Enrique Dussel

ETICA DELLA LIBERAZIONE

Nell'età della globalizzazione e dell'esclusione

Traduzione e cura di Antonino Infranca

Edizioni Punto Rosso, Milano giugno 2026

***

Introduzione

di Antonino Infranca

L'*Etica della Liberazione nell'età della globalizzazione e dell'esclusione* è apparsa nel 1998 e nel giro di pochi anni è stata tradotta in inglese, francese, tedesco e portoghese. Si può considerare come il libro che chiude il Novecento filosofico; non a caso si richiama esplicitamente alla globalizzazione, il fenomeno macroscopico tipico della fine del secolo e del millennio. Naturalmente la globalizzazione è considerata dalla prospettiva dell'America latina, e, infatti, il titolo fa esplicito riferimento anche all'esclusione che non è sempre considerata complementare al fenomeno della globalizzazione, soprattutto se la considerazione parte dalla prospettiva del centro del mondo, cioè dal mondo eurocentrico.

La grande novità ed importanza dell'*Etica della Liberazione* è proprio la prospettiva a partire dalla quale avviene la considerazione del fenomeno della globalizzazione, cioè dalla prospettiva degli esclusi da questa globalizzazione. Infatti avviso il lettore di una questione legata alla traduzione, ma che, a mio giudizio, è anche una questione teoretica: la preposizione spagnola *desde* si traduce con "da", ma si può anche tradurre con "a partire da", e a volte ho fatto questa scelta perché ritengo importante tenere presente da quale prospettiva si considera il mondo, cioè una prospettiva è guardare al mondo da New York, un'altra da Città del Messico.

Il senso più profondo dell'*Etica della liberazione* è *stare* in una posizione *a partire* dalla quale si vede il mondo; e *senso* significa sia "significato" che "direzione". Proprio una direzione Dussel intende dare alla sua Etica: partire dalla periferia per arrivare al centro. Se pensiamo a Kant, egli si pose nella situazione di osservatore del mondo (*Weltverseher*) dalla sua Königsberg, città periferica tedesca, posta in mezzo ai cattolici polacchi e lituani. Da quella eccentrica situazione Kant ripensò il mondo moderno e diede inizio a una riflessione filosofica nettamente differente a quella della cultura egemone dell'incipiente capitalismo, cioè alla cultura illuministica francese e inglese.

Inoltre l'*Etica della Liberazione* è il manifesto di un movimento di emancipazione dalla globalizzazione, dall'esclusione, ma soprattutto dallo sfruttamento. Lo sfruttamento lo possono comprendere realisticamente soltanto le vittime del sistema o chi si pone dal lato di queste vittime. *Il partire da* è allora una vera e propria *presa di posizione* da cui parte un movimento di superamento dello stato di sfruttamento a cui la gran parte dell'umanità è sottoposta. Enrique Dussel, argentino di nascita, poi messicano di residenza fino alla morte (2023), latinoamericano di formazione spirituale occupava una posizione periferica, a fianco delle vittime, in quanto intellettuale, in mezzo alle vittime, in quanto latinoamericano. Dussel è un intellettuale organico del movimento globale di liberazione dallo sfruttamento dell'umanità. Il suo punto di vista è quello di chi parte da una periferia vicina all'attuale centro politico e militare del

mondo, cioè gli Stati Uniti. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, gli Stati Uniti hanno militarmente sostituito la Gran Bretagna nel dominare politicamente e militarmente il mondo.

Dussel viveva in Messico, che è storicamente la prima periferia di questo nuovo centro del sistema capitalistico dominante. Dopo aver conseguito la laurea nella natia Mendoza, ai piedi delle Ande argentine, Dussel venne in Europa - nel 1957, prima in Spagna, poi in Israele, in Francia e in Germania - per conoscere e studiare le radici della cultura europea. In Spagna frequentò il gruppo di Xavier Zubiri; in Israele seguì Paul Gauthier e lì fece la terribile esperienza di vedere nella terra promessa agli esclusi, gli ebrei, l'esclusione degli altri, cioè dei palestinesi. Significativamente lavorò come falegname in un kibbutz ebraico, a Nazareth, cioè facendo lo stesso mestiere di Gesù e stando nel suo stesso luogo: Nazareth, in Palestina.

Era il posto giusto per scoprire l'esclusione dei poveri. Nel 1961 Dussel ritornò in Europa, in Francia, a Parigi, dove studiò Storia e Teologia, perfezionando lo studio di quest'ultima a Münster, in Germania. In Francia frequentò Emmanuel Levinas e cominciò a scoprire la sua seconda identità: la latinoamericana. Risalgono a questa epoca le ricerche sulla conquista dell'America latina presso l'*Archivo de Indias* di Siviglia.

Nel 1968 decide di tornare a Mendoza, portandosi la famiglia che si era intanto formata. L'Argentina era appena uscita dalla dittatura militare di Ongania e tentava di costruire una democrazia. Per la giovane democrazia argentina fu difficile, se non impossibile, prescindere dal peronismo, così nel 1973 il vecchio Perón tornò in Argentina, eletto presidente, e fu l'inizio del disastro, costituito dall'elezione di Perón alla presidenza della repubblica, dalla morte del vecchio generale, dalla successiva presidenza della moglie Isabelita, dal golpe militare del 1976 e dal massacro di un'intera generazione di giovani, impegnati nella costruzione di un paese radicalmente democratico - i *desaparecidos*.

