la ética*, pubblicato tre anni dopo in Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972. Doveva essere completato da due tomi sulla storia, che mai si pubblicarono.

47 Si pubblicava nel 1973, Siglo XXI, Buenos Aires, Tomi I e II. Il III volume apparirà durante l'esilio in Mexico, in Edicol 1977. I tomi IV e V in Usta, Bogotá, 1979-80. Tutti i tomi erano stati scritti dalla fine dell'anno 1969 al maggio del 1975, mese in cui iniziò il mio esilio, dopo che il 2 ottobre del 1973 fui bersaglio dell'attentato con una bomba, che fece esplodere il prospetto della mia casa e la mia biblioteca a Mendoza. I tempi delle morti, torture e sparizioni da parte della estrema destra erano già iniziati. Eduard Domenchonok ha appena pubblicato a Mosca un commento della lezione che impartì, il giorno dopo l'attentato, sull'*Apologia* di Socrate (pubblicata nella parte finale della mia opera *Introducción a una Filosofía de la Liberación*, Extemporaneos. Mexico, 1977). La situazione politica di Socrate, le cause della sua condanna a morte erano molto simili alle mie, lo si accusava di "avvelenare la mente dei giovani con l'ateismo", lui con l'ateismo e me con il marxismo (analogie che colpiscono per quanto ingiustificate ed ideologicamente armate ambedue contro la filosofia come critica). Lessi rigo dopo rigo la *Apologia* e la applicai alla situazione Argentina del 1973.

48 Paragrafo 13-19, pp. 97-156.

49 Lévinas parla dell'altro (*Autrui*) come "pauvre", ma lo stesso farà Marx, come vedremo, e dentro la stessa tradizione originaria nel vecchio Schelling e Feuerbach.

50 Testo citato di Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, p. 382).

51 Questo tema l'ho espresso di nuovo, dopo più di venti anni, nel mio recente dibattito con Karl — Otto Apel, nel marzo 1991, col mio intervento: "La razón del Otro. La *interpelación* come acto de habla" — che sarà pubblicato fra poco con il resto del materiale del dibattito in Messico.

52 *Ibidem*, p. 391.

53 Vedere *Para una ética de la liberación latinoamericana*, nel paragrafo 24: "La *conciencia etica*, come sentire la voce dell'Altro" (t. II, cap. IV, pp. 52-58). La semplice "*conciencia morale*" applica (*applicatio* o *Anwendung*) i principi del sistema in vigore; la "*conciencia etica*" si apre alla exteriorità ed ha dei criteri di valutazione: "Qui donc distinguera le maître du bourreau?" (*Soi-même comme un autre*, p. 391).

54 *Op. cit.*, p. 382.

55 *Dialéctica de la libertad*, Siglo XXI, Mexico, 1968, p. 190 (citato in *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 192, nota 425).

56 Questa tesi l'abbiamo sviluppata nel tomo II di *Para una ética de la liberación latinoamericana* e specificamente in *Método para una Filosofía de la Liberación*, già citato, pp. 114 ss. Su questo tema vedesi l'opera di Anton Peter, *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*, Herder, Freiburg, 1988, pp. 625 dove descrive il passaggio che fece da Hegel a Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx ecc., sino ad arrivare a Lévinas, e in *Johann Schelks-*

horn, *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz Personal - dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei F. Gogarten, E. Brunner und E. Dussel*, Tesis, Universität Wien 1989, p. 232; o Christofor Ober, *Die ethische Herausforderung der Pädagogik durch die Existenz der Anderen. Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Jürgen Habermas und E. Dussel*, Tesis, Universität Tübingen, Mai 1990; Roberto Goizueta, *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 1988, p. 174; Edgard Moros, *The Philosophy of Liberation of E. Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?*, Tesis, Vanderbilt University, Nashville, 1984, p. 143; Jesús Jiménez-Orte, *Fondaments Ethiques d'une Philosophie Latinoaméricaine de la Libération: E. Dussel*, Tesis, Université de Montréal, Montréal, 1985, p. 146.

