ENRIQUE DUSSEL

Parla il povero e dicono: « Chi è costui? ». L'« interpellazione » come atto-di-parola

Estratto da
« FILOSOFIA E TEOLOGIA »
Rivista quadrimestrale
Anno IX - N. 2 - Maggio-Agosto 1995

Edizioni Scientifiche Italiane

Interventi

Parla il povero e dicono: «Chi è costui?» L'«interpellazione» come atto-di-parola

The «interpellation» is the specific linguistic act with which the «poor man», the excluded, in the name of the ethical ideal of unlimited communication, asserts his right to be part of the real community of discourse and work. Confronting the works of Apel, Habermas, Searle and Marx, the author defends an economic-political – and not only philosophical-linguistic – theory and practice of hermeneutics as an instrument for the comprehension and the changing of situations of dependence, with special reference to Latin America and to its «philosophy of liberation».

Questo lavoro si occuperà di un «atto-linguistico» (*speech act, Sprachakt*) che ha per soggetto il «povero», lo sfruttato, l'oppresso, l'escluso. È un soggetto della pragmatica, però economicamente caratterizzato. Si tratta di studiare una metodologia che ci permetta di approfondire un testo di Ben Sira 13, 22-23. Per questo ricorreremo al pensiero di K.O. Apel, con cui abbiamo aperto un dibattito, di cui il presente lavoro costituisce un secondo momento.

1. Punto di partenza

1.1. *Il percorso del pensiero di K.O. Apel*

Fin dalla sua tesi di abilitazione[1], la filosofia del linguaggio è il suo tema. In *Trasformazione della filosofia*[2], Apel riunisce articoli in cui si può

[1] Si veda *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963), Bouvier, Bonn 1980. Apel, dalla scoperta della questione della «lingua materna» in Dante, fino all'«istituzione delle istituzioni» (la lingua) di Vico, già comincia a trattare il tema della costruzione dell'oggetto intersoggettivamente valido, a partire dal linguaggio. Nella sua tesi di dottorato (*Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1950) aveva già cominciato a intraprendere questa strada.

[2] In tedesco: *Trasformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973.

osservare il suo nuovo itinerario. A partire da una posizione ermeneutica, in quest'epoca fenomenologica e perfino heideggeriano-gadameriana, passando attraverso Ch. Morris, si concilia la critica di Wittgenstein con Heidegger[3], ossia si rivede l'«analisi del linguaggio». Approssimativamente dal 1970, con la critica del solipsismo di Kant da parte di Peirce[4] e da lì alla scoperta della «comunità di comunicazione» come presupposto trascendentale[5] ed etico[6] di ogni possibile linguaggio, nasce l'«ultimo Apel». A poco a poco, in polemica con la filosofia della scienza, si apre tutta la problematica dei tipi di razionalità, e si definisce la tematica della possibilità di una «fondazione ultima dell'etica»[7] – in crescente confronto con Habermas. Un nuovo momento, a partire dalla «svolta pragmatica»[8] – da dove era nata la tematica della «pragmatica trascendentale» –, è tutta la problematica riguardante una «semantica trascendentale», in polemica con l'intenzionalismo semanticista, cioè in riferimento alla posizione sullo «stato intenzionale» del secondo Searle[9]. Nello stesso tempo sorge la necessità

[3] *Ibid.*, t. I, pp. 223.

[4] *Ibid.*, t. I, pp. 157 ss.

[5] E questo specialmente a partire dal lavoro intitolato *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik*; questo articolo è stato elaborato tra il 1967 e il 1972 (però è quest'ultima data la decisiva) ed incluso in *Transformation der Philosophie*, cit., t. II.

[6] Immediatamente Apel scarta il progetto di un'«antropologia» e scopre l'«etica» già sempre presupposta nella stessa comunità di comunicazione, perfino in quella scientifica, questione già posta inizialmente nel testo sopra citato.

[7] Questa questione assorbe la riflessione apeliana fino ad oggi. Per esempio, da *Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*, 1980, fino al recente articolo *Normative Begründung der Kritische Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientiert Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken* in: *Zwischenbetrachtungen*, ed. A. Honneth-McCarthy-Offe, Suhrkamp, Frankfurt 1989, pp. 15-65.

[8] Penso che il lavoro di J. HABERMAS, *Was heisst Universalpragmatik?* (1976), in: *Vorstudien und Erganzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, pp. 353-440, e più tardi *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. 1-2, diedero ad Apel molto materiale su cui riflettere. In ogni caso le opere di J. AUSTIN, *How to do things with words*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1962, e di J. SEARLE, *Speech acts. An essay in the philosophy of language*, Cambridge Univ. Press, 1969, saranno determinanti nell'opera di Apel.

[9] In effetti, J. SEARLE pubblica una nuova opera: *Intentionality. An Essay in the Philosophy of mind*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1983, in cui giunge ad affermare: «Il linguaggio deriva dall'intenzionalità e non il contrario» (p. 5), o: «Definiamo il significato di chi parla in termini di forme d'intenzionalità non intrinsecamente linguistiche» (p. 160). Questo spinge Apel a criticare il secondo Searle in base al primo Searle di *Speech Acts*, in: *Linguistic meaning and intentionality: the compatibility of the linguistic turn and the pragmatic turn of meaning-theory, within the frame work of a trascendental semiotics* in: *Fundation of semiotics*, ed. Eschbach, J. Benjamin Pub. Comp, Amsterdam 1989 (versione tedesca con alcune varianti in: *Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendental pragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewusstseinsphilosophie*, in *Intentionalität und Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, pp. 13-54). Il breve lavoro di J. HABERMAS, *Intentionalistiche Semantik* (1975-1976), in: *Vorstudien und Erganzungen*, cit., pp. 332-351, è un'anticipazione di tale problematica.

di una mediazione tra le norme basilari dell'«etica del discorso» e il problema della loro applicazione (*Anwendungsproblem*) a una «etica della responsabilità»[10], per poter essere responsabili a posteriori delle conseguenze degli effetti degli accordi a cui si arriva discorsivamente. Da ultimo Apel si è anche occupato della «possibilità di una macroetica dell'umanità»[11].

Se negli anni '60 e '70 i suoi oppositori si situavano in un'epistemologia riduttivista popperiana o in una filosofia del linguaggio alla maniera del primo o dell'ultimo Wittgenstein, poiché era arrivato solo alla «svolta pragmatica», successivamente Apel arriverà a polemizzare con quelli che, pur avendo scoperto la pragmatica, tornano ancora ad una posizione pre-comunicativa, e infine, dalla metà degli anni '80, il suo discorso si volge sempre più al confronto col pensiero post-moderno – Derrida, Lyotard, e specialmente Rorty – che gli si presenta come radicalmente opposto alla razionalità. La stessa *filosofia della liberazione*, che si ispira a Levinas, gli potrebbe apparire per esempio come una tipica espressione della periferia della suddetta post-modernità. Desideriamo chiarire questo punto fin dall'inizio.

1.2. *Una «filosofia della liberazione» latinoamericana*

Senza arrogarmi la rappresentanza di un ampio movimento, la *filosofia della liberazione* che professo dal 1969 parte da una propria *realtà* regionale: la crescente *povertà* della maggior parte della popolazione latinoamericana[12]; l'esistenza di un capitalismo *dipendente* che trasferisce valore al capitalismo centrale[13]; la presa di coscienza dell'*impossibilità* di una filosofia autonoma in queste circostanze[14]; l'esistenza di vari *tipi di oppressione*, come per esempio il maschilismo ancestrale che opprime la donna[15], che

[10] In *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Ubergangs zur postconventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, si può osservare questa intenzione a partire dalla posizione di Max Weber e specialmente di H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt 1979.

[11] Si veda il suo intervento alle Hawai nel luglio del 1989 su *The need for the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of (for) Humankind*, dattiloscritto, 23 pp.

[12] Da qui l'importanza di una «Filosofia della miseria». Marx critica Proudhon e il suo «la miseria della filosofia», ma, in realtà, il tema importante lo segnala lo stesso Proudhon: la «miseria». Se nella periferia parigina del sec. XIX c'erano «dei poveri», il loro numero non è né in assoluto , né relativamente, paragonabile alla «povertà» del XX sec. (nel capitalismo periferico, come per esempio in India, Nigeria o Brasile). Oggi ci sono cento volte più «poveri» che nel 1847.

[13] Sulla «teoria della dipendenza», ripensata al giorno d'oggi si veda il mio lavoro *Los «Manuscritos del 61-63» y el concepto de dependencia*, nella mia opera *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los «Manuscritos del 61-63»*, Siglo XXI, Mexico 1988, pp. 312-363.

[14] Specialmente attraverso l'opera di AUGUSTO SALAZAR BONDY, *Es posible una filosofia en America Latina?*, Siglo XXI, Mexico 1969.

[15] Ne deriva che non dobbiamo occuparci solo di una liberazione politico-economica, ma anche di una liberazione erotica (Si veda la mia opera *Filosofia ética de la liberación*, t. III, Edicol, Mexico 1977,

esigono non solo una filosofia della «libertà», ma anche una filosofia della «liberazione» (come azione, come prassi il cui punto di partenza è l'oppressione, e il punto di arrivo la suddetta libertà).

Filosoficamente, muovendo dalla fenomenologia heideggeriana e dalla Scuola di Francoforte, alla fine degli anni '60 la «filosofia della liberazione» si ispirò al pensiero di Emmanuel Levinas, perché ci permetteva di definire chiaramente la posizione di «esteriorità» (come filosofia, cultura popolare, economia latinoamericana, rispetto agli Stati Uniti o all'Europa) in quanto «poveri» (cioè da una posizione di economicità antropologica ed etica)[16], e in riferimento alle «totalità» egemoniche[17] (politico-autoritarie, economico-capitalistiche, erotico-maschiliste, pedagogico-dimostrative, cultural-imperial-pubblicitarie, religioso-feticiste, etc.). Abbiamo coscienza di essere l'«altra faccia» della Modernità. Infatti, la Modernità nasce in realtà nel 1492 con la «centralità» dell'Europa (l'eurocentrismo si origina dal fatto che era adesso possibile per l'Europa circondare il mondo arabo, che era stato il centro del mondo conosciuto fino al secolo XV). L'«Io», che comincia con l'«Io conquisto» di Cortes o di Pizarro, che precedono praticamente di un secolo l'«Ego cogito» cartesiano, produce il genocidio dell'indio, la schiavitù dell'africano, le guerre coloniali in Asia. La maggior parte dell'umanità (il Sud) è l'«altra faccia» della Modernità (non è né pre-, né anti-, né post-Modernità, né può realizzarla, come pretende invece Habermas). Nel 1976, quando scrivemmo la nostra *Filosofia della liberazione*, prima del movimento europeo «post-moderno»[18], criticavamo la Modernità, ispirandoci all'uso

pp. 50-122; il capitolo VII della quale s'intitola: *L'erotica latinoamericana*. Nella stessa opera e tomo, mi occupo de *La pedagogica latino-americana*, pp. 123-226, sulla liberazione pedagogica del bambino, della gioventù (a partire dall'esperienza della «Riforma di Cordoba nel 1918» e da quella del 1968), della cultura popolare etc. Il quarto tomo tratta della liberazione politica: *La politica latinoamericana*, Usta, Bogotà 1979, pp. 15-124. Il quinto tomo si occupa de *L'archeologica latinoamericana. Una filosofia della religione antifeticista*, Usta, Bogotà 1980. Questa opera sarà continuata nel 1991 con *La teologia metafórica de Marx*. Così abbiamo percorso diverse «regioni» dell'oppressione-liberazione dal punto di vista della poetica latino americana (prendendo come motto la consegna di P. Ricoeur secondo cui «il simbolo dà a pensare»).

[16] Ipotesi che, applicata a una rilettura di Marx a partire dal 1976, mi ha dato come risultato una nuova interpretazione trascendentale della critica etica dell'economia politica praticata da quel grande filosofo-economista (si veda il mio recente lavoro *El último Marx (1863-1882) y la liberación latino americana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, Mexico 1990, specialmente i capitoli dall'otto al dieci, pp. 295-450).