Negli anni tra il 1968 e il 1975, Dussel si dedicò alla stesura di una trilogia sulle radici della cultura latinoamericana, cioè sull'umanesimo greco, sull'umanesimo semita e sull'antropologia della cristianità e cominciò a delineare i caratteri fondamentali della corrente filosofica da lui fondata: la Filosofia della Liberazione. Si tratta di una corrente filosofica parallela alla Teologia della Liberazione, ma con un carattere marcatamente laico, che si rafforzerà col tempo, grazie all'attenzione data a pensatori non religiosi, come Marx, e ai filosofi contemporanei. Cominciò anche la stesura di *Para una Etica de la liberación latinoamericana*, sotto l'influenza di Levinas, anzi questa fu la prima opera mondiale ispirata dal pensiero di Levinas. Sono i chiari segnali di una presa di coscienza della propria identità latinoamericana, soprattutto considerata dalla prospettiva etica. È l'antesignana dell'*Etica della liberazione*, come lo stesso Dussel riconosce nell'introduzione alla presente opera. Una differenza, però, salta subito agli occhi: in questa *Etica della Liberazione* il carattere latinoamericano e introduttivo all'etica e - *para* in spagnolo equivale al nostro "per" - sono superati nella pretesa di universalità di questa nuova etica. Ovviamente il carattere latinoamericano dell'opera diventa l'elemento di passaggio al carattere di un'opera universale, nel senso che dalla situazione particolare dell'Altro Occidente si passa a quella universale di escluso e di sfruttato.

Mi piace indicare l'America latina come l'Altro Occidente - è anche il titolo di un mio libro dedicato a Dussel del 2000 -, perché è un Occidente vittima dell'Occidente, è la periferia più vicina al centro del sistema dominante, anzi questo centro, l'Europa, non sarebbe mai diventato centro, se non avesse conquistato e sfruttato l'America latina, in particolare i suoi metalli preziosi e le sue materie prime e anche gli alimenti che liberarono le popolazioni europee dalla tradizionale fame che soffrivano costantemente. Infatti la popolazione europea viveva in un territorio, l'Europa, sostanzialmente arido, se posto in confronto con l'America. Quello che è considerato il grande vantaggio dell'Europa, cioè il suo progresso tecnologico, in realtà è la conseguenza dell'aridità del suo suolo e della scarsezza di materie prime in esso. L'arretramento tecnologico delle popolazioni amerindie era dovuto alla grande fertilità del suolo e alla facilità di reperire alimenti in quelle condizioni di esistenza. Il dominio sull'America latina è stata la prima forma di dominio europeo sul pianeta, a partire da questo dominio il pianeta intero è stato colonizzato dagli europei. Ancora oggi, se gli Stati Uniti non dominassero l'America latina non potrebbero sfruttare il resto del mondo; tutta la loro egemonia globalizzata non potrebbe esistere senza il dominio sui vicini di casa. È noto che questo dominio è stato realizzato mediante l'olocausto di una razza umana, giustificato dalla diffusione di una religione, ispirata al dio dell'amore e della pace. La morale che ha guidato la Conquista dell'America è la negazione della originaria religione cristiana. Dussel ritorna continuamente su questo tema nella sua *Etica della Liberazione*, a conferma che oggi, dopo tale olocausto, si

può tentare di definire un'etica universale, alla condizione di tornare al messaggio originario del cristianesimo. Si tratta della stessa operazione che ha condotto Marx e che Dussel ha descritto nella sua opera *Le metafore teologiche di Marx*, che metafore non sono, ma ispirazioni a quel messaggio originario di emancipazione dallo sfruttamento spirituale e materiale a cui le classi dominanti sottoponevano le vittime del loro sistema di dominio.

"Dominio" è un concetto-chiave nel pensiero di Dussel a partire dal momento in cui è maturata in lui una piena coscienza latinoamericana. Come è noto il termine spagnolo *dominación* si può tradurre con "dominazione" o con "dominio". Ho scelto quest'ultima soluzione perché "dominazione" indica più un'azione che, a sua volta, implica il dominio, mette in atto il dominio; il dominio, quindi, non è solo conseguenza dell'azione, ma anche intenzione iniziale: si agisce per dominare, per imporre un dominio. "Dominio" è un'idea, una volontà, un'intenzione iniziale e principale, è ambito, campo, atto di potere, di egemonia, di autorità. Dominio è anche struttura e sistema costanti di un controllo e di una oppressione, è una situazione e condizione stabili, è anche il fine dell'azione del dominio, della dominazione. Mi pare evidente che queste sono le condizioni attuali del sistema di dominio sul mondo del modo capitalistico di produzione della ricchezza.

Tornando alla descrizione dell'evoluzione di pensiero di Dussel, mancava ancora una tappa importante della sua evoluzione di pensiero: il trasferimento in un paese di forte tradizione amerindia come il Messico, perché nella natia Argentina l'elemento amerindio è stato totalmente annichilito, anche perché i *conquistadores* non vi trovarono elevate forme di civiltà. Il trasferimento in Messico avvenne in forma drammatica: nel 1973 la destra peronista attentò alla vita di Dussel, ponendo una bomba nella sua casa. Il giorno dopo, Dussel volle tenere ugualmente lezione all'università di Mendoza, scelse un libro a caso, tra quelli della sua biblioteca distrutta dall'attentato. Il caso volle che era l'*Apologia di Socrate*, non poteva esserci scelta migliore. Naturalmente, per prudenza, Dussel dovette lasciare Mendoza e il primo gruppo di allievi, che poi furono massacrati durante la dittatura militare di Videla, e rifugiarsi nella caotica Buenos Aires, dalla quale, nel 1975, raggiunse Città del Messico, dove fu accolto ad insegnare nelle due prestigiosissime università della UAM (Università Autonoma del Messico) e della UNAM (Università Nazionale del Messico). Lì ebbe modo di conoscere da vicino la cultura degli antichi popoli precolombiani e, quindi, di completare il suo radicamento nell'identità latinoamericana. In Messico, nel 1985, Dussel riprende il progetto di un'etica latinoamericana e pubblica l'*Etica comunitaria*. Il carattere di questa etica è sempre critico, ma ancora legato a concezioni astratte, mitiche, come lui stesso le definirà, manca la concretezza reale dell'esclusione e dello sfruttamento.

