

## L'INTRODUZIONE ALLA 'TRASFORMAZIONE DELLA FILOSOFIA' DI K. O. APEL E LA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE (RIFLESSIONE DA UNA PROSPETTIVA LATINOAMERICANA)

E. DUSSEL

La nostra strategia argomentativa in questo dialogo prende le mosse da un 'accordo' di fondo con la proposta di Apel e, partendo dai suoi stessi presupposti, cerca di andar oltre attraverso i 'sentieri interrotti' (Holzwege) che sono stati aperti nel bosco. Ci collochiamo intorno al 1973 - anno in cui Apel pubblicò la *Trasformazione della filosofia*<sup>1</sup> e noi i primi due tomi, *Per un'etica della liberazione latinoamericana*<sup>2</sup>. Si tratta di un dialogo tra un filosofo europeo ed uno della periferia del mondo attuale. America Latina, Asia ed Africa sono tale periferia. È un atto comunicativo che argomenta alla ricerca di un 'accordo', che nel mio caso ha come orizzonte la miseria del popolo latinoamericano. Un dialogo argomentativo a partire dal mio popolo, l'Altro assente da questo dialogo; assente, perché non può hic et nunc argomentare, ma è condizione di possibilità di ogni libero argomentare in America Latina.

1. ORIGINE DELLA 'FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE' (L'EUROCENTRISMO) Apel<sup>3</sup> ha tracciato un rapido schizzo di quanto è accaduto filosoficamente e biograficamente tra il 1945-1987 Germania. Faremo la stessa cosa per mostrare le differenze tra le varie prospettive filosofiche relative ai contenuti storici, ed anche per indicare la pertinenza di buona parte della sua proposta teorica per ciò che riguarda l'America Latina.

1.1. La 'modernità' e il 'falso sviluppo' (fallacia desarrollista) È fondamentale discutere inizialmente il significato della 'modernità'<sup>4</sup>. Il latinoamericano in generale, e il filosofo in particolare, scopre il tema della 'modernità' - si veda lo schema 1 - in modo diverso dal centro-europeo, e a maggior ragione se è eurocentrico. In effetti, l'America Latina non si trova semplicemente nella 'pre-modernità' (posizione 1 della schema 1), perché nel nostro continente non c'è stato propriamente il feudalesimo<sup>5</sup>, né il mondo feudale; e ciò che è 'tradizionale' presenta una caratteristica particolare che dev'essere sottolineata. L'America Latina fu conquistata dalla Spagna e dal Portogallo

rinascimentali, cioè 'moderni' in un primo senso. Non ci sentiamo 'antimoderni' (posizione 2), nel senso di certi gruppi conservatori che sognano la 'restaurazione' di un passato a cui non potremmo mai ritornare; il nostro passato pre-europeo o indigeno non può proiettarsi nel futuro come un'utopia che si debba necessariamente far rinascere: semplicemente lo veneriamo in quanto nostra 'origine' peculiare e distinta, irripetibile, ma quanto alle 'nazioni' o etnie esistenti, esse stesse devono indicare il cammino da seguire. Neppure possiamo considerarci 'post-moderni' (posizione 3) - anche se apprezziamo buona parte delle critiche negative alla 'modernità' - giacché la nostra situazione politica, economica e culturale ci libera da tali giochi di pensiero, quando sono meramente nichilisti o scettici, trattandosi di attitudini sofisticate di una civiltà che versa nell'abbondanza e senza chiare alternative. Non possiamo essere post-moderni quando ci troviamo nella fame, nella miseria e nella necessità di lottare per la vita di un popolo oppresso.

Schema 1 La 'altra faccia' della modernità È per noi impossibile intraprendere, come propone Habermas, la piena realizzazione della 'modernità' (posizione 4). Questo è un obiettivo delle società 'capitalistiche avanzate'. Tentare di imitare l'Europa o gli Stati Uniti nella periferia equivale a cadere nel 'falso sviluppo' (fallacia desarrollista), cercare cioè di realizzare per estrapolazione nel capitalismo dipendente e sfruttato ciò che viene progettato e realizzato nel capitalismo sviluppato del centro. Il 'falso sviluppo' (Fehlschluss Entwicklungsideologie) consiste nel cadere nel 'male infinito' di Hegel. Per quanto lo 'schiavo' lavori, giammai diverrà 'signore libero'; al contrario, arricchirà il 'signore' e sarà più schiavizzato: i paesi periferici, come lo schiavo, devono anzitutto liberarsi dal rapporto di dominazione, e poi 'svilupparsi' utonomamente. L'America Latina, invece, è nata proprio al tempo della 'modernità', ma come la 'altra faccia' necessaria, ridotta al silenzio, sfruttata, dominata (posizione 5). La 'modernità' è culminata ideologicamente e filosoficamente nell'Illuminismo (Aufklärung); preceduta dal Rinascimento, si è manifestata nella Riforma (Reformation); ma questi tre fenomeni sono solo intra-europei. La 'modernità' nacque in realtà con l'apertura dell'Europa al 'mondo' alla fine del XV secolo, in quell'ottobre del 1492, quando fu scoperto un nuovo continente; il che per gli abitanti che vivevano nella 'esteriorità' dell'Europa significò l'inizio di una diffusa 'invasione'. L'Europa, prima del 1492, costituiva una cultura 'provinciale', periferica rispetto al mondo arabo, turco, musulmano - a quel mondo islamico che si estendeva dal Marocco e dalla Libia, fino all'Egitto, alla Mesopotamia del Califfato di Bagdad, alla Persia, all'impero mongolo di Delhi, ai commercianti musulmani