[17] Come vedremo più avanti, questa «totalità» può essere anche la *Lebenswelt* habermasiana e perfino, per implicazione, i «sistemi» (economici o politici). Lo stesso «mondo-della-vita» può giocare la funzione di una «totalità» vigente e dominatrice (come nel pensiero di Levinas). Si veda lo schema 2.

[18] In questa opera scrissi nel prologo: «Filosofia della liberazione post-moderna, popolare, femminista, della gioventù, degli oppressi, dei condannati della terra, del mondo e della storia». (trad. ted.: *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburg 1989, pp. 13; trad. ingl.: *Philosophy of liberation*, Orbis, New York 1985, pp. 8).

di questo concetto nell'ultimo Heidegger[19]. In realtà non siamo «l'altro dalla ragione»[20], ma pretendiamo di esprimere validamente «la ragione dell'Altro», dell'indio assassinato con un genocidio, dello schiavo africano ridotto a merce, della donna oggetto sessuale, del bambino pedagogicamente condizionato (soggetto «bancario», come lo definisce Paulo Freire). Pretendiamo di essere l'espressione della «Ragione» di ciò che sta al di là della «Ragione» *eurocentrica, maschilista, pedagogicamente dominatrice, culturalmente manipolatrice, religiosamente feticista.* Tentiamo una «filosofia della liberazione» dell'Altro[21], che sta oltre l'orizzonte del mondo economico-politico egemone (del fratricidio), della comunità di comunicazione reale eurocentrica (del filicidio), della eroticità fallica e castrante per la donna (dell'uxoricidio), e, non ultimo, del soggetto che considera la natura un mezzo da sfruttare per la valorizzazione del valore del capitale (dell'ecocidio).

[19] Si veda il primo tomo del mio lavoro: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI Buenos Aires 1973, cap. 3, pp. 108 ss., dove in primo luogo critico la totalizzazione solipsista del pensiero moderno fino a Husserl («L'altro come differenza interna della medesimezza moderna», pp. 108 ss., dove si mostra che nelle stesse *Meditazioni cartesiane* Husserl non supera il solipsismo), allo stesso Heidegger e alla Scuola di Francoforte. Nello stesso tempo criticavo Adorno, Marcuse, ecc., per il loro rimanere «totalizzati» in una dialettica «puramente negativa», senza esteriorità (si veda la mia opera *Metodo para una filosofia de la liberación*, Sigueme, Salamanca 1974, dove cercavo di scoprire, da Schelling a Levinas, un «punto di appoggio» esterno al solipsismo totalizzante del pensiero europeo, includendo in questo, come ho già detto, la stessa Scuola di Francoforte). Il confronto con l'ultimo Heidegger, invece, veniva fatto nel secondo tomo, paragrafi 34 e 35: «L'ermeneutica esistenziale» (pp. 141 ss.) e «La tematizzazione dialettica è il limite del pensare?» (pp. 146 ss.).

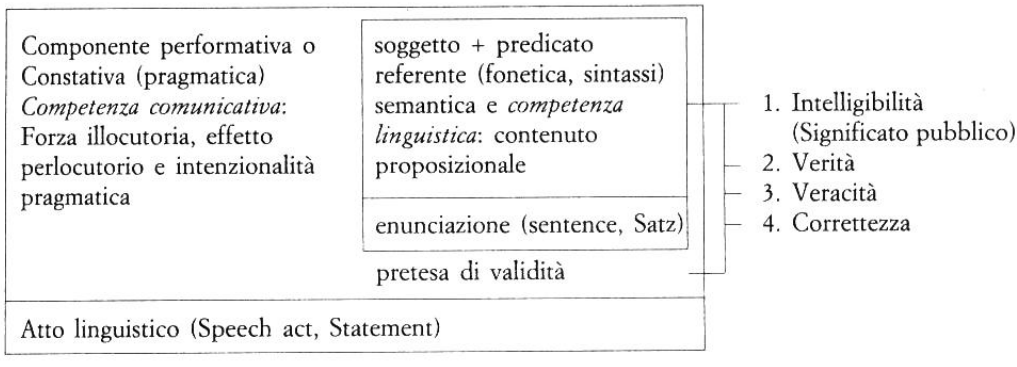
[20] Si veda J. HABERMAS nella lezione 11: *Ein andere Ausweg aus der Subjektphilosophie. Kommunikative vs subjektzentrierte Vernunft*, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, pp. 344 ss., sull'espressione «l'Altro della Ragione» (p. 355) presa dall'opera dei fratelli H. e G. BÖHME, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt 1983 (posizione che non condivido). Habermas ha preso finora *seriamente* in considerazione l'opera di Levinas, ma concorderei con la sua critica a Derrida, in quanto quest'ultimo, ha assolutizzato la *scrittura* sotto l'influenza di quel commentatore talmudico che è Levinas (*op. cit.*, nota 46, pp. 217-218). Devo inoltre chiarire che Levinas mi servì, alla fine degli anni '60, per costruire una *Filosofia della liberazione*, come Feuerbach poté servire a Marx (tra il 1842 e il 1844): mi svegliò dal sonno ontologico «chiuso». Però ben presto dovetti «andare oltre», per la sua incapacità di costruire una politica di liberazione (si veda la tesi di dottorato di E. GUILLOT, *La politica de E. Levinas*, Universidad nacional de Cuyo, Mendoza 1975, 410 pp.; l'autore è il traduttore di *Totalité et Infini* in castigliano). Si veda la mia opera *E. Levinas y la Filosofia de la Liberación*, Bonum, Buenos Aires 1974, dove mostravo i punti in cui dovevo trascendere la filosofia levinasiana. In ogni caso per Levinas l'«Altro» è antropologicamente il povero (e non la *scrittura* come per Derrida). Ovviamente, la *Filosofia della liberazione* trattava l'«esteriorità» come il «povero», e solo anni dopo poté *costruire questa «categoria analitica» (di una economica politica critica) a partire da Marx* (questo è l'intento fondamentale dei quattro tomi che ho scritto sulle quattro redazioni de *Il Capitale* e sul feticismo).

[21] In Schelling (si veda la mia opera *Método para una filosofia de la liberación*, cit.) potei ravvisare questo tema. Si veda la tesi di dottorato di J. SCHELKSHOM, *Dialogische Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens fur eine Geselleschaftsethik bei F. Gogarten, E. Brunner und E. Dussel*, Università di Vienna, p. 232. Sul tema dell'altro si consulti: M. THEUNISSE, *Der Andere*, Gruyter, Berlin 1965, che invece non studia Levinas; e anche di B. WALDENFELD, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, L'Aja 1971.

2. L'«INTER-PELLAZIONE»

La nostra strategia argomentativa partirà dagli aspetti più rilevanti del pensiero apeliano. Riteniamo che questo si situi nell'orizzonte di una filosofia trascendentale del linguaggio. Infatti, Apel mostra chiaramente come la mera «enunciazione» (p), oggetto della filosofia della «svolta linguistica» a partire da Frege o dal primo Wittgenstein, sta sotto l'«atto-linguistico» (F p), e sotto la «svolta/pragmatica». Il seguente schema servirà a visualizzare il problema.

SCHEMA 1: *Orazione e atto-di-parola*



Da parte nostra, sceglieremo un «atto linguistico» che ci consenta di situare il tema che vogliamo esporre a partire da una «filosofia della liberazione». Il discorso parte, almeno pedagogicamente e astrattamente, dall'«intuizione» levinasiana che l'«Altro» è la fonte originaria di ogni possibile discorso, essenzialmente etico, e dall'«esteriorità». Si tratta dell'irruzione dell'Altro, del povero (della donna dominata, ecc.), che «appare» nella «comunità» dell'istituzionalità vigente, della «totalità», e chiede giustizia[22].

L'«enunciazione» iniziale, col suo «contenuto proposizionale», potrebbe essere formulata approssimativamente così:

1. Questo è un atto di giustizia (= p).

Vari «atti linguistici» possono esprimersi a partire da questa «enunciazione». Uno di questi, potrebbe essere sviluppato nel mondo seguente:

2. Tu devi compiere *l'atto di giustizia* con me[23].

[22] Si veda il mio *Philosophie der Befreiung*, cit., pp. 57 ss.; e *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cit., t. I, parr. 16-18.

[23] Sottolineo il «contenuto proposizionale» della «orazione» sussunta nell'«atto-di-parola». La formula sarebbe: ($F \vdash p$).

Sviluppato completamente, e per l'inadempimento di 2., potrebbe essere formulato come:

3. Io ti rimprovero per l'«atto di giustizia che dovevi compiere con me»[24].

L'atto-linguistico del quale ci occuperemo, e che per ora può sembrare incomprensibile, si può enunciare:

4. Ti inter-pello[25] per «*l'atto di giustizia* che dovevi compiere con me».

Siamo situati, poiché si tratta di un «atto linguistico», e per di più intenzionalmente molto particolare, e non solo di una semplice «enunciazione» (oggetto di un'intelligenza teorica o analitica), a un livello etico o della ragion pratica, dove, «faccia a faccia» (direbbe Levinas), due persone si affrontano senza mediazione esterna, eccetto quella linguistica; si tratta di un incontro con la corporalità immediata di entrambi: *prossimità*[26].

2.1. *«Esteriorità» e «inter-pellazione»*

Vogliamo distinguere questo «atto linguistico» da altri, come per esempio dal «comandare»:

5. Ti comando di compiere l'atto di giustizia con me, la cui conseguenza sarebbe una sanzione, se il comando non fosse compiuto.

O dal «chiedere» o «pregare»:

6. Ti chiedo che tu compia con me l'atto di giustizia, la cui conseguenza sarebbe, se non si accettasse quello che viene chiesto, il rimorso per un atto di misericordia non compiuto.

Oppure dall'«esigere»:

7. Esigo che tu compia l'atto di giustizia con me.

O anche:

8. È tuo dovere compiere l'atto di giustizia con me, la cui conseguenza presenta diverse possibilità. Una di esse l'analizzeremo più avanti.

Comunque, in ognuno di questi casi, chi parla (*P*) si pone in maniera diversa rispetto a chi ascolta (*A*). Nel comandare (5) (*P*) è l'autorità (dal-

[24] Metto tra virgolette l'«atto-di-parola» sussunto. La formula sarebbe così: (*F1* ⊢ *F2* ⊢ *P*). A poco a poco nella recriminazione si colpevolizza solo il responsabile di un atto indebito. Però entrambi i soggetti, chi parla (P) e chi ascolta (A), sono passivi.

[25] Stiamo mettendo tra virgolette la parola «inter-pellare» (porsi di fronte a qualcuno chiedendogli conto dell'adempimento di una responsabilità o di un dovere stabilito) al fine di indicare che ha un significato distinto dall'abituale: è cioè un «inter-appellare». Dal latino «interappellare»: «convocare» o «affrontare» (col che si stabilisce una relazione (inter-) col giudice stesso del tribunale (il responsabile). A differenza del recriminare, l'inter-pellare è attivo, esige una riparazione, un cambiamento.