57 Il "Signore dell'essere (*Herrn des Seins*), nozione molto più elevata ed appropriata di quella che dice che Dio è l'essere stesso (*Tò òn*)" (*Schellings Werke*, Ed. Schroeter, München, 1958 (t. V, p. 306). A questo dovette ispirarsi Heidegger quando chiamava il *Dasein* il *pastore dell'Essere*.

58 Vedere la mia opera *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Mexico, 1990, cap. 9. 2, pp. 336 ss. Nella sua lezione n. XIII Schelling si esprime così: "Si dice che si è creato dal Nulla (*aus Nichts geschaffen*) qualcosa, vale a dire che qualcosa ha l'essere dal volere divino" (*Philosophie der Offenbarung*, Surhkamp, Frankfurt, 1977, pp. 179-180). Marx dice, da una parte, che "la formazione del plusvalore sorride al capitalista, con tutto l'incanto affascinante di una creazione dal nulla (*Schöpfung aus Nichts*)". (*Il Capitale*, I, cap. 7, (1883); *Mega II*, 5, p. 162, 32-163, 1; *Mega II*, 6, p. 226, 7-9). E d'altra parte Marx dice: il lavoro vivo "trasmette la sua forza creativa (*schöpferische Kraft*) per la capacità di lavoro come grandezza esistente" (*Grundrisse*, I, Dietz, Berlino, 1947, p. 214, 29-31); oppure "ciò che il tempo di lavoro vivo produce di più [plusvalore] non è riproduzione, ma nuova creazione di valore (*neue Wertrschöpfung*) e precisamente nuova creazione di valori giacché si oggettiva nuovo tempo di lavoro in un valore di uso" (*Ibidem*, I, pp. 264, 44-265, I). Il lavoro riproduce il valore del salario, però lavorando in un plus tempo di lavoro, crea valore dal nulla del capitale. Questo tema lo abbiamo esposto in maniera lunga, precisa e definitiva nei nostri commenti alla quattro redazioni del *Capitale*. È un argomento "schellinghiano" sconosciuto.

59 Nell'Introduzione generale alla *Historia de la Iglesia en America Latina*, Sigueme, Salamanca, 1983, pp. 34-36.

60 Abbiamo scritto in *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, questa critica esplicita.

61 Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

62 È qui che il filosofo della periferia sente tristezza, dolore ed addirittura ira. Venti anni fa pubblicai un'etica in cinque volumi, in "spagnolo", vale a dire che è "inedita" per la filosofia del Centro (inglese, tedesca o francese). Molti malintesi si sarebbero sciolti se i miei colleghi avessero letto questi volumi. Ma dato che sono scritti in "spagnolo" è come se non fossero pubblicati! In francese si trova parte del capitolo VI, terzo di questo Tomo II, pubblicato con il titolo: *Pensée analéctique et philosophie de la liberation*, in *Analogie et Analéctique*, Labor et Fides, Genève, 1982, pp. 93-120. Una nuova versione della stessa tematica ho appena finito di scriverla nel dibattito con Karl-Otto Apel, in *Ethik und Befreiung*, Argument, Hamburg, 1990; e nell'altro lavoro già indicato sopra, intitolato: "La razón del Otro. La interpelación como acto de habla (*speech act*)" (febbraio 1991), adesso da un punto di vista filo-

sofico-pragmatico e non soltanto fenomenologico trans-ontologico, come nel 1971.