dell'area indonesiana, fino all'isola di Mindano nelle Filippine: una cultura che univa l'Atlantico col Pacifico. Dal 1492 ebbe inizio la 'centralità' europea nella storia universale, e con essa la 'modernità'. L'America Latina, ancor prima dell'Africa e dell'Asia, essendo la prima 'periferia' (come indica L. Wallerstein, nel suo *The World System*), ha rappresentato fin dalla nascita la controparte dialettica della 'modernità'. Con ciò vogliamo dire che costituisce con essa una sola realtà, ma come 'altra-parte' dominata, sfruttata, strutturalmente articolata nella sua funzione di origine di ricchezza depredata. Non siamo mai stati 'moderni', ma sempre abbiamo sopportato la 'modernità'. Non siamo l'irrazionale, bensì la parte dominata e sfruttata. È stato alla fine del XV secolo e all'inizio del XVI che l'europeo si è posto per la prima volta il problema della 'razionalità'. L'Europa, per la prima volta, incontrava 'esseri' che assomigliavano agli umani. Quegli europei identificavano 'europeità' con 'umanità' e con 'razionalità'. B. de las Casas, nel suo trattato *De unico modo* (1538), sostenne con chiarezza che l'unico modo per far partecipare gli indios all'europeità, non era mediante la violenza delle armi, bensì attraverso la 'argomentazione razionale'<sup>6</sup>. In un certo senso, si pensa già ad una 'comunità di comunicazione ideale senza dominazione'. Più tardi, senza dubbio, l'Europa stabilirà la sua 'centralità', tanto che Hegel poteva scrivere: "Il popolo che recepisce tale evento come principio naturale (...) è il popolo dominante di quell'epoca della storia mondiale (...) Di contro al diritto assoluto che possiede il portatore attuale di tale grado di sviluppo dello Spirito universale, lo spirito degli altri popoli non ha nessun diritto"<sup>7</sup>.

1.2. Populismo, sviluppo progressivo; dall'ontologia alla tradizione analitica Tutta la nostra storia è diversa da quella europea<sup>8</sup>, ma non essendo questo il momento per esplorarla nella sua globalità, ci atterremo solo all'epoca più recente: a partire dalla crisi del 1929, che ebbe molto a che vedere con l'avvento del 'nazismo' in Germania e del 'populismo' latinoamericano - fenomeno analogo in entrambi le parti dell'Atlantico -, ed inoltre, epoca in cui si colloca biograficamente sia la vita di Apel che la mia. Infatti, tra le due guerre (1914-'45), la pressione delle Metropoli (Inghilterra, Stati Uniti, Francia, ecc.), si fece sentire molto meno, poichè gli sforzi erano concentrati nella lotta per la 'egemonia' del mondo capitalista. Nell' America Latina, la borghesia industriale nazionale ebbe allora la sua opportunità, essendosi indebolita la 'concorrenza' dei capitali sviluppati centrali. Filosoficamente si ebbe l'apparizione del pensiero 'anti-positivista' - con gli influssi di Bergson, Ortega, A. Korn e C. Alberini in Argentina, Vasconcelos e A. Caso in Messico, Deustua in Perù, Figueiredo in Brasile<sup>9</sup>. Verso il 1920, due giovani argentini