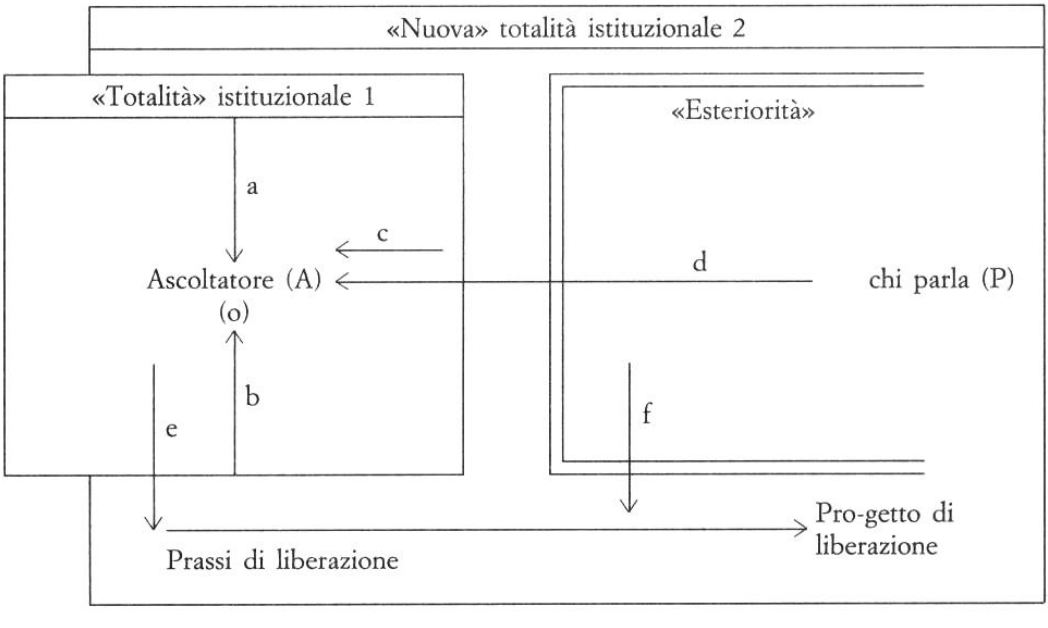
[26] In *Philosophie der Befreiung*, cit., abbiamo distinto tra «prossemia» (relazione tra cose o con cose) e «prossimità»: relazione pratica di persone (par. 2.1, pp. 29 ss.).

l'alto verso il basso) e (*A*) deve obbedire (è la freccia *a* dello schema 2). Nella preghiera, (*P*) è nella situazione di dipendenza, mentre (*A*) detiene il potere di decisione (6; freccia *b*). Nell'esigere, (*P*), in conseguenza della istituzionalità vigente, ha diritto a sperare *a* (l'effetto perlocutorio) da (*A*) (cioè il compimento dell'atto di giustizia) (freccia *c*). Sul piano del «dovere» (2), (*P*) assume la posizione del diritto (l'altro senso della freccia *a*). Potremmo avere ancora un ultimo caso, l'«interpellazione» nel suo senso abituale:

9. Ti interpello per l'atto di giustizia che dovevi (che ti ho comandato, che ti ho chiesto, che da te ho esigito) compiere con me.

In questo caso, (*P*) può chiedere conto a (*A*) delle norme vigenti (nella «totalità» del *mondo-della-vita [Lebenswelt]* o anche dei sistemi economici, politici, etc.) (freccia *c*).

SCHEMA 2: *Atti linguistici intra- e extra-istituzionali*



Chiarimenti allo schema: *a* = atto linguistico di «comandare»; *b* = di «chiedere»; *c* = di «esigere», «rimproverare», o «interpellare»; *d* = «interpellare». Le frecce *e* (di *A*) e *f* (di *P*) sono le prassi che si riuniscono solidarmente nella costruzione di un «pro-getto di liberazione » («nuova» istituzionalità: 2).

L'atto linguistico che chiamiamo «inter-pellazione», e che ho già formulato in 4, è quello che privilegia Emmanuel Levinas, ma per lui rimane

situato prima della sua esplicitazione linguistica (nel silenzio precedente l'esplicarsi del «principio di esprimibilità»[27] di Searle).

Per «inter-pellazione» quindi, intenderemo un enunciato performativo sui generis, emesso da qualcuno (*P*) che si trovi, rispetto ad un ascoltatore (*A*), «fuori» o «oltre» (in senso trascendentale) l'orizzonte o la cornice istituzionale, normativa del «sistema», della *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o della *Sittlichkeit* hegeliana, che funzionano come la «totalità» di Levinas. Searle si riferisce a questo tema quando scrive: «Proudhon disse: 'La proprietà è un furto'. Se si cerca di considerarla come un'osservazione interna, allora manca di significato. Vuole essere un'osservazione esterna che attacca o rifiuta l'istituzione della proprietà privata»[28].

Per ora non ho bisogno che di questa semplice descrizione di ciò che sta «fuori» dall'istituzione. Marx si riferisce a questo tipo di situazione nel seguente esempio: «Non ha senso parlare qui, come fa Gilbart, di giustizia naturale... Possiamo dire che questo contenuto è giusto in quanto corrisponde al modo di produzione, in quanto è adeguato ad esso. È ingiusto quando si trova in contraddizione con esso. La schiavitù, nel modo di produzione capitalista, è ingiusta, come lo è la frode quanto alla qualità della merce»[29].

Per Marx, la «morale» o il «diritto» borghese giustifica, «da dentro», ciò a cui si applicano i suoi propri principi. La schiavitù è ingiusta per

[27] *Speech Acts*, 1, 5 (pp. 19 ss.). Che si possa «esprimere» un «atto-di-parola» non vuol dire che «il detto» sia lo stesso che «il dire» del «faccia a faccia», che è sempre presupposto. Il «momento illocutorio» (e, di conseguenza, l'«atto illocutorio» in quanto «atto comunicativo») è proprio quel che E. Levinas chiama il «faccia a faccia». «Il fatto che il volto instauri nel discorso una relazione con me, non lo situa nel Medesimo. Esso resta assoluto nella relazione [...] La relazione etica che sottende il discorso, non è in effetti, una verità della coscienza il cui raggio parta dal Me. Essa mette in questione il me. Questa messa in questione parte dall'"altro"» (*Totalité et Infini*, Nijhoff, L'Aja 1968, p. 169). «Non è la mediazione del segno, a fare il significato, ma è il significato (il cui avvento originale è il faccia a faccia) a rendere la funzione del segno possibile» (*Ibid.*, p. 181). «Se per contro, la ragione vive nel linguaggio, se nell'opposizione del faccia a faccia brilla la razionalità prima, se il primo intelligibile, il primo significato è l'infinito dell'intelligenza che si presenta (cioè che mi parla) nel volto» (*Ibid.*, p. 183). «La cosa diviene tema. Tematizzare è offrire il mondo a "Altri attraverso la parola"» (*Ibid.*, p. 184).

Tutta la mia opera *Philosophie der Befreiung*, cit., si fonda su questa categoria fondamentale di «prossimità» (che Habermas chiamerebbe «momento illocutorio» dell'«atto-di-parola» performativo).

[28] *Ibid.*, p. 186. Nel paragrafo 59 della *Teoria della Giustizia* di J. Rawls , su *Il ruolo della disobbedienza civile*, l'autore contempla il «ricorso illegale» a un atto giusto che ha il suo baluardo nella Costituzione: «un estremo ricorso per mantenere la stabilità della Costituzione giusta». E se la Costituzione fosse ingiusta o non avesse valore (come la legge inglese non aveva valore per Washington il liberatore)? Rawls situa la «disobbedienza civile» tra la Costituzione e la legge promulgata. Come porsi tra una norma etica fondamentale e la Costituzione? Questo è il caso che vogliamo definire come «trans-istituzionale», come «fuori» dell'istituzionalità. (È il luogo in cui si situano la *Filosofia della liberazione*, Levinas o Marx, e non certo Rawls o Habermas).

[29] *Manoscritto principale* del libro terzo del *Capitale*, cit., cap. 5, par. 1, p. 290.

l'ordine borghese o socialista; è giusta per l'ordine schiavista. Il lavoro salariato è ingiusto per Marx, in quanto è un'istituzione che ruba al lavoratore parte del frutto del suo lavoro (il plus-valore). In questo caso, il criterio etico è «esteriore» e «anteriore» al capitale come tale; è il «lavoro vivente», la persona del lavoratore *ante festum*. Questo è il criterio «etico», l'ambito dal quale parte l'«inter-pellazione» – e nel quale si situa Levinas con l'«esteriorità» dell'Altro, in quanto altro dalla «Totalità» (totalità che è tanto il «sistema» quanto la *Lebenswelt* vigente, come abbiamo detto).

Detto altrimenti, e ancora più chiaramente: «Di conseguenza l'economia politica non riconosce un lavoratore che non lavori, un lavoratore, nella misura in cui si trovi *fuori (ausser)* da questa relazione lavorativa. Il "picaro", chi non ha vergogna, chi chiede *l'elemosina*, chi è senza lavoro, il lavoratore *affamato, miserabile* e delinquente, sono *figure (Gestalten) che non esistono per essa*, ma solo per altri occhi, per gli occhi del medico, del giudice, del becchino, del poliziotto, etc., *sono fantasmi (Genspenster) che rimangono fuori dal suo regno*»[30]. «L'esistenza astratta dell'uomo come puro uomo da lavoro, che può per questo ogni giorno precipitare dal suo pieno nulla (Nichts) nel nulla assoluto (absolute Nichts)»[31].

La «inter-pellazione» sarebbe l'atto linguistico di quelli che Marx metaforicamente chiama «fantasmi che restano fuori dal suo regno». Tutto questo è bellamente espresso nella testimonianza che ci offre Tupác Amaru, inca e ribelle del Perù nel 1781, che, quando venne condannato a morte, disse al giudice: «Noi siamo gli unici cospiratori. Vostra grazia per aver spossato il paese con tasse insopportabili, e io, per aver *voluto la libertà del popolo* da una simile tirannia»[32]. Il liberatore che si compromette con la «inter-pellazione» del povero alla fine viene dichiarato colpevole egli stesso. Sono «fantasmi» di un altro regno.

2.2. *L'«inter-pellazione» e i quattro criteri di validità*

a) La condizione comunicativa della «intelligibilità». L'atto linguistico che ho chiamato «inter-pellazione» ha un «contenuto proposizionale» (per quanto riguarda la prima condizione, quella dell'intelligibilità, cioè dell'enunciazione di un significato interpretabile) che il parlante (*P*), essendo un «povero» escluso nell'esteriorità, difficilmente arriva a formula-

[30] K. Marx, *Manoscritti del '44*, II, MEW, EB 1, p. 523).

[31] *Ibid.*, pp. 124-125. Si veda, il senso di queste espressioni nelle mie opere *La producción teorica de Marx*, Siglo XXI, Mexico 1985, pp. 140 ss.; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, Mexico 1988, pp. 61 ss.; e il capitolo 10 di *El último Marx (1863-1882)*, cit.

[32] B. Lewis, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires 1967, p. 392.

re correttamente, a causa della sua incompetenza[33] linguistica – dal punto di vista dell'ascoltatore (*A*). La pronuncia foneticamente difettosa, la non conoscenza della lingua di (*A*) da parte di (*P*)[34], e, essenzialmente, il «significato», ma nel suo pieno senso *pragmatico* (e non in quello riduttivo di un «semanticismo» precomunicativo[35]) che (*P*) accorda a 1. in 2. e ad entrambi in 4.: il suo pieno significato pragmatico[36]. Da qui, il fatto che si dia solo una «quasi intelligibilità», quasi comunicazione, quasi interpretazione del significato, il che ci mette in guardia sulla *difficoltà* reale di

[33] «Incompetenza» non per irrazionalità, ma perché il mondo istituzionale di (*A*) è sconosciuto, non è quello proprio di (*P*).

[34] Ci vogliamo riferire, per esempio, ad un indigeno che dicesse 4. ad un conquistatore spagnolo nel sec. XVI in Messico o in Perù; oppure al giorno d'oggi, ad un turco che dicesse 4. in scorretto tedesco al suo imprenditore in Germania. Pensiamo di dedicare un'opera intera (e abbiamo fatto dieci conferenze su questo a Francoforte nel 1992) sul confronto storico, faccia a faccia, tra l'europeo (lo spagnolo come punta avanzata) e l'indio americano. Ci sono pochi casi così chiari nella storia universale di «apparizione dell'Altro» nel «mondo della vita» (*Lebenswelt*), in questo caso nell'europeo moderno, come colla «scoperta» (per Colombo) o coll'«invasione» (per gli Amerindi) del continente chiamato «America» (che quanto a grandi culture, conquistate e distrutte con un genocidio corrisponde solo all'odierna America Latina, poiché negli attuali U.S.A. non ci furono civilizzazioni urbane prima della «scoperta» o dell'«invasione»).