63 La questione dell'affermazione come origine della negazione fu chiaramente esposta da Ricoeur ("Negativité et affirmation originaire" in *Histoire et Vérité*, pp. 336 ss.). L'unica differenza è che, al contrario di Ricoeur e Nabert, pensavo alla "affermazione" dell'Altro *come altro*, come possibilità e punto di partenza del negare la negazione che cade sull'Altro *come oppresso*, nel sistema, e sullo stesso "io" (e "soi-même") come dominatore. Il momento analettico consisteva, esattamente, nell'affermazione della persona dell'oppresso *come persona*, e da tale "affermazione" il negare, per esempio, la sua negazione come "schiavo", come "oggetto sessuale" (donna sottomessa), come "lavoro salariato" (nel capitale) ecc. La questione del cap. VI "Il metodo dell'Etica" (*Para una etica de la liberación latinoamericana*, vol. 1, pp. 129 ss.) tratta questo tema. Ci torno su in: *Metodo para una Filosofía de la Liberación*, Sigueme, Salamanca, 1974, partendo da una reintegrazione di Schelling post-hegeliano della *Philosophie des Offenbarung* del 1841.

64 In seguito fu raccolta questa posizione nell'opera *Filosofía de la Liberación*, 5, 3 (nella traduzione inglese *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 2 ed., 1990, pp. 158 ss. Traduzione tedesca: *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburg, 1989, pp. 173 ss.). Ricoeur mi offrì l'idea di questa affermazione originaria in "Negativité et affirmation originaire" in *Histoire et vérité*, pp. 336-360.

65 *Filosofía ética de la Liberación*, (1973), t. III, Edicol, Mexico, 1977, pp. 1-121.

66 *Ibidem*, pp. 123-227.

67 *Filosofía etica latinoamericana*, USTA, Bogotá, t. IV, 1979.

68 *Ibidem*, t. V, 1980.

69 Nel 1974 apparve l'opera *America Latina: Dependencia y Liberación*, Garcia Cambaero, Buenos Aires, con articoli miei di quell'epoca.

70 Edicol., Mexico, 1977 (con successive edizioni in Messico, Argentina, Brasile, USA e Germania). Nel 1983 apparve *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nuova America, Bogotá, insieme ad articoli miei di quell'epoca.

71 Il più chiaro articolo in questo momento fu "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y el dogmatismo)", pubblicato in diverse sedi, tra queste: *Ponencias* (III Congresso Internazionale di Filosofia latinoamericana), USTA, Bogotá, 1984, pp. 63-108. In questo lavoro metto in evidenza la complessità di molte culture in opposizione (cultura transnazionale, cultura nazionale, cultura di massa, cultura illustrata, cultura popolare, operaia, contadina, di etnie ecc.), e come in certe situazioni (come la nicaraguense, in quel momento) il "popolo" (blocco sociale degli oppressi) può trasformarsi in "soggetto" creatore di una nuova cultura. La "cultura popolare rivoluzionaria" sarebbe la nuova matrice di una ermeneutica di liberazione. I "lettori" si sono differenziati, i "testi" si contraddicono. Una filosofia come quella di Ricoeur avrebbe bisogno di molte nuove distinzioni per poter dare conto della complessità *asimmetrica* della ermeneutica nei paesi periferici, del sud.

72 Questo si lascia vedere rapidamente dalle citazioni, dalla bibliografia, dalla debolezza degli argomenti al riguardo.

73 Su questi filosofi c'è da vedere il cap. 8 della mia opera *El último Marx (1863-1882) y la Liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Mexico, 1990, pp. 297-332, sulle "Interpretazioni filosofiche dell'opera di Marx".

74 Da vedere la mia opera *Filosofía de la Producción*, Nuova America, Bogotá, 1984, dove sviluppo tutta una filosofia della *poiesis* (che deve essere distinta chiaramente dalla *pra-*

xis).

75 Da vedere il capitolo 15 "I manoscritti del 61-63, ed il concetto di dipendenza", nella mia opera *El ultimo Marx (1863-1882)*, pp. 312 ss.

76 Erano: 1) I *Grundrisse* (editi successivamente nel 1939 e nel 1954), 2) i *Manoscritti del 61-63* (editi dal 1977 al 1982, in MEGA II, 3, 1-6).