C. Astrada e N. De Anquin ottennero una borsa di studio e studiarono per tre anni in Germania, il primo con Heidegger a Freiburg, e il secondo con Cassirer ad Amburgo. Con essi si inaugura il pensiero 'ontologico' propriamente detto, prima anche di J. Gaos, repubblicano spagnolo in Messico. La Raza cosmica di Vasconcelos del 1926 o il Mito guacho di C. Astrada nel 1946, sono opere di questa fase che esprime il 'nazionalismo' ontologico dello 'esser-ci' a partire dalla realtà latinoamericana affermata come positività. Il 1954 apporta nuovi contributi filosofici, con l'inizio dell'indiscussa 'egemonia' Nord-americana, che rimpiazzava quella inglese; dopo aver 'ricostruito' in dieci anni l'Europa, incominciò ad occuparsi della 'periferia'. La presenza di un'epistemologia di tipo popperiano e il pensiero analitico assunsero importanza in tutto il continente. Tale filosofia 'neutrale' sul piano politico, poteva convivere agevolmente con le future dittature militari e diffondersi alla loro ombra in Argentina, Cile, Brasile, ecc.<sup>11</sup>. La fine dell'esperienza del capitalismo nazionalista 'populista' (1930-1954) sarà seguita dal fallimento della teoria dello sviluppo (desarrollismo) vieppiù dipendente (dal 1954 al 1964, anno del golpe militare nel Brasile di C. Blanco), fallimento che costituisce il punto di partenza storico dell'argomentazione della Filosofia della liberazione.

1.3. La 'Filosofia della liberazione'

Per parte mia, essendo nato nel 1934 in un piccolo paese quasi nel deserto (La Paz, Mendoza, Argentina), vicino alle Ande, ho convissuto con la miseria di un popolo povero e ridotto in povertà, che intristì molti giorni della mia fanciullezza. Ho compiuto gli studi universitari (1952-1957) da pensatore della 'periferia', unendo alla passione per la filosofia (in greco leggevamo i greci, in latino i latini, in francese Descartes, in inglese Hobbes, e con rudimentali conoscenze di tedesco, affrontavamo, ad esempio, le opere di Max Scheler), la 'mentalità coloniale'; in seguito, dopo aver conseguito la 'licenza', mi recai all'estero per fare una 'esperienza europea' (1957-'66)<sup>12</sup>, da cui appresi molto e, in primo luogo, di essere una realtà 'periferica' rispetto al pensiero del 'centro'. In Europa, come studente proveniente dal Terzo mondo, è dato scoprire la 'non-esistenza' del 'proprio Io' in ordine alla quotidianità della filosofia del 'centro'. È stata l'epoca del mio primo dottorato in Spagna (1959); del soggiorno in Israele, per ricostruire la tradizione del mio popolo latinoamericano - per cui scrissi, *El humanismo semita*<sup>13</sup> -; del ritorno in Francia, seguendo da vicino il pensiero di P. Ricoeur, che aveva da poco pubblicato, *La symbolique du mal*. Due anni in Germania (1963-65), a Mainz e Münster, mi agevolarono l'apertura alla fenomenologia di Husserl (su cui in seguito svolsi ricerche con Van Breda nell'archivio di Louvain) e poco a poco

alla lettura completa del pensiero di Heidegger, dal quale dipesi fortemente a partire dal 1970. Nel 1966 discussi la mia seconda tesi di dottorato alla Sorbona (Paris). Al ritorno in Argentina nel 1966 come professore universitario, sotto la dittatura militare di Onganía, ho percepito immediatamente la distanza tra una fenomenologia 'disimpegnata' e la realtà politica dell'America Latina. Nel 1969 accadde il così detto 'cordobazo' (analogo al 'maggio'parigino dell'anno precedente). Discutendo in quello stesso anno a Buenos Aires con dei sociologi, vidi il mio progetto di delineare un'etica ontologica heideggeriana vivacemente criticato<sup>14</sup>. Fals Borda aveva scritto una Sociología de la liberación (Bogotá); G. Frank aveva da poco prospettato il tema della 'teoria della dipendenza'<sup>15</sup> di fronte al fallimento della teoria dello 'sviluppo'. Nacque così l'ipotesi di una 'etica della liberazione', come si evince dal passaggio dai cap. 1 e 2 al cap. 3 della mia opera Para una ética de la liberación latinoamericana: "La exteriorità metafisica dell'altro"<sup>16</sup>. È forse questo il momento cruciale ed originario della prima filosofia della liberazione. La teoria della dipendenza mostrava la strutturale articolazione delle nazioni sottosviluppate al sistema mondiale, in cui le così dette nazioni povere trasferivano valore in modo continuo, sistematico ed inevitabile<sup>17</sup>. L'opera di H. Marcuse, L'uomo ad una dimensione, e la Scuola di Francoforte in genere, dettero la possibilità di 'politicizzare' l'ontologia. E così, l'esperienza di essere 'fuori' dall'Europa, di essere la parte sfruttata del mondo capitalista - le nazioni sottosviluppate, periferiche costituenti la 'altra faccia' della modernità - si impose 'filosoficamente' come l'esigenza di superare la predetta ontologia, peraltro già politicizzata. La 'dipendenza', originatasi sin dall'inizio della 'modernità' nel 1492, aveva come sua contraddizione positiva la 'liberazione'. Si trattava della 'liberazione' dello sfruttato, dell'oppresso, del dipendente, secondo quanto proposto, ad esempio, da F. Fanon. Fu in quell'epoca che il primo fenomenologo francese - che studiò con Husserl e Heidegger a Friburgo e tradusse le Meditazioni cartesiane dal tedesco al francese affinché Husserl le leggesse nel 1930 a Parigi - ci permise di 'svegliarci dal sonno ontologico heideggeriano'. L'opera di Levinas<sup>18</sup>, alla fine del 1969 e agli inizi del 1970, fu il punto di partenza che ci consentì di elaborare un'etica politica a partire dalla miseria del popolo latinoamericano come superamento dell'ontologia - quale 'comprensione del mondo' - intesa come dominazione. L'America Latina, le nazioni oppresse e dipendenti, le classi sfruttate, le masse emarginate, il 'povero', la donna, la gioventù potevano essere pensate alla luce di una filosofia che superasse l'orizzonte dell'ontologia unidimensionale