[35] L'articolo di Apel intitolato *Linguistic meaning and intentionality* (o quello simile: *Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?*), ci darebbe l'opportunità di chiarire molte cose. Il «povero» ha certamente «intenzione di significare» (*meaning intention*), tanto nell'«inter-pellare» (*F1*), ossia nell'esigere il compimento di un dovere da parte di chi ascolta (*A*), in base al suo diritto di persona trascendentale rispetto (è tutta la questione della referenza) all'ordine stabilito (istituzionalità 1 dello schema 2) (*F2*), quanto nell'orazione che dice un «atto di giustizia» (*P*). La sua «intenzionalità referenziale» (*referential intentionality*) si dirige verso un *denotatum* storico-possibile (si veda nella mia relazione al Convegno di Friburgo, *Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis des Volkes*, 2, in: *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990, pp. 74-77). È ovvio che la «validità pubblica» (*public validity*) del suddetto *denotatum* (un «progetto di liberazione» che viene abbozzato come finalità improntata alla «speranza» – nel senso di *Hoffnungsprinzip* di E. Bloch) non può essere «compreso» o «correntemente interpretato» da (*A*) (poiché già si trova in una «totalità istituzionale 1» ossia vigente, egemonica). Bisognerebbe usare qui tutto l'apparato magnificamente analizzato da Apel – contro il secondo Searle – per mostrare di cosa in realtà stiamo parlando.

[36] Il «significato pragmatico pieno», presuppone non solo il «contenuto concettuale» (*conceptual content*) del «contenuto proposizionale» della orazione (P), ma anche un'«intenzione mentale» (*mental intention*), col suo «contenuto intenzionale» (*intentional content*), che ha «intenzione di significare» (*meaning intention*). Tutti questi livelli dell'intenzionalità si danno simultaneamente al livello del «segno», nome o termine, che si rivolge a un «designatum» che non si può identificare con il «denotatum» *reale* (l'oggetto della «dimensione referenziale») (*reference dimension*). Il «significato», nel suo senso pragmatico, deve inoltre tener conto che il *denotatum* (il referente) è situato nell'ambito intersoggettivo della «validità pubblica» (*public validity*), cioè del «consentito» nella «comunità illimitata di comunicazione» (presupposta sempre a qualsiasi «intenzione di significare» o «contenuto significativo»). Per questo, come nel caso del «povero» che inter-pella, la «ricerca di una pretesa di significare pubblicamente» (*publicly sharable meaning-claim*), (p. 56 dell'articolo di Apel in inglese citato per primo nella nota precedente) appare quasi un compito impossibile, poiché l'«intersoggettività pubblica» è quella di una comunità di comunicazione *reale*, un «mondo della vita» (*Lebenswelt*) egemonizzato da un'altra cultura, un altro sistema di valori, un'altra lingua, ecc., in cui il «povero escluso» non riesce a significare ciò che la sua «intenzione comunicativa pretendeva».

ogni comunicazione, e le sue intrinseche patologie[37]. Qui si dovrebbe almeno prestare attenzione all'intenzione critica dei postmoderni – per esempio di un Richard Rorty – quando affermano che la comunicazione spesso è solo una «conversazione», ma mai una comunicazione *piena*. Senza dar ragione ai postmoderni, vogliamo comunque prestare orecchio alle *difficoltà* che patiamo – come persone, culture, o comunità filosofiche *periferiche*, non egemoni, dominate, sfruttate, escluse. Facciamo un altro passo.

b) Ora, rispetto all'altra pretesa di validità: la «verità», siccome qui si tratta di un enunciato performativo (*performative utterance*) e non constativo (*constative, assertive*), non ha in primo luogo la pretesa di essere un atto linguistico vero. Peraltro il contenuto proposizionale e pragmatico pieno dell'atto-linguistico inter-pellativo ci permette di svilupparlo come un atto linguistico constatativo (che implica in questo caso il performativo). Assumendo 1.:

10. Affermo che questo è un atto di giustizia.

Ossia emesso come atto linguistico che implica 2.:

11. Affermo che tu devi compiere l'atto di giustizia con me.

O implicando 4.:

12. Affermo che ti interpello per l'atto di giustizia che dovevi compiere con me.

In questo caso, ci può essere una pretesa di validità di verità, in quanto (*P*) (l'indigeno, il turco, il povero) può giustificare il fatto di provare intersoggettivamente, se fosse problematizzato, grazie a un possibile discorso argomentativo, quanto è giusta la sua pretesa di arrivare ad un «accordo» su 1. e 2. – «accordo» che non può esser fondato sui doveri e sulle responsabilità del diritto vigente, ma solo sulle esigenze etiche assolute, circa la dignità della persona del povero[38]. Bisogna tenere conto che l'inter-pellante, e in

[37] J. HABERMAS, *Considerazioni sulle patologie della comunicazione*, in *Vorstudien und Erganzungen*, cit., pp. 226-271, tratta la questione di ciò che potremmo chiamare le «patologie *intra-sistemiche*». Io mi sto invece riferendo alla «quasi-patologia» (cioè a quella che appare come una patologia a *A*) nel caso in cui *P* si trova *fuori* della normatività e del «mondo della vita» di *A*. Di qui la difficoltà delle 4 pretese di validità esigite dalla comunicazione: «quella di esprimersi *intelligibilmente*; quella di far capire *qualcosa*; quella di farsi capire *a se stessi*; quella di capirsi *con gli altri*» (*cit.*, p. 199).

[38] È qui che tutta la questione di una «fondazione ultima dell'etica» acquista tutto il suo significato, poiché il «mondo della vita» o la «Sittlichkeit» di un conquistatore non può essere la prima referenza per cominciare un'argomentazione o un «discorso» (anche se di fatto sempre lo fu e non ci fu mai in realtà una comunità comunicativa dove l'indigeno potesse dare «le sue ragioni»). La violenza della conquista fu il modo in cui la Modernità si aprì il cammino dal 1492 fino ad oggi. Non fu grazie all'«argomentazione», come pretendeva Bartolomeo De Las Casas nella sua opera *De unico modo*. Gli U.S.A. occupano Panama con la forza e tutte le coscienze morali occidentali applaudono. Hussein occupa il Kuwait e tutti, scandalizzati, protestano. Il dittatore Hussein non dovrebbe essere

questo sta la differenza con il mero «esigere» o l'«interpellare» intra-sistemico (secondo il diritto vigente e come membro della «comunità di comunicazione *reale*»), e l'«inter-pellare» (come esigere da «fuori», da parte dell'escluso dal diritto vigente, del senza-diritto [*rechtslos*]), si «oppone» per principio al consenso vigente, all'«accordo» conseguito intersoggettivamente *in un passato che lo esclude*. La sua argomentazione sarà radicale e difficilmente accettata *di fatto*.

c) Quanto alla terza pretesa di validità: la «veracità», si tratta del momento essenziale dell'atto linguistico «inter-pellativo». L'unica convalida comunicativa di quest'atto linguistico, perché sia «accettato» con la sua forza illocutoria dall'ascoltatore (*A*), non è né la piena intelligibilità (perché è *quasi intelligibile* e molto difficile è la piena interpretazione del suo «significato»), né la verità (perché non è propriamente un atto linguistico constatativo[39]), e nemmeno il riferimento alle regole, la correttezza (perché la sua «inter-pellazione» mette in questione le norme vigenti dell'istituzionalità attuale), ma in fin dei conti, è la «veracità» piena. L'ascoltatore (*A*) non ha altra autentica possibilità di comunicare «seriamente» con (*P*) se non il credere o l'accettare razionalmente[40] la sincerità della inter-pellazione del povero (*P*). Questi da parte sua, deve esprimersi in maniera tale che la «*intenzione*» sia chiaramente interpretata[41]; che la sua sincerità, la sua veracità, rimanga allo scoperto come unica garanzia della pretesa di validità comunicativa del suo atto linguistico. Quello che viene detto è valido intersoggettivamente perché è un enunciato frutto di un atto sincero; è verace nella sua intenzione ed esecuzione. L'inter-pellato «crede» (a 1.), si convince (davanti a F1) e «si decide ad agire» (davanti a F2) di fronte alla veracità di colui che lo inter-pella. Senza l'accettabilità di questa sincerità

paragonato a Bush? È necessaria un'etica planetaria dove il Sud sia considerato umano, persone con uguali diritti.

[39] Inoltre gli risulterebbe molto difficile – per la sua cultura ecc. – giustificare la validità della verità del suo enunciato, che si oppone contraddittoriamente a tutto ciò che è considerato vero o «giustificato» nella normatività del «mondo della vita» o del sistema ad esso corrispondente.

[40] Questa è stata la fonte del malinteso per cui si accuserà la *Filosofia della liberazione* di fideismo. L'atto di «fede» razionale ha giustamente a che vedere con la «valutazione» razionale che precede l'«accettare» la veridicità dell'Altro (*Philosophie der Befreiung*, cit., pp. 60-62).

[41] L'«intenzione» qui è complessa. C'è l'intenzione di significare (e per questo si esprime) un contenuto proposizionale (*p*); inoltre un'intenzione di manifestare un diritto (*F1*), e un'altra intenzione di esigere i suddetti diritti «inter-pellando» *A* come responsabile della sorte di *P* (*F2*). L'analisi completa di questa intenzione linguistico-pragmatica, ci porterebbe a ricorrere di nuovo all'articolo di Apel su *Linguistic meaning and intentionality*, cit. L'importante è non separare, pur sapendo distinguerli, il momento «intenzionale» da quello «linguistico», dentro la cornice di una comunità pragmatica sempre presupposta. Però, di nuovo, tutto questo, nel caso di *P*, si rivela problematico a causa della sua «esteriorità» attuale, empirica.

non può aver alcun effetto perlocutorio (il cambiamento pratico di (*A*), che potrebbe diventare soggetto di una «prassi liberatrice» – freccia *e* dello schema 2 – in un'azione solidale con (*P*) – e per questo la freccia *f* converge in un lavoro reciproco diretto al «pro-getto di liberazione»[42]). Questo «credere», «convincersi», «decidersi», sono *razionali* perché si è arrivati discorsivamente o si è disposti ad arrivare a un «accordo» mediante argomentazione, anche se tutto questo, di nuovo, presenta alcune difficoltà per l'asimmetria esistente tra (*P*) e (*A*).

d) Per quanto riguarda la quarta pretesa di validità, la «correttezza», come ho già detto, l'inter-pellante non può soddisfarla secondo le norme vigenti, per definizione. Dette norme (l'istituzionalità dominatrice) sono la causa della sua miseria. In ogni modo, in quanto la dignità della persona è stimata in ogni comunicazione razionale come il massimo valore, eticamente può non affermare le norme vigenti, ma porle in questione a partire dal loro stesso fondamento: la dignità negata nella persona del povero che inter-pella. La non-normatività della inter-pellazione è esigita dal suo trovarsi in un momento fondante o originario di una nuova normatività – l'istituzionalità futura dove l'inter-pellante avrà diritti che ora non ha[43].

Potremmo seguire Searle nella sua analisi delle regole per l'uso del dispositivo indicatore della forza illocutoria[44], nella questione del «riferimento» e della «predicazione» (applicando all'inter-pellazione quello che espone sulla «promessa»); ma ci dilungheremmo troppo.

[42] Su questo tema ho scritto un paragrafo nella mia opera *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cit., cap. 2: «El otro, el bien comun y el infinito» (t. II, 1963, pp. 59 ss.). Nel 1971, scrivendo queste righe, mi allontanavo da Levinas, avendo scoperto la necessità della «nuova Totalità politica» (p. 62), L'ordine futuro storico-possibile, che non è né la «comunità *reale*» attuale né quella *ideale* (è un *terium quid* che Apel non considera, perché per lui ci sono solo la «società aperta» e l'«ideale»; per noi ci sono la «società chiusa», la «storico-possibile di liberazione» e l'«ideale»: questa è la differenza che fa il vivere nel Nord-ricco o nel Sud-povero. Il Nord non ha bisogno di cambiare radicalmente la società in cui si trova, il Sud invece ne ha bisogno e subito).

[43] È degno d'attenzione il fatto che tutta la *Teoria della Giustizia* di Rawls parta sempre dall'istituzionalità data (di fatto dalla nord-americana). Si veda per esempio il testo seguente: «per istituzioni più importanti intendo la Costituzione politica e le principali disposizioni economiche e sociali. Così sono esempi di istituzioni più importanti la protezione giuridica della libertà di pensiero e di coscienza, la libera concorrenza nel mercato, la proprietà privata dei mezzi di produzione e la famiglia monogamica» (p. 23). Si parla sempre dei «meno favoriti» (per es. a p. 97), però non ci si chiede mai «da dove» sono comparse queste differenze storiche: «la distribuzione *naturale* (!) non è né giusta né ingiusta, come non è ingiusto che le persone nascano in una certa posizione sociale. Questi sono fatti meramente *naturali* (!)» (pp. 124-125). Si è destoricizzata (naturalizzata) la struttura della dominazione (per meglio dire, in Rawls, non c'è dominazione alcuna). La nostra «inter-pellanza» si situa, dunque, al di sotto e prima della «situazione originaria» di Rawls.