77 Così apparvero tre volumi: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse"*, Signo XXI, Mexico, 1985, dove realizzammo il commento della prima redazione; *Hacia un Marx desconocido. Comentario de los Manuscritos del 61-63*, già citato, dove era il commento alla seconda redazione; *El ultimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, già citato.

78 Questo è *El ultimo Marx (1863-1882)*, già citato, e si tratta di un commento alla terza e quarta redazione.

79 Da vedere la priorità della relazione pratica sulla *poietica* o *tecnologica* in Marx, in questo esempio: "La proprietà dell'uomo sulla natura ha *sempre* come intermediario la sua stessa esistenza *come membro di una comunità* [...], una *relazione con gli altri uomini* che *condiziona* il suo rapporto con la Natura" (*Manoscritti del 61, 63*, in MEGA II, 3, p. 1818, 28-30). In questo si basa tutta la nostra nuova interpretazione di Marx e così affermiamo che *Il capitale* era una etica (Cfr. *El ultimo Marx*, cap. 10.4).

80 Fra le posizioni possibili d'interpretabilità è quella del "lettore-davanti-ad-un-testo", che tanto magistralmente ha descritto Ricoeur.

81 *Popol - Vuh. Antiquas historias de la Quiché*, ed. F.C.E., Mexico, 1947.

82 Da vedere la mia opera citata *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, sul senso della "scienza" per Marx, pp. 285-311.

83 *Manoscritti del 61-63*, in MEGA II, 3, p. 2239, 20-22.

84 *Pobreza en tiempos de cólera* è il titolo di un articolo apparso in *Página Uno* (Messico) il 3 marzo 1991, p. 4, che è in riferimento a quello che il *vibro cholerae* (il virus del colera), nella attuale epidemia del Perù, incominciò in un quartiere del posto, a Chimbote. In tale articolo leggiamo: "Negli ultimi 10 anni, questo luogo ha avuto una crescita che è esplosa in un modo disordinato, ed è per questo che il 50% della popolazione non usufruisce dei servizi fondamentali di acqua e fognatura [...]. Il microorganismo del colera ha trovato un ambiente idoneo per diffondersi con grande rapidità dovuta alla *povertà estrema che affligge grandi gruppi della popolazione*".

85 Dovremo avere conto della *Scienza della logica* (ed. tedesca, *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 6, 1969) e della *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (ed. tedesca *Theorie Werkausgabe* t. 8, 1970).

86 Pensiamo che non sia adatto tradurre in francese *Wirklichkeit* con *effectivité*: potrebbe più confondere che chiarire.

87 Da ora dobbiamo dire che per Marx tutta la problematica della "esteriorizzazione (*Aeusserung*)" è tradotta *economicamente* come "oggettivazione (*Gegenständlichkeit*)" - modo definitivo di trattare la questione della "alienazione (*Entfremdung, Entäusserung*)", nel suo aspetto culturale o produttivo.

88 Il "plusvalore", per esempio, può "essere" nel prodotto, "esistere" nella merce, però diventa "reale" solamente nel denaro ricavato dalla vendita di tale merce come guadagno. Il "guadagno" è il "plusvalore" *reale*, come *realizzato*. Il "plusvalore" esistente, se non si vende per esempio la merce, si annulla: non arriverà ad essere "reale".

89 *Enciclopedia* parag. 142, (ed. tedesca p. 279).

90 Cfr. *ibidem*, parag. 143 (p. 281).

91 Dapprima, "come il reale e il possibile sono differenze formali, la relazione fra di loro è egualmente soltanto formale" (*Scienza della logica*, ed. tedesca p. 202).

92 *Enciclopedia*, paragrafo già citato.

93 *Ibidem*, par. 144.

94 *Ibidem*, par. 145.

95 *Ibidem*, par. 146.

96 *Ibidem*, par. 147.

97 *Ibidem*, par. 148.

98 *Ibidem*, par. 149-151.

99 *Ibidem*, par. 151.