descritta da Marcuse: la categoria metafisica di 'Autrui', l'Altro<sup>19</sup> presentava la possibilità di una trans-ontologia. La filosofia di Levinas era dialogica - vedremo quale significato ciò può assumere per il dialogo con Apel - ed univa sempre il linguaggio all'etica: "La giustizia consiste nel rendere nuovamente possibile l'espressione per cui nella non-reciprocità la persona si presenta nella sua unicità. La giustizia è il diritto alla parola"<sup>20</sup>. Già nel capitolo terzo della mia opera sull'Etica<sup>21</sup>, prendevo le mosse dall'ultimo Heidegger, dal Wegmarken<sup>22</sup>, per andare al di là dell'orizzonte del mondo, oltre lo stesso 'pensiero ontologico'. La filosofia della liberazione era nata con la pretesa di pensare la rivelazione dell'Altro, come 'esteriorità' della totalità del mondo e, da lì, criticare il mondo come totalità<sup>23</sup>. Torneremo in seguito su tale tema. Ciò che esponemmo nel 1971 riguardo a Heidegger o a Gadamer - come a proposito di Marcuse o Bloch - occorre analogamente ripeterlo in riferimento ad Apel ed Habermas: sono trascorsi diciassette anni, ma la nostra opera, Para una ética de la liberación, scritta in spagnolo, è rimasta inedita per la filosofia europea e Nord-americana, giacché scrivere in una lingua 'barbara' è come essere 'nobili' solo nel proprio paese, ma non universalmente, come direbbe Aristotele<sup>24</sup>. Verranno poi gli anni della stesura dell'opera Para una ética de la liberación (da 1970 alla fine del 1974). Il 2 ottobre 1973, la mia casa fu oggetto di un attentato con bombe da parte della estrema destra peronista. Il giorno seguente, tra i libri della mia biblioteca dispersi dappertutto, raccolsi l'Apologia di Socrate e spiegai agli studenti che quando la filosofia è critica dev'essere perseguitata come Socrate. Mettendo da parte ogni formalità accademica, discutemmo della storia della filosofia universale come critica, lotta, pericolo e rischio. Nel 1975, fui costretto ad abbandonare l'Argentina - come tanti lasciarono la Germania nel 1933 - iniziando l'esilio, di Socrate assassinato; Aristotele perseguitato nell'isola Eubea; Agostino allontanato; Boezio incarcerato; di Tommaso che muore lungo la strada verso un concilio pieno di dispute; Fichte espulso da Jena; Marx, che non poté mai essere professore universitario; Husserl escluso dalla cattedra a Freiburg... che occuperà il discepolo Heidegger; Gramsci in carcere; di M. Lopez, professore della mia Facoltà di Filosofia di Mendoza, torturato e assassinato nel 1975; I. Ellacuría, filosofo della liberazione, assassinato la settimana precedente a questo dialogo con Apel qui a Freiburg, nel novembre 1989 a El Salvador. In Messico, la mia nuova patria, il prestigio di Heidegger in quegli anni era diminuito; la Scuola di Francoforte nel 1975 non era neppure di moda; regnava l'althusserianismo e la filosofia analitica. I latinoamericani si occupavano solo della storia della filosofia latinoamericana. Decisi perciò di