[44] *Speech acts*, III, cit., p. 62 ss. Varrebbe la pena di seguire passo a passo Searle per chiarire definitivamente questo atto-di-parola «inter-pellativo».

3. «Esteriorità» e comunità di comunicazione

Quanto detto deve intendersi soltanto come «indicazione», non come descrizione dell'«atto-di-parola interpellativo», ma è sufficiente per *situare* la strategia argomentativa che desideriamo sviluppare.

Da parte nostra, come latinoamericani, partecipanti ad una comunità di comunicazione *periferica*, in cui l'esperienza dell'«esclusione» è un punto di partenza quotidiano – cioè un *apriori* e non un *a posteriori* –, dobbiamo trovare il «luogo» filosofico della nostra esperienza di miseria, di povertà, di impossibilità di argomentare (per mancanza di percorsi logici), di incomunicabilità o anche solo del non far parte di una comunità di comunicazione egemonica.

3.1. *«Esteriorità» e comunità di comunicazione «ideale»*

La «parte A»[45] o trascendentale dell'etica, nella terminologia di Apel, la comunità di comunicazione ideale [46] o la situazione ideale di parola, che è la «herrschaftsfreie Kommunikation» di Habermas[47], va distinta dalla semplice comunità di comunicazione reale o empirica, la «parte B» dell'etica, in cui si possono presentare situazioni di irrazionalità e di ingiustizia. Ebbene, è nella suddetta «parte A» o, se si preferisce, in una pragmatica trascendale (Apel) o universale (Habermas, livello *U*) che dobbiamo inserirci per completare la descrizione minima richiesta per l'esercizio della razionalità argomentativa.

In effetti, la comunità di comunicazione illimitata, come la definiva Peirce, senza coazione, nell'uguaglianza e nel rispetto di ogni possibile partecipante, definisce ciò che potremmo chiamare il momento *positivo*, ma non è del tutto esplicita rispetto al momento *negativo*. Sembra rimanere una certa cecità nello scoprire i possibili momenti *negativi* o quei presup-

[45] Per es. sulla «parte A» dell'etica si veda in *Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants*, in K.O. Apel - E. Dussel, *Ethik und Befreiung*, Argument, Hamburg 1990, pp. 32 ss.

[46] Nel 1969 Apel parla di una «comunità illimitata dei critici», o della «comunità critica della comunicazione» (*Wissenschaft als Emanzipation?*, in: *Transformation der Philosophie*, II, cit., pp. 153-154). Di qui in avanti i testi si fanno frequenti. Apel riconosce a questa comunità alcune caratteristiche essenziali: si tratta di una «illimitata comunità di comunicazione di persone che si riconoscono reciprocamente come uguali (*Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik*, IV).

[47] Il tema apeliano della «comunità di comunicazione ideale» riceve una diversa concettualizzazione in Habermas. Come per es. in *Wahrheitstheorien*, V (*Vorstudien und Erganzungen*, cit.): «chiamo ideale una situazione del parlare in cui le comunicazioni non solo non vengono impedite da influssi esterni-contingenti, ma nemmeno dalle coazioni che derivano dalla stessa struttura della comunicazione».

posti che permettono l'irruzione del disaccordo (il non-accordo, il «dissenso» di Lyotard) come punto di partenza creatore di ogni *nuova* argomentazione. Come dire che razionalmente, anche nel livello trascendentale o universale è necessario includere, come momento della sua definizione, una ragione *critica*, l'esteriorità virtuale di ogni persona, di ogni partecipante alla comunità come *un altro* potenziale. L'Altro, non come «altro» *dalla ragione*, ma come la ragione *dell'Altro*; l'*altra* ragione che «inter-pella», e da cui un principio o un enunciato falsificabile viene effettivamente falsificato. La descrizione, ampliata con alcune caratteristiche, della comunità di comunicazione ideale, potrebbe essere enunciata così: ogni argomentazione presuppone già sempre una comunità di comunicazione ideale libera da dominazione, nel rispetto *dell'uguaglianza delle persone* di tutti i possibili partecipanti (positivamente) e in cui, ognuno dei membri attuali o possibili, presupposti a priori, pragmaticamente e trascendentalmente, ha il diritto di potersi situare sempre vitualmente *come Altro* dalla stessa comunità (negativamente)[48].

È allora una comunità, e solo per questo è una comunità *umana* (il che è una ridondanza), perché ogni membro ha il diritto di porsi nell'«esteriorità» della stessa comunità. Evidentemente ci sono gradi di «esteriorità» che vanno dall'esclusione assoluta (come la morte o la pazzia), fino al diritto al dissenso di chi ancora non trova ragioni *sufficienti* per provare la validità del *nuovo* che ha scoperto – e forse neanche le troverà, ma non per questo non ha diritto al dissenso ragionevole. «Esteriorità» virtuale che non nega la comunità ma la scopre come «ri-unione» o «con-vergenza» di persone *libere*[49], sempre nel rispetto reciproco.

Nessun «accordo» (sarebbe «l'accordo *assoluto*», e come il «sapere *assoluto*» di Hegel sarebbe la fine di ogni argomentazione possibile), può arrogarsi la pretesa di negare la possibilità di ogni membro attuale o possibile di porsi *di fronte* alla comunità *come Altro*. Una ragione così concepita è sempre aperta alla «*ragione dell'Altro*», alla «*ragione altra*»; questa soltanto è una ragione *critica* e *storica*; molto di più: è una ragione *etica*. Se

[48] Qualcuno potrebbe obiettare che questa possibilità non si può dare, perché una persona che è «altra» rispetto alla comunità smette di essere una persona. Si tratta dunque di definire dei gradi di «esteriorità» che la ragione sappia usare perfettamente, di fatto e quotidianamente. La questione consiste nel considerare esplicitamente «i diritti di un'*altra* ragione»: la «ragione dell'Altro». Questo non è stato negato da Apel, semplicemente non è stato esplicitato, ma ne abbiamo bisogno per continuare la nostra argomentazione.

[49] E «liberi» dalla «dominazione» (herrschaftsfrei) vuol dire proprio il poter porsi nell'«esteriorità» rispetto alla stessa comunità, perché un soggetto libero è quello che, in base alla sua «alterità», può opporsi alla comunità (del «voi» prima che del «noi») come aliena. Una comunità senza esteriorità virtuale sarebbe determinata da una ragione egemonica, dominatrice unidimensionale (come quella che Marcuse criticava nel suo libro).

si ammette questa determinazione esplicita nella descrizione della «ragione», come momento *negativo* per eccellenza, avremo una breccia attraverso cui potremo addentrarci in livelli di minor astrazione, avendo garantito i fondamenti prima della loro «applicazione» (*Anwendung*) (parte B).

3.2. *Esteriorità e comunità degli scienziati*

In generale si è data la maggior importanza in epistemologia alle questioni della ragione scientifica che si riferiscono alla spiegazione (*Erklären, explanation*). Apel ha però mostrato che questa già sempre presuppone trascendentalmente una ragione ermeneutico-comprensiva (*Verstehen, comprehension*) che, a partire da una comunità di comunicazione, si apre intersoggettivamente a un mondo della vita quotidiana (*Lebenswelt*), in cui vengono emessi tutti gli enunciati pragmatici[50]. Tutto questo presuppone, evidentemente, l'essere parte della comunità, il partecipare al gioco del linguaggio, all'«accordo». Il nostro problema si pone quando si cerca di problematizzare *dichiaratamente* il «non-accordo» e il «disaccordo» del partecipante (sia esso escluso o semplicemente ignorato) che ha cessato di «essere d'accordo» a causa di una «scoperta» che gli si presenta con l'evidenza di qualcosa che ha una pretesa di verità ancora non valida per la comunità, e che non ha nemmeno inficiato, fino a questo momento, l'accordo vigente. Mi interessa qui il momento dell'«inventore» o dello «scopritore» (e la *logica della scoperta*, che può sembrare caotica come quella di Paul Feyerabend)[51], più che il semplice momento «comprensivo-chiosatore» (della *logica della spiegazione*). Dal momento in cui un membro della comunità smette di essere d'accordo con l'«accordo *vigente*», a partire da una scoperta che gli si impone «come certa» (certezza non ancora ratificata, cioè non pubblicamente argomentata come valida), la soggettività dello scopritore si pone rispetto alla comunità di comunicazione scientifica *come Altro*[52]. Non è

[50] Si veda di APEL: *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendental-Pragmatische Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt 1979, dove il nostro filosofo dà ragione con eccezionale profondità di quella tematica che era ancora centrale a metà degli anni '80, ed è oggi in crisi per l'abbandono della posizione hempeliana.

[51] Apel critica l'irrazionalismo di questo epistemologo e la posizione di Lyotard (si veda: *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 156 ss.). (p.158). P. Feyerabend appare come l'irrazionale, l'antimetodico. E se indicasse esattamente la difficoltà di una *logica della «scoperta»*? E non è proprio la «scoperta» il momento creatore per eccellenza di tutta la scienza? Non sono i grandi «scopritori» (Newton, Einstein) che la scienza ricorda come i suoi fondatori?

[52] L. VILLORO in *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, Mexico 1982, ha affrontato questo problema («Comunità epistemiche», pp. 145 ss.): «se in epoche di normalità scientifica il consenso delle comunità scientifiche si avvicina alla intersoggettività, *questa situazione si rompe al porsi di problemi che non possono essere risolti dalla scienza normale*. Quando appaiono *nuove* ragioni [...] il progresso del sapere

qualcuno *assolutamente* altro (perché parte almeno dallo stesso «gioco linguistico»), ma comincia ad «estraniarsi», allontanarsi, rendersi altro. E arrivano i casi in cui la comunità lo espelle, lo esclude (come nel citato caso di Galileo, condannato dall'Inquisizione sotto il potere di Bellarmino), lo perseguita e perfino lo ammazza: ne fa un «vittima». La comunità, *negativamente* e *irrazionalmente*, per un principio di «inerzia istituzionale», si difende davanti alla novità, riafferma l'accordo vigente (e, sebbene lo proponga come falsificabile impedisce e teme la sua falsificazione). Ad una *Filosofia della liberazione* interessa la *novità*, la scoperta scientifica innanzitutto[53].

Analogicamente, l'«inter-pellazione» del povero si gioca al livello della comunità scientifica con un atto linguistico che potrebbe esser chiamato la «proposta» dello scienziato (proprio come la freccia *d* dello schema 2)[54]:

13. Propongo[55] questa nuova spiegazione (o comprensione) *x* dello stato di cose *z* finora inspiegato (o incompreso, o anche inosservato). Se la proposta implica un nuovo paradigma (per dirla con Kuhn), o un grado di novità superiore allo standard, lo scopritore è spesso, o per un certo periodo di tempo, incompreso, escluso, non considerato. Questo è il momento dell'esperienza dell'«esteriorità», dell'essere altro da quella comunità scien-

non è possibile se non si ammette questa discrepanza [...]. Una *persona* può essere giustificata quando afferma di sapere anche se l'opinione comune lo nega» (pp. 151-152). Quest'opera, di grande importanza per la filosofia del linguaggio latinoamericana, si situa ancora in un momento prepragmatico o pre-comunicativo; ossia, ciò che vien detto dovrebbe essere posto in un orizzonte comunicativo o pragmatico per ottenere nuove possibilità di descrizione. Da parte sua T. Kuhn chiama questo: «emergenza di una scoperta o di una teoria nuove» (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. E continua: «Le rivoluzioni scientifiche iniziano con un sentimento crescente *ristretto a una piccola parte della comunità scientifica* – qui si vede il problema dell'esteriorità! – poiché un certo modello esistente *ha smesso di funzionare adeguatamente*». Galileo poté scoprire ciò che scoprì «grazie a un cambiamento del modello medievale» – il che non impedì alla comunità di comunicazione reale di Roma, e perfino a quella scientifica, di espellerlo, in virtù della propria egemonia, dal suo seno: gli negava il diritto di avere un'«altra ragione». Galileo fu una «vittima» della non accettazione della «ragione dell'Altro». Questo è ciò che si dovrebbe riscattare dell'«intenzione» di un pensiero come quello di J.F. Lyotard quando scrive: «il riconoscimento dell'eteromorfismo dei giochi linguistici è il primo passo in questa direzione. Questo implica evidentemente la rinuncia al terrore, che suppone e si sforza di realizzare la loro isomorfia» (*La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 120). Lo stesso R. Rorty esplora questo tema quando scrive: «Così, cattivi argomenti per brillanti intuizioni devono *necessariamente precedere* la normalizzazione di un nuovo vocabolario che incorpora quell'intuizione. Dato quel nuovo vocabolario, migliori argomenti diventano possibili, benché anche questi appariranno discutibili alle vittime della rivoluzione» (*Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Univ. Press, 1979, p. 58, n. 28). Una *Filosofia de la liberación latinoamericana* si trova esattamente nella stessa situazione.