Dopo la pubblicazione di questa etica, Dussel intraprende una rilettura profonda, dettagliata, puntuale delle opere di Marx. Da questa lettura usciranno tre volumi di commento alle opere economiche di Marx (1985-1990), commento nello stesso stile di Tommaso d'Aquino, quando commentò le opere di Aristotele, cioè un commento riga per riga. Un quarto volume è stato dedicato a *Le metafore teologiche di Marx* (1994), sopra ricordato. Oltre a questi quattro volumi, innumerevoli sono i saggi dedicati al pensiero di Marx. Questo immenso lavoro di esegesi marxiana fa delle opere di Dussel una delle letture obbligate per chi voglia approfondire la conoscenza di Marx. Il lettore dell'*Etica della liberazione* si renderà conto di quanto importante è il ruolo di Marx nella struttura dell'opera. Intanto Dussel era passato dall'emancipazione spirituale, tipica del cristianesimo, all'emancipazione materiale, tipica del marxismo.

Altro elemento fondamentale dell'evoluzione del pensiero di Dussel è il dialogo critico che instaura con i maggiori filosofi contemporanei. Aveva già scritto un libretto su Levinas, nel 1975, ma dal 1994 per un decennio, intreccia un dialogo con Apel, soprattutto, ma anche con Ricouer, di cui aveva seguito i corsi alla Sorbona. Apel e Dussel si incontrano in varie occasioni in vari luoghi del mondo e scrivono saggi di reciproca critica e risposta. Ricouer ha risposto una sola volta, mentre nessuna risposta hanno dato Rorty, Taylor, Vattimo e Agnés Heller. La presenza di Apel nell'*Etica della liberazione* è ampia e ricorrente. Più limitata quella di Taylor, Ricouer e Rorty, assenti Vattimo e Heller. Il punto essenziale di questo dialogo, soprattutto con Apel, è il tentativo da parte del filosofo tedesco di fondare una comunità universale della comunicazione, un preambolo a un'etica universale. Dussel si è presentato, o meglio ha presentato l'interpellazione del povero, ha dato voce a chi non ha voce, o meglio si è fatto ascoltare da chi non aveva, fino a quel momento, ascoltato questa interpellazione del povero. Apel ha raccolto la sfida e ha cercato di aprire un dialogo, che è stato proficuo soprattutto per Dussel che ha potuto artico-

lare un discorso critico ed etico a partire dalla posizione del povero e dell'escluso. Naturalmente chi non vuole ascoltare, non ha risposto a questa interpellazione.

Ho scelto di tradurre *interpelación* con "interpellazione" e non con "interpellanza", perché quest'ultimo termine ha un significato più istituzionale, è quasi un termine tecnico del lessico parlamentare, mentre *interpelación* ha un significato di imperiosa richiesta di ascolto, di messa in discussione della situazione esistente di esclusione e sfruttamento. Il povero, a partire dalla sua povertà, chiede di essere ascoltato da chi, in qualche modo, appartiene al sistema dominante dalla parte del dominatore, anche se questa appartenenza non è cosciente e non è auto-riconosciuta. Prendiamo come esempio della totale incomprensione della situazione di Dussel quanto Agnés Heller afferma su di lui: «Ricordo che incontrai a Cartagena anche Enrique Dussel. Lui sostiene che io sono troppo eurocentrica. In realtà Dussel lo dice a tutti i filosofi che non sono nati in una terra del Sud. Non ho mai capito cosa volesse dire perché la formazione che egli ha avuto mi risulta provenire anch'essa dall'Europa; che poi lui l'abbia mediata con il suo contesto è un altro discorso, ma non capisco perché debba fare questa distinzione. Ho molta simpatia e stima per il pensiero di Dussel, però certamente abbiamo posizioni diverse intorno a Marx e al marxismo» (A. Heller, *I miei occhi hanno visto*, con F. Cominna e L. Bizzarri, Trento, 2012, p. 107). La Heller è meravigliata che chi abbia avuto una formazione europea rimanga extra-europeo, anzi anti-eurocentrico, capisce solo che si tratta di un "altro discorso", non accetta la distinzione, ma soprattutto non accetta che Marx possa essere il fondamento di un'etica universale.

Certamente la posizione filosofica di Dussel appare eccentrica, perché viene dalla periferia, e riproduce la stessa posizione di Marx rispetto al sistema dominante: la posizione di stare al fianco delle vittime del sistema. Nessun filosofo del centro si trova in questa situazione, perché i filosofi del centro stanno dentro le istituzioni culturali e scientifiche che riproducono gli strumenti intellettuali e scientifici del dominio del capitalismo sul mondo. Ovviamente si possono trovare casi di personale rivolta contro il sistema dominante - si pensi a Chomsky. Anche Dussel sta dentro le istituzioni accademiche messicane, ma non riproduce gli strumenti del dominio, si dedica alla formazione di una classe intellettuale che si riconosce nelle radici latinoamericane e sviluppa un discorso anti-egemonico rispetto alla dominante cultura eurocentrica.