leggere Marx alla luce della filosofia della liberazione. In questo modo avrei avuto la possibilità di esprimermi nei confronti dei marxisti e dei latinoamericani; ma, e in ciò valuto la pertinenza di Apel, la filosofia analitica non entrava nel mio progetto. Cimentandomi nell'impresa, scoprii, non senza stupore, rileggendo le Grundrisse di Marx, il tema della 'esteriorità' dell'altro, del povero, che Marx preferiva scrivere in latino: pauper. "Il lavoro vivo (lebendige Arbeit) come povertà assoluta (absolute Armut): povertà non come carenza, ma come completa esclusione dalla ricchezza oggettiva (...). Un'oggettività non separata dalla Persona (Person): solo un'oggettività che coincide con la sua immediata corporeità (Leiblichkeit) (...). Il lavoro (...) come fonte viva del valore (...)25. Orbene, Marx poteva essere compreso alla luce di un'antropologia trans-ontologica che definisce il 'soggetto come 'fonte' (non 'fondamento') 'creatrice' (e non solo produttrice) del valore 'dal nulla' del capitale. Si tratta di una concezione legata a Schelling, ma non allo Schelling che può dar origine ad un 'paradigma produttivista', bensì a quello Schelling che consegnò ai post-hegeliani dal 1841 in poi un 'paradigma creazionista'. È in ciò che consisterebbe l'ambiguità dell'interpretazione di Marx avanzata da Habermas26. Questa nostra filosofia nasce dalla crescente miseria latinoamericana, dall'esperienza delle rivoluzioni più recenti, principalmente da quella cubana e sandinista; dai limiti del 'populismo' (ultima opportunità di un capitalismo indipendente e popolare, come quello di Cardenas(1934-1940) in Messico, di Vargas (1930-54) in Brasile); dal fallimento della teoria dello 'sviluppo' che, in quanto 'dipendente', non potrà mai sviluppare le nostre nazioni, ma solo aumentare il trasferimento di valore, cioè, aumentare la miseria; dall'orrore delle dittature di 'sicurezza nazionale' (che aumentarono il predetto trasferimento), e dalle stesse 'democrazie' formali attuali(da quella di Alfonsin in Argentina fino a quella di A. Garcia in Perù), le quali, pur essendo 'democrazie' modernizzanti, non hanno tuttavia alcuna capacità di evitare lo scacco per l'impossibilità di superare la crescente miseria economica. In questo contesto di capitalismo dipendente, sfruttato, di crescente impoverimento, di masse affamate che assaltano negozi di commestibili soltanto per mangiare a Caracas o a Maracaibo (Venezuela), a Rosario o Buenos Aires (Argentina), la filosofia della liberazione ha il dovere di pensare la realtà, che è molto diversa da quella del così detto 'post-capitalismo' 27.

2. STRUTTURA ARGOMENTATIVA DELLA 'INTRODUZIONE' E SUA PERTINENZA IN AMERICA LATINA Apel svolge, con estrema chiarezza, un argomento che procede per gradi. Ne mostreremo la pertinenza specialmente per l'America Latina. 2.1. Superamento (Aufhebung), trasformazione o libera-

zione della filosofia? (pp. 9-12)<sup>28</sup> Apel propone una 'trasformazione' che considera la 'comunità filosofica di comunicazione istituzionalizzata' (institutionalisierte Kommunikationsgemeinschaft der Philosophie) <sup>29</sup>, che non è "esente da predominio" (Herrschaftsfreie), nè dev'essere confusa con la "comunità umana di comunicazione" (Kommunikationsgemeinschaft des Menschen) (p. 10). Perciò, il mero impegno del filosofo nella società umana non soddisfa le esigenze proprie della filosofia; ma nemmeno il compimento di esigenze intrafilosofiche costituisce, ipso facto, l'esaudimento dei doveri sociali. È necessario, pertanto, mediare la relazione tra la teoria filosofica e la prassi sociale in modo critico; si tratta cioè di "fondare criticamente, sulla base degli interessi conoscitivi dell'uomo, le astrazioni che la teoria persegue nelle scienze particolari" (p. 11). La filosofia latinoamericana della liberazione si colloca, dunque, - senza trascurare il livello A di Apel, ovvero quello trascendentale - ad un livello ancora più concreto, e si interroga, ad esempio con Gramsci<sup>30</sup>, sullo 'apparato materiale' che utilizza la predetta 'comunità filosofica di comunicazione'. E, in tal caso, emergerebbe un'altra problematica. La mera 'comunità filosofica' potrebbe apparire come 'comunità filosofica egemonica', in quanto controlla apparati di dominazione filosofica: lingue mediante cui si è pensato filosoficamente, istituzioni pedagogiche (facoltà, istituti, ecc.) con risorse economiche sufficienti (scelta di professori, alunni che studiano soltanto e non lavorano, biblioteche con bibliografie aggiornate, ecc.), con riviste (le più antiche, prestigiose, con maggior numero di esemplari, ecc.). Se la 'comunità filosofica di comunicazione' non può che essere connessa alla 'comunità umana' (nazionale, come ad esempio, quella tedesca), continentale (europea), gli interessi (ontologici, in senso habermasiano) costituiscono effettivamente i presupposti dell'orizzonte della filosofia. Tale 'comunità filosofica', con i suoi 'apparati materiali' istituzionalizzati, eserciterà un 'predominio' sulle altre 'comunità filosofiche', di fatto, anche se non di diritto e, spesso, senza nessuna coscienza delle cause. In tal caso, la 'trasformazione' della filosofia dovrebbe includere nel proprio progetto, anche (e non esclusivamente) la 'liberazione' della filosofia (genitivo oggettivo) come esercizio razionale che deve saper pensare le 'altre realtà, diverse dalla 'comunità filosofica egemonica', ad esempio europea, senza dominare sulle altre 'comunità filosofiche'. In tal modo la 'trasformazione' equivale al 'superamento' (Aufhebung) delle riduzioni del passato e alla 'liberazione' dai predomini inconsapevoli, ma non per questo meno 'reali', di cui 'soffriamo' nella 'periferia' mondiale, in America Latina, Africa o Asia; le 'comunità filosofiche di comunicazione' devono pensare la