[53] Si veda il mio lavoro *Histoire et praxis (orthopraxie et objectivité)*, in: *A la recherche du sens/In search of meaning*, «Revue de l'Université d'Ottawa», 4, vol. 55, ott.-dic. 1985, pp. 147-161, e nel *Zeitschrift* in onore di P. Ricoeur, come reazione ad un intervento di C. Pereyra (Oaxtepec, 1984).

[54] Ora la «totalità istituzionale 1» è la comunità scientifica col suo schema già «superato» dalla soggettività dello scopritore H. La prassi della liberazione è ora la costruzione di una nuova comunità scientifica («nuova totalità istituzionale 2») a partire da un'altra teoria, spiegazione o accordo.

[55] Un «porre prima» o «alla considerazione di» (*pro*-porre).

tifica che comincia ad essere «antiquata», «superata», «chiusa», e difende i suoi interessi con più egoismo di quanto abbia mai fatto[56]. Ciò che bisogna tenere fermo è che ogni nuova argomentazione (e in questa novità si fonda la realizzazione della razionalità illimitata nel tempo, *in the long run*) implica il «porsi» come «Altro» davanti a quelli che continuano a sostenere ciò che è stato considerato valido fino ad allora. Gli scienziati che la storia della scienza include nei propri annali sono gli «innovatori» e le loro biografie riferiscono le loro sofferenze, i loro isolamenti, i loro silenzi, e perfino le loro morti oscure, che poi furono venerate. Bastino queste righe per situare la problematica.

3.3. *Tipi concreti di «inter-pellazione» degli «esclusi» dalle rispettive comunità «egemoniche» di comunicazione*

Sempre nella «parte B», possiamo ora ritornare all'«inter-pellazione» quale si situa nella comunità della comunicazione *reale* quotidiana, nel mondo della vita (*Lebenswelt*), all'inter-pellazione di ogni persona che può argomentare in quanto è razionale (e non per il fatto di avere o meno una perizia o di dominare una scienza). È di nuovo la questione dell'«esteriorità» nei suoi diversi, possibili livelli.

Per esempio, Apel ci parla, in *Diskurs und Verantwortung*, dei conflitti sociali di classe[57]o dei «conflitti Nord-Sud»[58]. In realtà l'eufemismo della parola «conflitto» sta ad indicare strutture di dominio, di sfruttamento, di alienazione dell'Altro. Nella tematica che stiamo esponendo ciò si manifesta come «esclusione» dell'Altro dalla rispettiva comunità di comunicazione.

Sarà opportuno cominciare con una precisazione già ripetuta prima,

[56] A questo si riferisce giustamente P. Rorty quando scrive, non senza una certa tristezza: «La mia storia è quella di una lotta tra professori, che hanno diversi atteggiamenti e conseguentemente diversi modelli e interessi. Una storia di politica accademica, non molto più, in fondo, di una questione riguardante il tipo di professore che otterrà i finanziamenti di un determinato dipartimento» (*Consequences of pragmatism*, cap. 12.5; Univ. of Minnesota, 1982). È a questo livello della comunità scientifica *reale* che il tema dell'«esteriorità» esprime pienamente il suo ruolo: la tolleranza di cui parla Rorty si può fondare solo nell'uguale dignità della «ragione dell'Altro»; questo non nega che ci sia una ragione: però una ragione critica, storica, aperta ad altre ragioni (in un duplice senso: ad altri argomenti e ad altre persone che hanno la *loro* ragione altra).

[57] *Op. cit.*, pp. 20 ss.

[58] *Ibid.* Nella sua relazione alle Hawai (1989): *The need form the apparent difficulty and the eventual possibility of a planetary macroethics of, (for) humankind*, Apel propone alla fine un «principio universalmente valido di corresponsabilità» (p. 23). Però, richiamandoci a Rawls, che tipo di legalità mondiale può avere una O.N.U. dove le grandi potenze hanno diritto di veto (principio anti-razionale, antidemocratico e non *herrschaftfrei*)? In realtà, per quel che riguarda il rapporto Nord-Sud esiste, imposto da USA ed Europa, l'irrazionalità della violenza. Come si può pensare ad una «corresponsabilità», sulla base di questa situazione giuridica?

valida per ogni tipo di «esclusione». Habermas ha proposto la distinzione tra «mondo della vita» (*Lebenswelt*)[59] e «sistema»[60]. Dato un sistema economico come quello capitalista o uno politico come quello della democrazia liberale (entrambi propri nelle società nordamericana o centroeuropea), il «mondo della vita» ha con essi una doppia relazione: da una parte, una certa esteriorità, in cui la soggettività può avere uno spazio di quotidianità genuina; dall'altra, un ambito di colonizzazione. D'altra parte il «mondo della vita» del Nord (europeo, nordamericano) colloca il «mondo della vita» del Sud nella Periferia come l'escluso, lo «sconnesso» (come direbbe Samir Amin), il sottosviluppato, il barbaro, etc. Cioè, un mondo della vita, in quanto egemonico, dominatore, può praticare rispetto ad altri una funzione molto simile a quella che hanno nei suoi stessi confronti «sistemi» colonizzatori.

a) Possiamo cominciare, allora, dall'«inter-pellazione» che parte dall'«esclusione» delle persone di razze diverse, dal razzismo dell'apartheid in Sudafrica, dalla discriminazione dei negri negli USA, dei turchi in Germania, dei palestinesi in Israele, o degli afroamericani[61] e degli indigeni nell'America Latina in generale. Il «razzialmente *escluso*» lancia alla comunità di comunicazione reale dei bianchi, per esempio un'«inter-pellazione». Chiede conto dei diritti che, come persona, non gli sono stati secondo giustizia concessi o adempiuti. Tutto ciò che è stato esposto nel paragrafo 2, dovrebbe ora essere specificato nel caso dell'«inter-pellazione» antirazzista. La lotta per la difesa di uguali diritti razziali è un tema della *Filosofia della liberazione*.

b) Allo stesso modo, nel «mondo della vita» maschilista (e questo con maggiori o minori differenze avviene in tutta l'umanità, in ogni classe e cultura), la donna è dominata, alienata, collocata come oggetto sessuale – a detta di Freud[62] – e come tale «inter-pella». La liberazione femminile è il tema di una *Filosofia della liberazione*.

c) Allo stesso modo, nella società capitalista, la dominazione sul lavoratore salariato, che deve vendere il suo lavoro per denaro[63], esercitata dal proprietario del capitale, crea un nuovo tipo di «escluso»: l'escluso dalla

[59] Di origine heideggeriana, in quanto fatticità dell'essere-nel-mondo, da cui l'ultimo Husserl forgiò la nozione di *Lebenswelt*, e a cui in seguito si ispirarono scienziati sociali che svilupparono una fenomenologia sociale, come SCHÜTZ nelle sue diverse opere (p. es.: (con T. LUCKMANN) *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt 1979).

[60] Si veda in *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, t. II, pp. 182 ss.

[61] Cf. il mio articolo: *Racismo y América latina negra*, in «Servir», (Mexico) 86 (1980), pp. 163-210.

[62] Si veda nel mio *Filosofia ética de la liberación*, cit., il t. III: *La erotica latinoamericana*.

[63] Questo è il tema della mia «economica» – nel senso universale o trascendentale, almeno virtualmente, del termine come lo espose Marx. Si tratta di una «critica» (a partire dall'«esteriorità» del lavoro vivente) del «sistema» del capitale come perversione antietica della «relazione pratica» comunitaria. Lo vedremo nel pagrafo 4.

comunità di comunicazione degli imprenditori, dei capitalisti, dei membri egemoni anche nel «mondo della vita» della società colonizzata dal «sistema» che essi controllano. In ciò consiste la lotta di classe (sempre virtuale per l'essenza anti-etica del capitale[64] e frequentemente effettiva), una questione che Habermas e Apel non tengono in conto perché non sembra loro pertinente.

d) Non meno essenziale è la questione *ecologica* – che invece Apel tocca spesso –, giacché «esclude» virtualmente le generazioni future dai beni che stiamo distruggendo nel presente. In questo caso l'«inter-pellazione» responsabile la lanciano, in loro vece, gli ecologisti, con coscienza etica acuta e giusta. Anche se qui, nuovamente, non si tien conto a sufficienza del fatto che la distruzione ecologica in gran parte avviene per colpa delle potenze industriali (Nord America, Europa e Giappone) e invece se ne chiede conto a tutta l'umanità. Si ha coscienza della distruzione della selva amazzonica, ma non della morte dei suoi indios e dei 50 milioni di «nordestini» che il capitalismo periferico ha impoverito fino alla più estrema e inumana miseria.

e) Bisogna anche ricordare un *eurocentrismo culturale* (inclusivo della cultura anglo-nordamericana), che sostiene il ruolo della cultura del «mondo della vita» civilizzato, umano, esemplare per tutte le altre culture. Qui nuovamente la posizione di un Rorty circa l'«incommensurabilità» di un dialogo interculturale non cessa di essere salutare, rispetto all'irresponsabilità di quelli che credono che il compito del dialogo non esiga anche una teoria che tenga conto delle difficoltà. Il membro di una cultura altra, l'Altro culturale «inter-pella» per i propri diritti culturali etnici (africani, asiatici, indigeni latinoamericani, negri nordamericani, etc.). È una lotta per la vita o per la morte.

f) Da ultimo, il problema forse più grave di questa fine del secolo XX, apertosi nel 1492 (coll'incorporazione dell'America Latina come prima *periferia* europea, giacché l'Africa e l'Asia fino al secolo XIX erano solo un'*arena* esterna): la distanza sempre in aumento tra la ricchezza del *capitalismo centrale del Nord* e la miseria crescente del *capitalismo periferico del Sud*. S'intenda bene: Africa, Asia e America Latina (eccetto la Cina, il Vietnam, Cuba e qualche altro paese) sono regioni «capitalismo-dipendenti»[66]. Questo

[64] Si veda la mia opera *El ultimo Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, cit., cap. 10.4: «El capital es una etica» (pp. 429 ss.).

[65] Tesi corretta da E. WALLERSTEIN, *Modern world system. Capitalist agriculture and the origins of the european world economy in the sixteenth century.*

[66] Si veda il mio articolo sul concetto di dipendenza, ovvero del trasferimento di valore dal Sud verso il Nord: *Marx's economic manuscripts of 1861-63 and the concept of dependency*, in «Latin American Perspectives», 17, 2 (1990), pp. 61-101.

è il tema che dobbiamo ora impostare: l'«inter-pellazione» che la maggior parte dell'umanità (il 75% di essa si trova al Sud) lancia, chiedendo conto dei propri diritti alla vita, allo sviluppo, ad una propria cultura, economia, politica, etc. Questo tema (giacché la fame, la miseria, la povertà sono frutto di un capitalismo che si mostra trionfante rispetto al socialismo dell'Europa Orientale, ma che impoverisce e fallisce chiaramente al Sud), esige che la *Filosofia della liberazione* passi (integrandole adeguatamente) dalla razionalità pragmatica ad un'altra razionalità, che la filosofia del Nord, del capitalismo sviluppato, pretende di abbandonare: la razionalità di una *economica* nel senso pratico, etico, della relazione comunitaria interpersonale – e non solo nel senso di un «sistema», come fa Habermas e come accetta Apel.