Dalle università messicane ha aperto un dialogo Sud-Sud, cioè tra filosofi latinoamericani e filosofi africani, indiani, cinesi, cioè con gli intellettuali che subiscono l'esclusione e l'egemonia della filosofia del centro. Questi filosofi hanno scoperto di stare in un luogo e vogliono capire il loro luogo "naturale", non sentono l'esigenza di interpretare i filosofi del centro, devono ovviamente conoscerli, ma per superarli.

Si tenga conto di tutti i sensi dello stare - il κειμένων aristotelico, "giacere" inteso come "stare", ma che come υποκείμενων significa "soggetto" e anche "presupposto" - in America latina, nell'Altro Occidente e si potrà capire che l'appartenenza all'Occidente è solo apparente, perché l'essere latinoamericano è una forma della soggettività umana, è un presupposto che deriva dallo stare in un preciso luogo, ma anche in una precisa situazione di sfruttamento. Ci si potrebbe emancipare singolarmente da questa situazione di sfruttamento se, pur stando in America latina, ci si sentisse parte dell'Occidente - senza Altro - ma questo appartenere dovrebbe partire dal riconoscimento della differenza tra l'Europa, il Nord-America - il centro del mondo - e l'America latina, la prima periferia europea. Si potrebbe studiare la filosofia europea anche a Città del Messico, ma non si sarebbe mai europei, perché i filosofi del centro non riconoscono alla pari i filosofi della periferia. Sto riferendomi a una situazione di fatto: nessun filosofo della periferia è accettato alla pari nei centri della filosofia. Lo può essere temporalmente, mai definitivamente.

C'è sempre un senso di presupposta superiorità, che in quanto presupposta fa parte della soggettività europea, anzi è la stessa soggettività europea. Eppure non si considera il fatto che il latinoamericano è nella posizione di una maggiore e profonda conoscenza del mondo: appartiene, seppure superficialmente, al centro del mondo, ma vive nella condizione di sfruttato. Si trova, quindi, nella condizione di una conoscenza dell'essenza del sistema capitalistico dominante, che può esistere soltanto se sfrutta, esclude, domina l'Altro, chiunque esso sia.

Dussel si è ribellato a questa situazione di fatto e ha cominciato a sviluppare una filosofia della periferia in quanto periferia, e la situazione della periferia è quella di essere esclusa e sfruttata. È una periferia costituita da vittime del sistema capitalistico dominante. L'essere vittima significa che il proprio lavo-

ro vivo (*lebendiges Arbeit* per Marx) è integrato nel sistema, perché produce la ricchezza del sistema capitalistico dominante, ma i bisogni corporali delle vittime rimangono esclusi dal sistema dominante, il sistema non si fa carico dei bisogni delle vittime che esso stesso produce, i bisogni delle vittime sono a carico delle stesse vittime. Di questa situazione, di questo mondo il filosofo della periferia è osservatore, questo è il mondo in cui vive. Può sempre rinchiudersi nel suo istituto universitario e dedicarsi allo studio della filosofia europea, ma il volgere lo sguardo altrove non cancella la situazione esistente, piuttosto è un atto di complicità con il sistema capitalistico dominante, che è anche il sistema culturale dominante. Questo atto di complicità è un atto di riproduzione del sistema culturale dominante e, a fondamento di esso, anche del sistema capitalistico dominante. Una filosofia che parta da questa situazione, da questo luogo naturale - per dirla con Aristotele - non può che essere voce di un'interpellazione dal basso, dagli esclusi, più precisamente una voce che parte dai bisogni corporali degli esclusi.

La situazione descritta non è nuova, gli esclusi sono sempre esistiti, non hanno mai avuto voce, non hanno lasciato traccia della loro esistenza. Forse che abbiamo opere prodotte nell'antichità da schiavi in quanto schiavi? Oppure nel Medioevo da servi della gleba? Sappiamo che ci sono stati gesti di ribellione ad una situazione impossibile da vivere sia nell'antichità che nel Medioevo. Si pensi a Spartaco o alle *jacqueries*, ma nessuna di queste esperienze fallite di liberazione hanno lasciato opere a futura memoria. Sappiamo delle ribellioni eretiche, ma queste sono state talmente represse che l'accanimento maggiore si è concentrato sulle opere scritte dagli eretici. I roghi di libri hanno accompagnato lo sviluppo del cristianesimo medievale. Analoga situazione si è verificata in America latina nei confronti delle opere culturali delle popolazioni amerindie precolombiane. I *conquistadores* hanno distrutto, annichilito, sistematicamente tutte le opere di arte o di scrittura delle popolazioni che hanno soggiogato, hanno cancellato anche le loro lingue, impedendo ai sopravvissuti all'olocausto di parlare le loro antiche lingue. Ci sono riusciti perfettamente quando repressero piccole popolazioni, più difficile fu nei confronti di popolazioni numerose, sparse su territori montuosi, come le Ande, e di cultura più radicata. Ancora oggi alcune lingue precolombiane sono riuscite a sopravvivere. Quanto più diffusa, profonda, radicata era la cultura delle popolazioni amerindie, tanto più difficile era l'opera di pulizia etnica e culturale messa in atto dai *conquistadores.* Questi sono i presupposti della filosofia latinoamericana, questa è la sua soggettività.