loro peculiare realtà', in modo 'distinto' e non meramente 'differente'<sup>31</sup>, nè devono semplicemente 'ripetere' la filosofia del centro. 2.2. Critica della 'fallacia scienziata' (pp. 12-22) Questo momento dialettico, il passaggio dialettico da una filosofia della scienza o del linguaggio all'ermeneutica ontologica o trascendentale, operato da Apel con tanta competenza, chiarezza e creatività, coincide con le intenzioni della filosofia della liberazione<sup>32</sup>. Apel ha il merito di aver creato un ponte 'positivo' tra l'ontologia fenomenologica tedesca e la filosofia analitica e del linguaggio anglosassone (inglese e Nord-americana in particolare), e ciò anche, pertanto, in America Latina, perché, come abbiamo osservato nel paragrafo 1. 2, nel nostro continente, la filosofia analitica della scienza e del linguaggi<sup>33</sup>, poco presente nel 1940, ha avuto un ruolo egemonico a partire dal 1960. L'argomento parte dalla 'comunità scientifica' (Gemeinschaft der Wissenschaftler) (p. 12) articolata nella 'società aperta' (offenen Gesellschaft) (p. 13). Nel primo volume dell'opera, Apel inserisce importanti testi nei quali si evidenzia il passaggio dai primi scritti sulla filosofia critica del linguaggio<sup>34</sup>, a ciò che potremmo chiamare una nuova posizione che ingloba (subsumiert) la filosofia analitica del linguaggio in una ermeneutica pragmaticoontologica, trascendentale. Negli studi sulla semiotica di Ch. Morris del 1959 si intravedono i primi frutti<sup>35</sup>, ma è in Linguaggio e ordine<sup>36</sup> che è possibile riscontrare la sua strategia argomentativa: il passaggio dal linguaggio al 'mondo della vita quotidiana' (Lebenswelt), come orizzonte già da sempre presupposto. Nei magnifici studi nei quali si confronta il pensiero critico di Wittgenstein con quello di Heidegger (con scandalo degli analitici e degli ontologi)<sup>37</sup>, Apel delinea la posizione definitiva che assumerà contro Popper nella 'Introduzione'. Già nell'articolo sui 'giochi linguistici' (Sprachspiel) dell'ultimo Wittgenstein<sup>38</sup>, Apel esamina criticamente "l'unità funzionale d'uso del linguaggio, inteso come forma di vita e mondo situazionale (Funktionseinheit) 39; il che permette di riferire i predetti 'giochi' all'orizzonte già da sempre presupposto, cioè alle sue condizioni trascendentali di possibilità della validità e della 'comprensione di senso' (verstehbaren Sinns). La fallacia scienziata di Popper, così diffusa in America Latina, comprende un duplice momento: 1) pretende di estrapolare la razionalità della 'tecnologia sociale', col suo ideale metafisico di 'scienza unificata' (Einheitswissenschaft) (p.14)<sup>40</sup>, dalla razionalità che costruisce politicamente la 'società aperta'. La phronesis viene ridotta ad una tehkne. 2) Pretende, inoltre, di estrapolare nello stesso tempo l'argomentazione scientifica e il suo metodo, quello della 'comunità scientifica' intesa quale paradigma di una 'società aperta' (p. 16).

Lo scientismo si arroga il diritto di "squalificare pregiudizialmente ogni altro paradigma gnoseologico della tradizione filosofica ritenendolo metodologicamente irrilevante" (p. 19): è questa la prassi quotidiana della filosofia analitica in America Latina. Invece, la 'fallacia dello sviluppo progressivo' - ad esempio di Habermas - pretende di applicare a 'tutto il pianeta' (centro dominatore e periferia dominata) il modello del 'capitalismo avanzato' (Spaetkapitalismus). Si tratta di un errore di un altro livello.