100 *Ibidem*, par. 153.

101 *Scienza della logica*, fine del trattato sulla "Dottrina della Essenza"; ed. tedesca p. 240. Lo stesso si dice alla fine del commento del paragrafo 159 della *Enciclopedia*: "La grande intuizione della sostanza spinozista non è in se stessa la liberazione in rapporto all'essere-per-sé finito, ma il concetto è per-se-stesso la potenza della necessità e della libertà reale".

102 Nei *Grundrisse* (ed. Dietz, 1974, pp. 203-204; commento nella mia opera *La producción teorica de Marx*; cap. 7.1, pp. 138 ss.). Nei *Manoscritti del 61-63* (in MEGA II, 3, 1, pp. 147-148; commento nel mio *Hacia un Marx desconocido* cap. 3, 2, pp. 62 ss.). Nel testo definito del *Capitale*, I, cap. 2.3, (1867) lezione 2, cap. 4.3 (1873) (MEGA II, 5, pp. 120 ss.; commento nella mia opera *El ultimo Marx*, cap. 5, pp. 138 ss.).

103 *Il capitale*, finale del capitolo citato sopra (p. 128).

104 Testo citato dei *Grundrisse*. Nel 1863 scrive Marx: "L'autonomia dell'esser-per-sé-del valore nella forma di denaro [...] rende in maniera contraddittoria rispetto alla capacità di lavoro vivente [...]. Questo distacco assoluto tra la proprietà ed il lavoro, tra il lavoro e l'attività creativa di valore (*Werthschaffenden Thätigkeit*), e perciò l'alienazione del contenuto del lavoro contro lo stesso lavoro, si manifesta adesso come prodotto del lavoro stesso, come oggettivazione dei suoi momenti" (*Manoscritti del 61-63*, in MEGA II, 3, p. 2238, 3-19). Questa alienazione non è più quella della "situazione originaria", ma della "situazione finale", quando il lavoro è diventato *prodotto* alienato.

105 Senza le "condizioni" oggettive di lavoro non è "reale" = non ha "oggettività".

106 Può "esistere", ma non essere "reale".

107 Hegel adopera questa espressione esplicitamente: "cioè la possibilità non costituisce ancora tutta la realtà - della realtà reale (*reale Wirklichkeit*) e assoluta ancora non si è parlato. Quella è per il momento la realtà formale" (*Scienza della Logica*, ed. tedesca, p. 205).

108 Vale a dire, ancora senza "effetto".

109 Testo già citato dei *Grundrisse*.

110 "Le condizioni oggettive del lavoro vivo si manifestano come valori separatamente autonomi, contraddittori con la capacità vivente come entità (*Dasein*) soggettiva [...]. Ciò che si riproduce e che si produce di nuovo non è soltanto l'entità (*Dasein*) di tali condizioni oggettive di lavoro vivo, ma l'entità alienata (*fremdes Dasein*) del lavoratore [...]. Il materiale che ha lavorato, è un materiale alieno. Il lavoro vivo si manifesta a se stesso come alienato (*fremd*), contrapposto alla capacità di lavoro vivente, il cui lavoro è lui, e del quale egli è la propria vita esteriorizzata (*Lebensäusserung*)" (*Manoscritti del 61-63*, in MEGA II, 3, p. 2284, 3-38). In questo caso le "condizioni" non sono le originarie, ma quelle che gli stanno di fronte "come capitale" ogni giorno che torna a lavorare.