Soltanto duecento anni fa nella filosofia europea sono comparsi due filosofi che hanno cominciato a dare voce alle vittime dell'allora sistema capitalistico incipiente e dominante: Marx ed Engels. Essi rappresentano il primo caso di intellettuali formati nelle migliori università del centro del mondo che si pongono al lato delle vittime del sistema capitalistico dominante. Non a caso Dussel si confronta con Marx nel corso della sua evoluzione di pensiero. Per Dussel, Marx ed Engels si posero a fianco delle vittime del sistema capitalistico dominante perché assunsero una posizione etica a favore di queste vittime. La critica dell'economia politica è l'analisi scientifica dei rapporti di produzione che escludono i bisogni corporali dei lavoratori e questa analisi scientifica parte dalla presa di posizione etica a favore delle vittime. Si badi bene che Dussel non sostiene che Marx abbia sviluppato un'etica, ma che è partito da una presa di posizione etica, e che c'è un'etica implicita ne *Il capitale*. Questa presa di posizione etica lo ha spinto all'analisi e alla critica dell'economia politica capitalistica, soprattutto gli ha fatto scoprire i bisogni insoddisfatti delle vittime, il contrasto tra il lavoro vivo e i bisogni, tra la produzione e il mancato consumo, tra il valore prodotto e il salario retribuito. Sono termini di un lessico scientifico, economico e politico, non etico, sviluppato all'interno di un'analisi critica del sistema capitalistico dominante, ma la funzione di questa analisi è quella di costruire il "Regno della libertà", come dice testualmente Marx ne *Il capitale*.

Appunto una filosofia che si pone al fianco delle vittime del sistema dominante deve essere una Filosofia della Liberazione, una filosofia dell'emancipazione da un presente estraniante, costituito da una globalizzazione escludente. Quel sopracitato "Regno della libertà" non è un'utopia rivolta al passato, un paradiso perduto, ma è un principio regolativo dell'azione etica, una dimensione critica del futuro a partire dalla quale considerare e giudicare il presente per trasformarlo. Il primo passo per la costruzione di questo "Regno della libertà" è il porsi vicino, prossimi, alle vittime del sistema dominante. Nella precedente *Para una ética de la liberación latinoamericana* Dussel ha insistito sul faccia-a-faccia, sulla relazione tra esseri umani che fonda l'etica, intesa come morale che dalla singolarità soggettiva diventa etica universale. Questo è il senso dell'*Etica della liberazione*, cioè il divenire della morale un'etica universale concreta. Dussel, in questa opera, sosterrà che sono esistite morali collettive, storicamente determinate, come la

morale egizia, greca, la morale romana, la morale cristiana medievale, la morale azteca e così via. Per questa ragione Dussel inizia l'*Etica della liberazione* con l'analisi storica delle varie morali: la sua intenzione è mostrare che, nonostante le differenze storiche, le varie morali collettive hanno avuto sempre in comune un'etica universale concreta e materiale, perché tutte, indifferentemente dalla propria morale storica, si fondavano su principi etici universalmente validi. Non si tratta, però, di una storia dell'etica, ma una storia dell'eticità. I principi del "dare pane all'affamato, acqua all'assetato, vestiti all'ignudo", già codificati nel *Libro dei morti* egizio, sono presenti in tutte le etiche di ogni età a conferma che l'essere umano è originariamente solidale per natura. La grossa novità dell'*Etica della Liberazione* è fare partire il discorso di emancipazione e di liberazione di un'etica universale dalle culture antiche, che non sono le tradizionali culture greca ed ebraica, ma anche egizia, sumera, babilonese, ma anche amerindie, che in realtà sono le morali negate dalla morale greca ed ebraica. In realtà la natura umana si fonda sulla prossimità di un essere umano con l'altro essere umano e questa prossimità è presente in ogni cultura e non solo all'interno di ogni cultura, ma anche tra cultura e cultura, è una prossimità interculturale, se è in grado di confrontarsi con il fondamento della vita umana - si pensi al *Thanksgiving day*, quando gli amerindi salvarono la vita dei primi coloni europei in Nordamerica, offrendogli i prodotti della loro terra, che loro avevano coltivato.

Adesso è arrivata l'età dell'autocoscienza etica universale e concreta; concreta perché fondata sul principio materiale della soddisfazione dei bisogni corporali e dei bisogni spirituali che rappresentano le condizioni per avere una vita umana degna di essere vissuta. Scrivo "spirituali" per indicare quei bisogni che sono indispensabili per una vita effettivamente umana, ma che gli esseri umani non hanno in comune con gli animali, come quelli che servono alla riproduzione della vita biologica, cioè mangiare, bere, vestirsi, abitare. L'essere umano è un essere non soltanto biologico, ma appunto umano, cioè portatore di una attività psichica che un tempo era indicata in filosofia col termine "spirito". A differenza delle etiche spiritualistiche, la spiritualità dell'Etica della liberazione si fonda sui bisogni biologici, ma la spiritualità non nasce dopo la soddisfazione di tali bisogni, cioè dopo una liberazione da essi, ma insieme alla loro soddisfazione: l'uomo è un essere che soddisfa i bisogni biologici in maniera umana e nell'uomo il biologico non è separabile dallo spirituale.

D'altronde lo stesso Marx aveva sostenuto che l'uomo non è solo ciò che mangia, ma anche come mangia. Tutte le pagine che Dussel dedica all'analisi delle opere di alcuni psico-biologi, quali Damasio, Maturana, Edelmann, hanno la finalità proprio di mostrare che la sfera biologica e la sfera spirituale dell'essere umano non sono separabili, perché l'essere umano quando agisce, lo fa sempre eticamente.