Ad ogni modo, siamo d'accordo con Apel che ogni «inter-pellazione» nella «parte B» dovrà procedere sempre razionalmente, a partire da una norma basilare implicita nel discorso argomentativo[67] (proceduralmente democratico) ma, nel nostro caso e per la realtà in cui viviamo, prestando maggior attenzione agli aspetti negativi della dominazione e alle esigenze di una lotta di liberazione ad ogni livello (razziale, erotico, sociale, Nord-Sud, etc.). Sarebbe lungo mostrare qui le differenze tra una fondazione *apriori*, come quella di Apel e di Hans Jonas, piuttosto che *a posteriori*, di problemi come quello della «responsabilità» o di una coscienza etica che non applica principi come la coscienza «morale», etc. – temi per dialoghi futuri.

4. Dalla «pragmatica» all'«economica»

La «inter-pellazione» originaria è innanzitutto un atto comunicativo; ossia mette dichiaratamente in contatto tra loro le persone in quanto tali (ciò che abbiamo definito il «faccia a faccia»); è un «incontro» frutto della

[67] Apel descrive, per esempio, questo problema: «Chi argomenta – e questo significa: chi, per esempio, seriamente pone la questione di una norma etica basilare, in un dialogo o anche in una autocomprensione solitaria, cioè in un dialogo interiorizzato – può essere condotto a riconoscere o può convincersi attraverso l'autoriflessione che *in quanto argomentatore* ha già necessariamente riconosciuto una *norma etica basilare*. Questa norma può essere esplicitata nel modo seguente: l'argomentante ha già testimoniato *in actu*, e con questo ha riconosciuto, che la ragion pratica è *responsabile dell'agire umano*; cioè, che le *pretese di verità* possono e debbono essere soddisfatte attraverso *argomenti*; ossia, che *le regole ideali dell'argomentazione* in una comunità di comunicazione, in linea di principio illimitata, di persone che si riconoscono reciprocamente come eguali, rappresentano *condizioni normative della possibilità di decidere su pretese di validità etica attraverso la formazione del consenso*, e che pertanto, *rispetto a tutte le questioni eticamente rilevanti della vita pratica è possibile, in un discorso* che rispetti le regole di argomentazione della comunità ideale di comunicazione, *arrivare* in linea di principio, *a un consenso* e anche nella prassi *bisognerebbe aspirare a questo consenso*». (*Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik*, IV).

componente illocutoria dell'atto-linguistico in quanto tale. Nell'emettere l'enunciato performativo (vedi 2), in primo luogo *P* entra in rapporto, in contatto comunicativo, si incontra con *A*. Successivamente può realizzarsi o no l'effetto *a* in *A* – anche se bisogna specificare che lo stesso «incontro» può anche non realizzarsi, se *A* non permette a *P* di esprimersi o, semplicemente, non presta alcuna attenzione a ciò che egli dice. Per questo, è necessario analizzare la stessa «relazione pratica» fra persone, che non può essere identificata con l'«azione comunicativa» di Habermas.

Ogni relazione fra persone, in quanto tali, può esser detta *praxis* (e non *poiesis*)[68]. Ma questa *relazione pratica* non è solo una «azione comunicativa». Per contro ogni «azione comunicativa» è una *relazione pratica*. Con questo vogliamo precisare che, nella relazione pratica, ci sono altre dimensioni che non sono esclusivamente comunicative, benché sempre (sia pure in modo virtuale o potenziale) ogni *relazione pratica* debba poter diventare una relazione nella quale si esercita l'*azione comunicativa linguistica o pragmatica* – per il «principio di esprimibilità» di Searle –: cioè l'azione comunicativa, linguistica, pragmatica, argomentativa, può sempre essere esplicitata in ogni relazione pratica interpersonale. Quando qualcuno dà la mano ad un'altra persona, può non dire nulla, oppure la relazione pratica può svilupparsi con una espressione linguistica come:

14. Buongiorno!

Ci sono, però, dimensioni della «relazione pratica» che non sono soltanto «comunicative», come ad esempio la «relazione erotica» – che, lo diciamo di passaggio, è stata usata da Levinas per superare il momento eidetico, intellettuale o mondano della fenomenologia. Consideriamo le seguenti affermazioni di Levinas a proposito di un'erotica trans- o pre-comunicativa:

«Nella carezza, rapporto ancora, per un verso, sensibile, il corpo già si denuda della sua stessa forma, per offrirsi come nudità erotica. Nel carnale della tenerezza il corpo abbandona lo stato dell'ente»[69]. «La voluttà profana non vede. Intenzionalità senza visione, la scoperta non fa luce: ciò che scopre non si offre come significato e non illumina alcun orizzonte [...] La profanazione – rivelazione del nascosto in quanto nascosto – costituisce un modello d'essere irriducibile all'intenzionalità [...]. Esso non coglie nulla, non perviene al concetto, non ha né la struttura soggetto-oggetto, né la struttura io-tu [...]. Essere-per-altri non deve suggerire una qualsiasi finalità[70] e non

[68] Si veda la mia opera *Filosofia de la liberación*, cit.

[69] *Totalité et infini*, Nijhoff, cit., pp. 235-236, nel paragrafo su «Fenomenologie dell'Eros».

[70] Si noti il concetto di «ragione strumentale» o «strategica».

implica la posizione previa o la valorizzazione di non si sa quale valore. Essere-per-altri è essere buono. Il fatto che, esistendo per altri, esisto altrimenti che esistendo per me, è la moralità stessa»[71]. «Il rapporto che, nella voluttà, s'istituisce tra gli amanti, fondamentalmente refrattario all'universalizzazione, è l'esatto contrario del rapporto sociale. Esclude il terzo, resta intimità, solitudine a due, società chiusa, il non-pubblico per eccellenza [...]. L'Altro, refrattario alla società, membro d'una società a due, d'una società intima, *d'una società senza Linguaggio*»[72]. «La parola si sottrae alla visione perché il parlante non dà di sé soltanto immagini, ma è personalmente presente nella parola assolutamente esteriore a ogni immagine che potrebbe lasciare. Nel linguaggio l'esteriorità si esercita, si dispiega, s'ingegna [...]. Il linguaggio è il superamento continuo della *Sinngebung* da parte della significazione»[73]. «L'etica, dall'aldilà della visione e della certezza, disegna la struttura dell'esteriorità come tale. La moralità non è una branca della filosofia, bensì la filosofia prima»[74].

Vogliamo allora suggerire che l'effetto della componente illocutoria, la relazione pratico-comunicativa stessa con l'Altro (il «faccia a faccia) nella «prossimità», non può ridursi solo ad un atto comunicativo linguistico. La *linguisticità*, come l'*eroticità* o l'*economicità* della «relazione pratica», sono momenti di questa «relazione»[75]. E così, come il momento performativo potrebbe costituire la relazione sotto il dominio della ragione strumentale (emetto un atto linguistico per raggiungere un «fine» *a*, ma non per stabilire previamente il «faccia a faccia» rispetto all'Altro), nello stesso modo le restanti dimensioni (eroticità, economicità ecc.) possono ugualmente costituire i «fini» di una ragione strumentale[76].

[71] *Ibid.* pp. 238-239.

[72] *Ibid.* p. 242. Questo potrebbe essere inteso alla maniera del secondo Searle, e perfino più radicalmente. Al contrario, per il «principio di esprimibilità», potremmo dire che una «società ancora senza linguaggio», è l'origine del linguaggio. Il testo seguente scrive: «E la scoperta (*invention*) nasce sempre dal dissenso. La scienza post-moderna non è semplicemente uno strumento dell'autorità, essa affina la nostra sensibilità per le differenze e rafforza la nostra capacità di tollerare l'incommensurabile. Il suo principio non è l'omologia degli esperti ma la paralogia degli scopritori».

[73] *Ibid.* p. 273.

[74] *Ibid.* p. 281.

[75] Di nuovo diamo ragione ad Apel, come a proposito dell'«intenzione» del secondo Searle, sul fatto che intenzione, linguisticità o significatività (sia il segno che il significato) si danno organicamente unite, coimplicate, simultaneamente. Avere un'intenzione significa costituirla linguisticamente. Ma lo stesso vale per le altre dimensioni. Vale a dire, l'economicità (la relazione tra persone basata su una cultura *strumentale*, e poiché la stessa mano, come diceva Aristotele, è lo «strumento di tutti gli strumenti» anche la relazione basata sulla corporalità) è anch'essa simultanea, coimplicata e relazionata organicamente all'intenzionalità, alla linguisticità, ecc.

[76] In questo caso sarebbe, per esempio, un «sistema» colonizzatore economico del «mondo-della-vita».

Non necessariamente, però. Gadamer ha mostrato come il trovarsi gettati nel mondo (*Befindlichkeit*) heideggeriano, sarà sempre un «trovarsi linguisticamente»[77]. Nello stesso modo[78], per il fatto di vivere già sempre dentro una cultura (come totalità strumentale *material-simbolica*), possiamo dire che sempre *a priori* viviamo in una comunità e in un mondo dove ci «troviamo-a-essere-strumentalmente». Lo strumento materiale (il martello di Heidegger, la scarpa di Platone e di Aristotele, ecc.), frutto del lavoro manuale dell'uomo, ha nella «economica» il ruolo che analogicamente ha il segno nella «pragmatica». Si osservino i gradi diversi di relazione interpersonale e strumentale in questi tre enunciati:

15. Ti chiedo di accettare questo fiore come regalo;
16. Ho bisogno che mi scambi questo fiore con quel frutto.
17. Ho bisogno che mi compri questo fiore per X lire.

Nel primo caso, il 15, si tratta di un regalo. Il fiore (prodotto dell'atto lavorativo del giardiniere) è solo una pura mediazione gratuita della relazione pratica interpersonale (faccia a faccia) (che tiene luogo di realizzazione della componente illocutoria). Nel secondo caso, il 16., ci troviamo in una società premonetaria, di baratto. Nel terzo, il 17., siamo in una relazione monetaria di interscambio (compravendita). L'importante è non dimenticare che anche in 17. non smette di essere sempre presente, come situazione etica costitutiva e genuina, la relazione pratica interpersonale (come dicevano i medievali: iustitia ad *alterum* est). Vediamo questi aspetti in uno schema comparativo.

SCHEMA 3: *Momenti della «pragmatica» e della «economica»*

Soggetto efficiente	Effetto materiale	Relazione pratica		Soggetto recettore
		Relaz. genuina Ragion pratica	Ragione Strumentale	
Emette L'atto linguistico	Segno	Comunicazione	Effetto (79)	Interprete
Realizza L'atto lavorativo	Prodotto o oggetto (Fiore)	Relazione comunitaria (80) «Economica»	Relazione «sociale» (81) Capitalista	Consumatore (82)

[77] Si veda *Wahrheit und Methode*, III, Mohr, Tübingen 1975.

[78] È interessante che in *Sein und Zeit*, par. 15, l'analisi cominci con il «Werkzeug», che è appunto il «trovarsi già sempre strumentalmente» (in senso culturale e tecnico, materiale e simbolico).

Così come l'atto linguistico presuppone già sempre *a priori* una «comunità di comunicazione» (ideale in termini ultimi, e reale di fatto), allo stesso modo ogni «atto lavorativo» (che produce per esempio *qualcosa* da mangiare: pane o vino) presuppone sempre *a priori* una «comunità di riproduzione della vita», di soddisfacimento delle «necessità *umane*»[83]. Se Apel parla di una «*pragmatica* trascendentale» (sul piano della comunicazione linguistica), con lo stesso diritto si potrebbe parlare di un «*economica* trascendentale» (sul piano della relazione pratica produttiva). Ciò che in un «atto-linguistico» è la componente illocutoria, nell'«atto lavorativo» è la *relazione pratica con l'Altro*, che si lascia vedere in modo trasparente nel caso del «regalo» (es. 15.), ma che determina intenzionalmente *a priori* tutto il processo produttivo (produco il pane *per lui/lei*). Il momento della relazione interpersonale (negato nella relazione «sociale» del capitale) è quello che Marx indicava parlando della «comunità», del «regno della libertà», o del «comunismo» (dove ciascuno dovrebbe lavorare «secondo la sua capacità» e consumare «secondo il suo bisogno»[84]): la comunità sempre pre-

[79] Se l'effetto performativo si trasforma nell'intenzione fondamentale dell'atto-di-parola, è un atto della ragione strumentale e non di quella comunicativa.