111 Il tema del *pauper* lo abbiamo sviluppato largamente nei nostri commenti alle quat-

tro redazioni di *Il Capitale*. Si rifletta per esempio su questo: "Nel concetto di lavoratore libero è già implicito che egli stesso è *pauper*: *pauper* virtuale. Secondo le sue condizioni economiche è semplice capacità di vita di lavoro, e per questo è anche dotato di necessità vitali. Nella sua qualità di *bisognoso* (*Bedürftigkeit*) in tutti i sensi, senza una esistenza oggettiva [...]. L'operaio è legato alle condizioni che per lui sono *contingenti* (*zufällige*), *indifferenti* (*gleichgültige*) al suo essere organico. Pertanto, *virtualiter* è un *pauper*" (*Grundrisse*; ed. tedesca pp. 497-498). È interessante vedere che nei *Manoscritti del 44* (II) Marx usa ugualmente "... gleichgültigen ... zufälligen ..." (MEW, EB I, p. 523). Per l'operaio sono "contingenti" le "condizioni" che il capitale gli propone, ma gli sono "necessarie" per essere "reale".

112 Testo citato dei *Grundrisse*.

113 È questa una delle determinazioni che appaiono ancora nella quarta relazione de *Il Capitale*, I: "Una merce il cui valore di uso avrebbe la proprietà di essere *fonte di valore* (*Quelle von [Tausch-] Werth*); il cui consumo reale potrebbe essere oggettivazione di lavoro, e pertanto *creazione di valore* (*Werthschöpfung*) [...] che esistono nella *corporalità* (*Liebligkeit*), nella *personalità viva* (*lebendigen Persönlichkeit*) di un essere umano" (Cap. 2, 3 [1867; MEGA II, 5, p. 120], cap. 4, 3 [1873, MEGA II, 6, p. 183. Adesso Marx ha eliminato il "Tausch-" del "Tauschwerth" del 1866).

114 Franz Hinkelammert riproduce quella critica contro Friedrich Hayek o Milton Friedman nella nostra (Cfr. *Critica de la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984). Sarà necessario realizzare, inoltre, una critica secondo John Rawls.

115 Di questo abbiamo parlato spesso nei nostri commenti.

116 La parola "possibilità" può essere *Möglichkeit*, *Potentia*, *Macht*, *dynamis* (che Marx usa frequentemente in greco, come nel testo citato dei *Grundrisse*, p. 204), *Vermögen*. Tutti hanno differenti significati. In questo caso la "possibilità" reale sarà *potentia* o *Wermögen* (dall'inglese: "labor force"): "capacità di lavoro" (e in seguito "forza di lavoro").

117 Da ricordare la funzione dell'"attività" come mediazione tra la "cosa" e le sue "condizioni" per diventare "reale" (in Hegel).

118 Abbiamo detto ripetute volte nei nostri commenti che il concetto di "fonte (*Quelle*)" proviene da Schelling, e si differenzia da "fondamento (*Grund*)". (Vedere la mia opera *El ultimo Marx*, cap. 9.3: "Il lavoro vivo come fonte creativa di valore", pp. 368-379, con numerose citazioni che documentano).

119 Perché il capitale dà al lavoro le condizioni del suo divenire "reale": la sua "realtà".

120 Il lavoro è "possibilità", ma "irreale" se non si danno determinate "condizioni". D'altra parte, lo stesso capitale è anche irreale, senza la "cosa" (il lavoro) e "l'attività" (il lavoro lavorando); cioè, lo stesso lavoro è la "possibilità universale" della realizzazione del capitale stesso.

121 "Se consideriamo *la relazione originaria*, anteriore all'entrata del denaro nel processo di autovalorizzazione, appariranno diverse *condizioni* [...] per far sì che il denaro si trasformi in capitale, ed il lavoro in lavoro che *pone* (*setzende*) o *crea capitale* (*kapitalschaffender*), in lavoro non salariato" (*Grundrisse*, I, p. 367).

122 Testo citato dei *Grundrisse*.

123 Nel senso hegeliano: ente, cosa, fenomeno reale, che produce effetti.

124 *Il capitale*, I, cap. 5 (1867), 17 (1873) (MEGA II, 5, p. 434; II, 6, p. 500).

125 *Ibidem*, p. 436; p. 501.

126 *Il capitale* I, (MEGA II, 6, p. 588).

127 *Grundrisse*, ed. tedesca, p. 755.