Altro elemento essenziale dell'*Etica della liberazione* è il confronto, oltre che con le morali storiche, anche con le varie etiche del passato e della contemporaneità. Così oltre agli ampi riferimenti ad Apel e alla sua Etica della comunicazione, nell'opera vi sono profonde analisi dell'Etica del discorso di Habermas, o di altre etiche contemporanee quali quelle di James, Peirce, Luhmann, Rawls. A queste si anticipano l'analisi delle etiche di Aristotele, Kant, Hegel. L'intenzione di Dussel è mostrare che la sua Etica della Liberazione è radicata nella migliore tradizione storico-filosofica e si confronta con le più avanzate teorie dell'epoca attuale. Per quanto detto prima è facile riconoscere che un posto particolare assume il confronto con Marx e nella contemporaneità il confronto con Hinkelammert. Costui è un filosofo poco conosciuto nel centro, ma molto noto nella periferia latinoamericana. Si tratta di un caso eccezionale - come d'altronde è eccezionale lo stesso Dussel - perché si tratta di un teologo tedesco che trasferitosi nel Cile di Allende, abbandona l'originaria visione eurocentrica e si schiera a fianco delle vittime latinoamericane del sistema capitalistico dominante. Si può considerare, quindi, in qualche modo un *alter ego* dello stesso Dussel. Hinkelammert sviluppa un sistema di categorie interpretative della realtà latinoamericana che sono strumenti estremamente utili per l'interpretazione dell'Altro Occidente. Hinkelammert indica il cammino verso l'etica materiale universale.

Dussel riprende da Hinkelammert soprattutto la fattibilità, cioè la possibilità di fare, di agire, secondo un principio etico fondante, quello della riproduzione e sviluppo della vita umana. Hinkelammert ha definito la propria concezione di fattibilità in maniera razionale, universale e materiale, quindi ha posto la questione della realizzazione di una prassi possibile che ha come fine la riproduzione e lo sviluppo della vita umana. La fattibilità non va confusa con la fatticità di Heidegger, perché non si può considerare etica la condizione di un essere umano che è nella condizione di non fare nulla, piuttosto va giudicata la condizione di partenza in cui un essere umano è posto dal sistema di vita in cui si trova ad agire.

L'escluso non può fare, quindi non fa, ma l'esclusione si fonda sul fatto che non gli sono offerte le possibilità di fare, di agire, per riprodurre la propria vita, di svilupparla, di vivere degnamente in una comunità umana.

La fattibilità di qualsiasi azione umana è subordinata ad un principio regolatore: ogni azione umana deve essere tesa alla riproduzione e allo sviluppo della vita umana, sia individuale, sia in comunità. In pratica sviluppare e realizzare un progetto di vita, degna di essere vissuta. Da rifiutare è, quindi, ogni azione che non permetta, ostacoli, neghi la riproduzione e lo sviluppo della vita umana. Da questa condizione di fattibilità deriva la validità di ogni azione. Non ha valore nessuna causa che chieda il sacrificio della vita umana o chieda limitazioni alla vita umana. Nessun partito, chiesa, religione, ideale politico, patria o Stato può chiedere o obbligare a mettere in atto limitazioni alla vita umana. L'Etica della Liberazione affronta il problema della fattibilità materiale delle norme etiche, quindi della loro verità e validità: la verità si fonda su principi di fattibilità materiale della prassi, la validità sul principio formale del modo dell'azione umana.

L'Etica della liberazione è un'etica di contenuti. Per questa ragione le etiche formalistiche, come quella di Kant o di Apel, non sono ritenute adatte ad essere considerate universali. Esse si dichiarano universali, perché lasciano fuori di sé le grandi questioni della vita quotidiana, come fa Kant, che si concentra sul procedimento etico, svuotando l'azione etica di ogni contenuto materiale. Apel scambia la comunità di scienziati o di filosofi per la realtà, quindi si interessa alle forme della comunicazione. In fondo è convinto che uno scienziato della periferia che interagisca con lui su temi, che Apel stesso ha proposto, entri a far parte della comunità di comunicazione che è la realtà dell'umanità. Apel non si chiede quanto quello scienziato della periferia rappresenti la maggioranza della popolazione a cui appartiene, non si chiede in che condizioni viva quella popolazione e quali siano i suoi bisogni. In fondo non sa neppure che quello scienziato sta riproducendo le forme del dominio del centro sulla periferia, proprio partecipando al dialogo con Apel. Per Apel l'"io penso" è un "noi parliamo" e l'etica diventa logica, la quale diventa linguistica, un giro linguistico ha sostituito la compartecipazione etica.

L'"io penso" è soltanto un atto di consenso, mentre dovrebbe essere un atto etico, cioè la facoltà di pensare l'Altro nelle condizioni della sua esistenza. L'"io penso" è soltanto un atto di appartenenza ad una comunità di comunicazione, fondata su un consenso originario comune. Così si compone una logica pratica formale, ma l'etica è esclusa. L'atto-di-parola non è interpellazione del povero, ma comunicazione entro una comunità etica presupposta. Per Dussel qualsiasi comunità di scienziati sorge da una comunità di esseri umani che, come prima esigenza della loro vita quotidiana, hanno la riproduzione della propria vita, soddisfacendo i propri bisogni biologici e spirituali. Marx sosteneva che ogni comunità sorge da una comunità di produttori, i quali non sono meno esclusi dei poveri della periferia, perché i loro bisogni rimangono fuori dal sistema dominante. Se scarseggiano i mezzi per la riproduzione dei bisogni biologici, quali mangiare, bere, vestirsi, abitare, allora anche i bisogni spirituali saranno ridotti o limitati. La comunità di scienziati, che sono i portatori del potere del sapere, dovrebbe avere l'esigenza etica di prendere posizione a fianco delle vittime del sistema, soltanto in questo caso, cioè ascoltando l'interpellazione degli esclusi questa comunità di scienziati colmerebbe la distanza di esclusione tra la propria posizione e quella degli esclusi.