### 2.3. Superamento e critica della filosofia di Heidegger e Gadamer (pp. 22-25)

Apel sottolinea l'importanza di un 'ritorno' ad Heidegger; la filosofia della liberazione è partita da lui<sup>41</sup> e dalla Scuola di Francoforte, pur criticandoli profondamente: tale è anche il cammino di Apel con una competenza specifica ed una creatività personale, attraverso l'apporto di Gadamer. E ciò in quanto la "fenomenologia ermeneutica può rivendicare per sé, anzitutto, il merito di coniugare l'emancipazione (Emanzipation, che però non equivale alla liberazione) nei confronti dell'esperienza della metafisica dogmatica e delle visioni del mondo filosofiche con la sua emancipazione nonché con le restrizioni scientiste" (p. 23). In tal modo risultano ben delimitati i due estremi: l'idealismo e il solipsismo gnoseologico-filosofici e lo scientismo, anche come filosofia analitica del linguaggio. La fenomenologia ermeneutica di Gadamer è basata sui presupposti trascendentali sia della logica della scienza sia del solipsismo dell'io di Descartes o Kant<sup>42</sup>, fondandoli sulla "pre-struttura esistenziale della comprensione" (esistenziale Vorstruktur des Verstehens). Viene in tal modo superata la concezione oggettivistica (objektivistisch) e si giunge a veder chiaro "il problema ermeneutico originale consistente nell'accordo (Verstaendigung) con gli altri riguardo al mondo oggettivo" (p. 27). Per questa via, lentamente, Apel giungerà a mostrare la necessità di passare dal solipsismo di Kant alla 'comunità' proposta da Peirce, problematica che Apel scopre con chiarezza già nel 1970<sup>43</sup>. Alla luce della teoria della 'comprensione' (Verstehen) si colloca la problematica heideggeriana della 'verità' come manifestazione di senso, mentre la problematica scientifica della 'spiegazione' (Erklaeren) risulta fondata sullo "accordo metascientifico degli scienziati riguardo agli oggetti da tematizzare" (p. 26). La situazione pragmatica dell'uso dialogico del linguaggio in generale è il presupposto trascendentale di ogni linguaggio scientifico. Perciò, "la dissoluzione ermeneutico-storica del principio di razionalità della scuola popperiana potrebbe essere connessa all'insufficiente riflessione ermeneutico-trascendentale sulle condizioni di possibilità della scienza naturale" (p. 36). Il contributo di Heidegger e Gadamer va collocato in questo

livello delle 'condizioni di possibilità', ontologiche e trascendentali, della validità e del senso. Ciò detto, non possiamo indugiare nella descrizione critica che svolge Apel sui contributi e i limiti concernenti le questioni della 'validità' e 'verità' nel contesto della 'tradizione' sia di Heidegger che di Gadamer, e specialmente di quest'ultimo, sulla base dell'assunto che si "comprende un autore meglio di quanto egli non comprenda se stesso" (p. 46)

2.4. Superamento della critica delle ideologie (pp. 52-68) Alla luce dei risultati conseguiti, Apel, seguendo il cammino intrapreso con la 'fenomenologia ermeneutica', affronta la difficoltà della 'interpretazione' psicanalitica<sup>44</sup>, come un livello analogico, per passare poi all'interpretazione della società sulla base della 'critica delle ideologie' di tipo marxista. Infatti, lo psicanalista deve anzitutto considerare il paziente come 'oggetto' di interpretazione per poi dargli la possibilità di autorealizzarsi e trasformarsi in attore della propria terapia. In un certo senso, allo stesso modo, il 'metodo quasi esplicativo' e critico delle ideologie deve anzitutto considerare la società come 'oggetto' di interpretazione, con la difficoltà che, in primo luogo, la società non ha (come il cliente dello psicanalista) nessun organo istituzionale che le conceda tale diritto (il quale è in contrasto per lo meno con la stessa nozione di 'ideologia' di dominazione) ed, inoltre, deve identificare coloro che sono investiti nella società del potere di formulare una simile diagnosi sociopatologica; cioè, deve trovare chi tocca il compito di formulare la terapia prescrittiva per il critico delle ideologie<sup>45</sup>. Apel spiega la propria posizione teorica fondamentale, cioè la questione della 'comunità della comunicazione', giacché il critico della ideologia si trova 'già da sempre' nella stessa comunità che si propone di criticare: "Ciascuno di noi, per tutte le conoscenze, dipende dall'esperienza empirica e dall'illimitato accordo con altri (Verstaendigung mit anderen) riguardo al senso ed alla validità dell'esperienza (...). Mediante la riflessione trascendentale sulle condizioni di possibilità e validità della comprensione abbiamo conseguito, a mio giudizio, qualcosa di simile ad un punto cartesiano per la fondazione ultima della filosofia" (p. 61)