[80] Vedremo il significato di questa «relazione comunitaria» (*gemeinschaftliche Verhältnis*) in Marx.

[81] Per Marx la «relazione sociale» *gesellschaftliche* ha un senso strumentale, come vedremo più avanti. Il capitalista costituisce la persona, il lavoro vivente, come mezzo (strumento della valorizzazione del valore: cosa) e non come fine (persona). La merce (o l'aumento del tasso di profitto) è il fine dell'atto produttivo del capitale, che perciò è un atto della ragione strumentale. È strano che Habermas (o Apel) non abbiano potuto ragionare in modo altrettanto evidente. Non sarà che trovandosi «intrappolati nell'orizzonte borghese» (come piaceva scrivere a Marx) non possono render conto del proprio «mondo-della-vita», proiettato indebitamente come l'universale-umano-attuale (lo «Spätkapitalismus»)? Nell'esempio portato, il «fiore» è stato prodotto da un lavoro da cui si è ottenuto un plus-valore (vale a dire che «eticamente», in base al diritto trans-istituzionale della persona del lavoratore – e non «moralmente», in base al sistema capitalista – è un furto) e si vende in una «relazione pratica» *strumentale* (corrispondente al performativo nell'atto-linguistico).

[82] Chi riceve il regalo, l'altra parte dello scambio o il compratore, infine, sono momenti che si compiono *in actu* nell'uso, nel consumo.

[83] Apel giunge a scrivere: «i membri della comunità di comunicazione (e questo significa implicitamente tutti gli esseri pensanti) sono obbligati, a mio giudizio, a tenere in conto tutte le esigenze virtuali di tutti i membri virtuali; vale a dire, tutte le *necessità* umane, nella misura in cui potrebbero porre delle *esigenze* comunicabili interpersonalmente sono eticamente rilevanti [...]» (*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik*», in *Die Transformation der Philosophie*, cit., II, p. 425). Parlare di «necessità» significa evidentemente riferirsi alla corporalità, necessitante-produttiva-consumatrice. Significa passare al livello dell'«economica».

[84] Si tratta, esattamente, di un «ideale» (trascendentale?) già sempre *a priori* rispetto a ogni atto produttivo e di consumo. La «comunità» (*Gemeinschaft*) è l'orizzonte ultimo costitutivo di tutte le categorie filosofico-economiche di Marx (si veda la mia opera *La producción teorica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, Mexico 1985, pp. 87 ss., 265 ss., 291 ss., 355 ss.). È l'orizzonte dove si pone la questione del feticismo (si veda la mia opera *Hacia un Marx desconocido*, cit., pp. 226 ss.). È la formulazione trascendentale del «Regno della Libertà», che esporrò nella mia prossima opera *La teologia metafórica de Marx*. In effetti «Il Regno della libertà comincia solo là dove cessa il lavoro

supposta *a priori*, idealmente, e negata con facilità nel «capitale» (come «relazione sociale»)[85].

Solo a questo punto possiamo metter mano al secondo esempio, specificando «economicamente» l'«inter-pellanza» astratta formulata in 4., all'inizio di questo lavoro:

18. Ti *inter-pello* per il cibo[86] che dovevi darmi.

Il dar da mangiare «qualcosa» implica la sua precedente produzione; implica l'«atto lavorativo» della trasformazione materiale della natura. Non è un segno, una parola materiale, come nel caso dell'atto-linguistico. È un prodotto, un oggetto materiale: fiore, pane, vino, olio, cibo (prodotto) da mangiare (necessità-consumo), o uno strumento (una macchina, un computer). Ma questo ambito, l'«economica», non è solo un «sistema» (nel senso habermasiano)[87], che colonizza il «mondo della vita» quotidiana (come può anche colonizzarlo la comunicazione propagandistica o manipolatrice della ragione strumentale attraverso i *media*) ma è altresì un *apriori* già sempre presupposto in ogni atto lavorativo o di consumo: la *comunità di riprodu-*

determinato dalla necessità [...], sta *oltre* (*jenseits*) la sfera della produzione materiale [...e di] tutti i modi di produzione *possibili* (*möglichen*) [...] [Fin qui resteremmo nella «parte B» di Apel]. La libertà può consistere [...] nel fatto che i produttori associati regolino *razionalmente* (*rationell*] questo scambio materiale con la natura *ponendolo sotto il controllo comunitario*, (*gemeinschaftliche*), invece di esserne dominati come da un potere cieco [cioè irrazionale]; che lo portino a compimento con il minimo impiego di forze e nelle condizioni più *degne* (*würdigen*) e adeguate alla propria umana natura» [«parte A» di Apel] (*Manoscrito principale del libro III del Capitale*, 1865, ed. Engels, cap. 48). Quello che per Marx era un «oltre» come «dopo» trascendentale, è per Apel un «oltre» come «presup-posto» (*Vor-aus-setzung*) trascendentale. Non è difficile vedere in entrambi la presenza hegeliano-kantiana. Torneremo su questo tema in un'opera di prossima pubblicazione. Nella *Critica del programma di Gotha*, Marx si propone una norma etica che *non è possibile «istituzionalizzare»*: «da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascun secondo il suo bisogno!» (MEW 19, p. 21). Pensiamo che Marx tocchi già il problema trascendentale o «l'idea regolativa» di una «comunità di produttori» *utopico-trascendentale*. Questa sarebbe l'«economica» nella sua «parte A».

[85] Di questo si parla nei miei già citati tre tomi di commentari alle quattro redazioni de *Il Capitale*. Penso che, come tutta la produzione periferica (e in lingua spagnola), siano «esclusi» dalla comunità di comunicazione europeo-nordamericana (si tratta, dunque, di un «inedito» pubblicato per la «critica dei topi»). Sulla differenza tra «relazione sociale» (deficiente) e «comunitaria» (genuina), si veda la mia opera *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, cit., cap. 10.4, note da 131 a 148.

[86] «Il cibo», «il vestiario», «la casa», sono le tre necessità umane materiali fondamentali (si veda ENGELS F., *L'origine della famiglia*, Prologo, MEW 21, pp. 27-28), dove c'è coincidenza col criterio etico assoluto del fondatore del cristianesimo: «Avevo fame e mi avete dato da mangiare, [...] mi avete ospitato, [...] mi avete dato da vestire», (*Matteo* 25). In 18 si «inter-pella» per il «*cibo*» simbolicamente; oggettivamente: per il sistema economico, politico, che si ha il diritto di costruire e che è stato ostacolato dal potere coloniale nel secolo XV, dal neocoloniale, con il mercantilismo, dall'imperialista nel secolo XIX e dal transnazionale-finanziario nel secolo XX.

[87] Apel si riferisce alla scienza economica (p. es. in *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 270 ss.: «Etica del discorso come etica della responsabilità e il problema della razionalità economica») ma tratta l'«economia» come una scienza empirica e non nel senso «trascendentale» che le abbiamo dato nella rilettura di Marx.

zione della vita (sia essa ideale o reale, e in quest'ultimo caso oggi colonizzata dal capitalismo come modo deficiente del dominio della ragione strumentale). Però la «comunità di riproduzione della vita umana», *trascendentalmente presupposta in ogni «atto lavorativo/consumistico» economico*, ha come momento costitutivo la «relazione pratica» interpersonale (proprio come, sebbene in un'altra dimensione, l'effetto della componente illocutoria di un atto linguistico). L'«azione comunicativa» e l'«azione economica» sono due dimensioni della «relazione pratica» interpersonale.

Chi inter-pella da *fuori* la «comunità di riproduzione della vita umana» *reale* (i cui oggetti materiali sono sempre anche culturali e simbolici), il «povero», pone come contenuto, referente o significato del suo «atto linguistico» (nell'enunciato 4., o nel 18.) la sua stessa *corporalità sofferente* (il che era implicito, presupposto, nella «inter-pellazione» lanciata a chi non si era assunto la sua responsabilità davanti all'Altro). In realtà l'ascoltatore (A) non aveva mai sentito un atto-linguistico risuonare con tanto fragore come nella nostra fine secolo:

19. Ho fame perciò 4. e 18.!

Questa «corporalità sofferente» è il tema di una «economica» nel senso critico (e perfino trascendentale) di Marx. La «miseria» (*Elend*) del lavoratore è il tema, però non ha un «luogo» nella «morale» borghese (che è solo un momento intra-istituzionale, nel senso di Rawls[88]). È da questo «non-luogo» (*ouk-topos, utopia*) che parte l'«inter-pellazione». In ogni «atto lavorativo» (economico) si presuppone *a priori* già sempre trascendentalmente una «comunità di riproduzione della vita» (umana), che è allo stesso tempo e radicalmente una comunità etica[89], nello stesso modo in cui in ogni «atto-linguistico» si presuppone una «comunità di comunicazione». Ma in entrambe le comunità (che in realtà sono due aspetti della «comunità umana» in generale), in quanto *reali* (e non in quanto ideali), ci sono sempre anche degli «esclusi», degli *Altri*. Ma questi «Altri» non sono altro «dalla ragione», ma sono Altri che hanno «ragioni» per protestare, per «inter-pellare», contro l'esclusione e a favore della propria inclusione nella giustizia.

L'altro, l'escluso dalla «comunità» di comunicazione e da quella di riproduzione della vita, è il povero. L'«inter-pellazione» è l'atto linguistico

[88] Abbiamo già fatto riferimento alla *Teoria della Giustizia*, per quanto riguarda tutta la seconda parte: «Istituzioni». Marx si riferisce al come, anche teoricamente, l'intra-istituzionalità impedisce di arrivare a una interpretazione critica (che è ciò che accade a Rawls e forse anche a Habermas): «dal punto di vista borghese, entro *i limiti della comprensione capitalista*» (*der Grenzen des Kapitalistischen Verstandes*) (*Il Capitale*, III, cap. 15).

[89] «*Il Capitale* un'etica» è il titolo del paragrafo 10.4 della mia opera *El ultimo Marx*, cit., pp. 429-449, dove dimostro questa affermazione.

originario grazie al quale irrompe nella comunità *reale* di comunicazione e di riproduzione della vita (in nome di quella *ideale*) e chiede conto, esige, in base ad un diritto assoluto per il fatto di essere persona, di «essere parte» della suddetta comunità, e di cambiarla attraverso una prassi di liberazione (che spesso è una lotta) in una società storico-possibile più giusta. Egli è l'«escluso» che compare dal *nulla* per creare un nuovo momento della storia della «comunità». Irrompe, dunque, non solo come l'escluso dall'argomentazione, coinvolto senza esserne parte, ma anche come l'escluso dalla vita, nella miseria, la povertà, la fame, la morte. Questo è il tema che si fa presente con l'angoscia quotidiana della morte vicina e possibile alla maggior parte dell'umanità attuale in America Latina, in Africa e in Asia. Questo è il tema della filosofia nel mondo periferico, nel «Sud»; è il tema della *Filosofia della liberazione*: liberazione dall'esclusione, dalla miseria, dalla oppressione; questa è la «*ragione* dell'Altro» che vuol dare le sue ragioni. Non c'è liberazione senza razionalità; ma non c'è razionalità critica se non si accoglie l'«inter-pellazione» dell'escluso; altrimenti sarebbe solo razionalità di *dominazione* inconsapevole.

In conclusione ci viene in mente quella riflessione etica della tradizione del deserto del Medio Oriente: «Parla il ricco e molti lo approvano, e trovano eloquente il suo parlare senza senso; [...] *parla il povero con cognizione e non se ne curano*; parla il ricco e lo ascoltano in silenzio, ed esaltano fino al cielo il suo talento; *parla il povero e dicono: 'chi è costui?, e se cade lo calpestano*» (*Ben Sira* 13, 22-23)*.

Enrique Dussel
(Messico)

* Tr. it. di Nynfa Bosco e Giovanni Maddalena