A questa situazione Dussel contrappone la prassi di liberazione che ha vari principi etici materiali e formali. Il principio fondamentale è quello materiale della vita, che è una verità pratica innegabile. Come scrivevo sopra, nessuno può chiedere la vita di un Altro per nessuna ragione e, allo stesso tempo, nessuno può negare a un altro essere umano vivente le condizioni per vivere degnamente. E questo essere umano ha il bisogno di riprodurre e sviluppare quotidianamente la propria vita. Il secondo principio fondamentale è la libertà, che è validità universale dei propri bisogni biologici e spirituali. L'essere umano che metta in atto valori condivisibili e realizzabili anche da altri esseri umani è un essere umano libero di agire, pensare e parlare e i valori universalmente condivisibili sono quelli che sorgono dalla riproduzione e sviluppo della vita in comunità. Quindi il terzo principio fondamentale è la fattibilità, cioè la possibilità di agire, pensare e parlare avendo come fine la riproduzione e lo sviluppo della vita umana. La fattibilità non è più il principio liberale dell'azione propria che non danneggia la vita altrui, ma è l'azione propria che migliori la vita altrui. Il quarto principio è il riconoscimento dell'esistenza di vittime del sistema dominante e il porsi al loro fianco per la soddisfazione dei loro bisogni corporali e spirituali. Il quinto principio fondamentale è il porsi al servizio della comunità delle vittime del sistema dominan-

te, quindi ascoltare la loro interpellazione e agire in favore della comunità delle vittime per realizzare il sesto principio fondamentale: la trasformazione del sistema dominante in sistema di inclusione, dove non esistano più vittime e si realizzi la vera fraternità umana.

La trasformazione è proposta da Dussel come una terza via tra riforma e rivoluzione; la prima è sempre respinta, perché inefficace, della seconda si temono gli eccessi che riproducono forme di dominio. La trasformazione è, invece, intesa come una de-costruzione e nuova costruzione di rapporti sociali, politici ed economici ispirati al principio della liberazione. Questi sono tutti principi materiali, il principio formale, invece, indica come l'essere umano realizzi le azioni della sua volontà. Questo principio formale è sempre subordinato al principio materiale ed insieme a questi è a fondamento della pretesa di bontà.

Nell'*Etica della Liberazione* non è affrontata la questione politica, cioè la realizzazione pratica, mediante la costruzione di istituzioni politiche, dell'Etica della Liberazione. La questione è affrontata nelle *20 tesi di politica.* Nell'*Etica della Liberazione* è sottinteso il fatto che la prassi etica di emancipazione e liberazione si realizza in ogni azione umana e poi diventa istituzione. In realtà ogni azione umana è fondatrice di istituzioni. Quando gli ominidi catturavano una preda e la dividevano con gli altri membri del gruppo, creavano una comunità, perché offrivano agli altri membri del gruppo i mezzi per il soddisfacimento dei loro bisogni corporali, ma nel soddisfare i bisogni nasceva anche il piacere di soddisfarli insieme agli altri; mangiare con gli altri è momento di festa, di condivisione con gli altri, di solidarietà verso gli altri, è uno *stare insieme*. Questo stare insieme è una forma originaria di società umana e nasce già con istituzioni. Poi le istituzioni presentano la tendenza a decadere, a corrompersi, ad astrarsi dai rapporti sociali degli esseri umani e a trasformarsi in strumenti di dominio.

Si può notare come, in fondo, l'Etica della Liberazione stia usando gli strumenti critici della filosofia del centro contro di essa. Potremmo parlare di una sorta di "astuzia della ragione" dell'Etica della Liberazione per distruggere il sistema dominante dal suo interno e, paradossalmente, realizzando materialmente i suoi stessi principi fondamentali: libertà, eguaglianza e fraternità. I principi rivoluzionari del 1789 sono in fondo principi apparentemente universali, ma che possono diventare universali soltanto se uniti alla prassi di riproduzione e sviluppo della vita umana. La Filosofia della Liberazione, dunque, si trova nella stessa condizione, che Dussel descrive citando James, della filosofia nordamericana di fronte alla filosofia europea, all'inizio del Novecento. La filosofia nordamericana cercava un atto di riconoscimento da parte della filosofia europea che era considerata dai nordamericani come l'origine della propria filosofia. La situazione della Filosofia della Liberazione non è proprio la stessa, perché, oltre al richiamo alle concezioni amerindie del mondo, negate durante la conquista, e alla effettiva opera di civilizzazione europea, la Filosofia della liberazione è una prassi di negazione, dall'interno, della filosofia del centro. L'Etica della Liberazione è un'etica che nega la negazione, quindi è un'etica dialettica, ma è anche un'*analettica*, cioè un andare più al di là, al di sopra, e che proviene da un livello più alto (ανα). Questo livello più alto va raggiunto con una sussunzione, che Dussel riprende da Marx (*Subsumption*) e che in Hegel era il superamento (*Aufhebung*), l'andare oltre, superando e conservando, l'elemento precedente; il cuore della dialettica hegeliana. L'interpellazione del povero è l'inascoltato atto-di-parola che proviene dal basso, che è portato sopra (*supra sumere*, quindi *sussunzione* e non *sub-sumere*) dalla Filosofia della Liberazione. Il discorso della filosofia del centro va superato, ponendo al di sopra di esso l'atto-di-parola liberatore dell'Altro, della sua vita e della sua riproduzione e del suo sviluppo.