La critica delle ideologie è simile alla "possibilità di oggettivare storicamente la (propria) comunità reale di comunicazione come una terza possibilità di interesse cognitivo umano, che si trova in un certo modo tra due interessi cognitivi idealmente complementari: l'interesse dell'oggettività scientifico-tecnologica e l'interesse dell'accordo interpersonale" (p. 66). Tale è di fatto il grande contributo apeliano, e la filosofia della liberazione non può riceverlo che con gratitudine. Il 'noi' della comunicazione, non solo non si oppone ai

risultati già conseguiti dalla nostra filosofia, ma permette nuovi sviluppi - più pertinenti, con pretesa di 'maggiore' validità e significato. È necessario, pertanto, continuare tale fecondo dialogo. 2.5. Verso una 'etica della comunicazione' della responsabilità solidale (pp. 68- 76) Alla fine della 'Introduzione' Apel va in cerca di una fondazione 'gnoseologico-antropologica' (Erkenntnisanthropologische). Ben presto si aprirà ad un'etica già implicita nelle esigenze della stessa comunità di comunicazione; una posizione che dal 1973 è giunta fino ad oggi<sup>46</sup>; si tratta di una questione che, non diversamente da quelle finora esposte, riveste grande importanza per la filosofia della liberazione, che iniziò, fundamentalmente, come etica della liberazione<sup>47</sup>. La prima ipotesi di lavoro fu enunciata nel modo seguente: "Si apre qui un programma di una teoria della conoscenza e della scienza fondata sull'antropologia e la filosofia sociale che, riflettendo sui possibili orizzonti di significato della mediazione tra conoscenza e prassi vitale, stabilisce principi regolativi affinché l'uomo progredisca metodicamente quando ha necessità di orientarsi nel mondo" (p. 74).

Tale programma sarà ben presto superato, come emerge alla fine della 'Introduzione': "L'ultimo dei seguenti saggi cerca di mostrare che la ragion pratica può trovare anche un fondamento per un'etica inter-soggettivamente valida nell'a-priori dell'argomentazione" (p. 76). Tale sarebbe, infatti, il cammino intrapreso da Apel. Come in altri temi fondamentali, Peirce assume per Apel grande importanza: "Peirce riconosceva - (ed in ciò convengo) - l'accordo morale specifico quale presupposto implicito per ogni membro della comunità scientifica della natura, nell'autentica astrazione realizzata in riferimento agli interessi vitali finiti(individuali)"<sup>48</sup>. Peirce ha compreso che lo scienziato deve 'identificarsi' con la comunità scientifica, sapendo che la mèta non si consegue nella propria vita individuale; pertanto, bisogna rinunciare all'egoismo e condividere le scoperte. Inoltre ha cercato di estrapolare tale 'attitudine morale' del ricercatore dalla comunità umana in genere. Apel, da parte sua, mostra anzitutto che la comunità scientifica può essere estrapolata dalla 'comunità degli argomentanti'. Con tale estrapolazione, Apel può generalizzare la morale che, come presupposto, 'già da sempre' obbliga chi argomenta come essere razionale, non solo ad ottemperare ad un interesse cognitivo, ma umano in generale: "Il senso delle argomentazioni umane in genere potrebbe essere espresso così (...): tutte le necessità dell'uomo, che possono essere armonizzate con quelle altrui per via argomentativa, in quanto esigenze virtuali, fanno parte della comunità di comunicazione"<sup>49</sup>. Poichè "la sopravvivenza della comunità reale di comunicazione umana

dipende chiaramente dall'autoaffermazione di sistemi sociali funzionali"<sup>50</sup>, vi dev'essere un'etica della 'responsabilità' sulle conseguenze dei nostri atti, ed inoltre 'solidale' con gli altri membri attuali o virtuali della comunità di comunicazione, ai quali è dovuto un "riconoscimento reciproco in quanto persone quali soggetti dell'argomentazione"<sup>51</sup>. Di tali argomenti di Apel, con i quali concordiamo in linea di principio, diciamo, usando le sue parole in riferimento a Gadamer, che "non risultano falsi, pur essendo insufficienti dinanzi alla questione pratica" (p. 72); e specialmente in America Latina, dove non possiamo non domandarci: "Come dobbiamo procedere per orientarci nel mondo?" (p. 72), in un mondo di miseria e sotto sviluppo. F. von Hayek -ispiratore di Milton Friedman e continuatore di Popper in economia - avrebbe espresso la "raccomandazione che, in caso di acuta crisi di risorse, bisognerebbe lasciar morire di fame i poveri del Terzo mondo che non fossero stati in grado di aiutarsi da sè". Dinanzi a tale cinismo, è necessario, come ritiene Apel, un'etica universale.