Il criterio ultimo dell'etica universale è la vita, modo di realtà di ciascun essere umano in concreto, condizione assoluta dell'etica ed esigenza di ogni prassi di liberazione. La vita non è un valore, piuttosto è il fondamento di ogni valore e di ogni fine, perché senza la vita nessun essere umano può avere valori e fini. È una concezione dell'etica sostanzialmente marxista: infatti Marx aveva sostenuto che la vita è il modo di realtà del soggetto dove si pongono i fini. È la ragione pratica e materiale che pone i fini. Non sorprenda che Dussel abbia una concezione marxista dell'etica e non una concezione cristiana, nel senso di ecclesiastica, perché questa sua concezione è sempre stata connaturata al suo sviluppo di pensiero. Invece la concezione della vita che è sostenuta dalla Chiesa cattolica, al centro, a Roma, è escludente; la Chiesa si limita a un'etica della predica, si rivolge a una comunità della comunicazione e rimane un'istituzione che reprime. La Chiesa latinoamericana è nata come Chiesa specchio della Chiesa romana, adesso è sempre più consapevole che se si trova ad agire, a predicare, lontano dal centro della cristianità. La maggioranza dei cattolici latinoamericani stanno nelle periferie, spesso dimenticati dal centro romano,

non universalmente accettati. La Chiesa latinoamericana, seguendo il messaggio del Concilio Vaticano II si rivolge ad uomini di buona volontà. L'Etica della Liberazione si rivolge agli uomini di buona volontà, ma supera i limiti dell'istituzione, va oltre ogni istituzione: essa riconosce che la vita non ha un valore assoluto, piuttosto la vita è fondamento di ogni valore ed è anche il criterio di validità di ogni valore. Questo è il nuovo senso cattolico, cioè universale, di Dussel; si ricordi, infatti, che καθολικός in greco significa "universale" e universale deve essere ogni etica che voglia affrontare i bisogni fondamentali di tutti gli esseri umani. È una forma di universalità che ha superato i limiti della Teologia della Liberazione, perché ha trovato il vero fondamento dei valori. Questa universalità è vera e valida: il riconoscimento del bisogno di vita dell'Altro.

La concezione etica di Dussel si ispira ad un altro marxista, sensibile a un rapporto tra marxismo e religione, Ernst Bloch, che ha teorizzato un rapporto stretto tra marxismo ed etica e che, per questo, ha considerato il marxismo inserito nella corrente calda della lotta per la liberazione e l'emancipazione. Dussel voleva intitolare la sua Etica della Liberazione "Principium Liberationis" in onore a Bloch, ma poi ha deciso di calare la sua Etica nell'epoca della globalizzazione e dell'esclusione. Il rapporto a Bloch è però esplicitato dal titolo del sesto e conclusivo capito dell'*Etica della Liberazione*, "Principio liberazione". Dussel continua, quindi, l'opera del filosofo tedesco, ma la rafforza, perché a differenza di Bloch, il filosofo argentino è schierato a fianco di vittime vere e concrete, gli esclusi della periferia del mondo, mentre Bloch non conosceva direttamente questa realtà di esclusione. La sua era una presa di posizione astratta, mancante di una concretizzazione che chi vive nella periferia ha al suo fianco.

Ultimo tema è se si può considerare *L'Etica della Liberazione* un'etica marxista, perché è un'etica materiale, un'etica di contenuti. È vero che Marx non manifestò mai l'intenzione di scrivere un'etica, al più - come detto prima - partì da una presa di posizione etica per analizzare criticamente il modo di produzione capitalistico. È vero pure che nella storia del marxismo i tentativi di una definizione di un'etica marxista sono stati rari e se ne possono citare solo due: Karl Kautsky e György Lukács. Il primo arrivò a un'elaborazione ridotta di un'etica marxista, il secondo rimase - a causa della morte - a un abbozzo. Ma se si considera l'*Ontologia dell'essere sociale* di Lukács, scritta come introduzione all'Etica progettata e mai realizzata, allora appaiono evidenti le somiglianze tra la riflessione lukacsiana sull'ontologia e l'*Etica della liberazione*. Va subito detto che Dussel non cita mai l'*Ontologia* di Lukács. I richiami continui di Dussel alla vita quotidiana, la dimensione dove si svolge la vita dell'essere sociale per Lukács, alla relazione tra essere umano e altre forme di esseri viventi, che ricorda la relazione tra essere sociale ed essere organico per Lukács, ci fanno capire quanto vicina sia la riflessione di Dussel alla migliore tradizione marxista.

D'altro canto, l'attenzione alla vita come fondamento di ogni valore sarebbe stata una concezione facilmente accettata dallo stesso Lukács, che a partire dalla vita aveva progettato un'etica dei valori - etica dei valori che, per altro, Dussel rifiuta, perché preferisce un'etica fondata sulla vita, che è a fondamento di qualsiasi valore. E poi l'aspetto più comune tra i due pensatori è l'attenzione posta alla riproduzione della vita.

In Dussel c'è il continuo richiamo allo sviluppo della vita umana in comunità, in Lukács alla riproduzione della vita sociale dell'essere umano. Il limite di Lukács è quella di considerare il "Regno della libertà" già realizzato, semmai da riformare, eliminando le storture staliniste del socialismo realizzato. Per Dussel, sulla scorta della critica di Hinkelammert alla pianificazione socialista, il "Regno della libertà" è ancora tutto da costruire, è una dimensione del futuro.