



Enrique Dussel, *Siete ensayos de filosofía de la liberación*

(Madrid, Editorial Trotta, 2020, 171 pp. ISBN 978-84-9879-797-8)

di Michele Porciello

Il titolo del libro, *Siete ensayos de filosofía de la liberación*, ne anticipa la sua composizione. Sette saggi che il filosofo messicano Enrique Dussel ha scritto negli ultimi anni e uno, in particolare, rappresenta una novità: quello conclusivo dedicato all'estetica. Argomento necessario, secondo Dussel, a completare il 'sistema' della Filosofia della Liberazione. Una filosofia che "desempeña la función de *fundamentación filosófico-metafísica y ética del giro decolonial*" (9) attraverso, soprattutto, la critica alla modernità. Ma andiamo per ordine.

Nel primo di questi saggi, "Las tres configuraciones del proceso de la política de la liberación", Dussel continua la riflessione già presente nel III volume della *Política de la liberación*. Per il filosofo messicano, la politica possiede tre *momentos* suddivisi al proprio interno da tappe riconoscibili. Il primo rappresenta un "acontecimiento originario del orden político vigente" (13). Si tratta di un sistema che definisce, rifacendosi a E. Levinas, come totalità. Una totalità, a sua volta, declinata in ulteriori tre 'momenti'. Quello 'iniziale' in cui si stabilisce il rapporto tra le istituzioni con una classe dirigente costruita sul consenso del popolo, che esercita un potere egemonico di gramsciana memoria. Un secondo momento è quello 'classico' della stabilità, che può durare anche secoli. Il terzo è rappresentato dall'agonia o decadenza, dove la classe dirigente si trasforma in 'dominatrice', il riferimento è ancora a Gramsci. Questo terzo momento corrisponde alla figura dello Stato moderno, borghese, liberale che trova il suo culmine nel nazionalismo e razzismo nazista e, in precedenza, nello zarismo. Qui il riferimento è a Lenin e al suo saggio *Stato e Rivoluzione* (1918).



Proprio la necessità di superare lo Stato moderno borghese, attraverso un'opera di de-costruzione, ci introduce nel secondo 'momento', quello più 'anarchico'. Gli esempi indicati sono diversi: Miguel Hidalgo y Costilla in Messico, Lenin prima del 25 ottobre 1917, Che Guevara in America Latina, il FZLN in Messico dal 1994 e i movimenti sociali e comunitari che non hanno fiducia dello Stato e lottano per cambiarlo.

Il terzo è quello più complesso. È il momento creativo di "construcción de la historia" (19). Il momento della *positività* che segue quello della *negatività* rappresentato, quest'ultimo, dalla rivoluzione intesa come de-costruzione. E proprio a questo 'momento' Dussel dedica maggiore attenzione, proponendolo come chiave interpretativa della realtà latinoamericana.

Infatti, il filosofo ricorda come in America Latina esista una tendenza anarchizzante che giudica negativamente i movimenti popolari, e i rispettivi *leader*, perché considerati non rivoluzionari. Questa critica coinvolge diverse esperienze politiche: la cubana, la sandinista, la zapatista, il processo bolivariano di Hugo Chávez o quello di Evo Morales. Ma, chiede il filosofo, "si el poder político es dominación (A) (como lo define Max Weber y cierta izquierda), y si toda institución es igualmente dominadora (como deja entrever la biopolítica foucaultiana), ¿quien y cómo podrá crear el orden nuevo (C)? Se tratará, sin embargo, de un orden que nunca será *perfecto*, evidentemente, porque somos humanos" (19-20) Ad essere eccessivamente critici, sentenza Dussel, si nega qualsiasi *praxis positiva* che consentirebbe la costruzione di un nuovo Stato.

Un nuovo Stato che ha come fine, continua il nostro filosofo, l'affermazione della "comunidad de popular" (21) unica sede legittima della sovranità dove il delegato può, anzi deve, esercitare il solo potere possibile: "poder delegado obediencial" (21), così come è stato definito – ricorda Dussel – da Evo Morales ("los que mandan, mandan obedeciendo") e dalla proposta zapatista. E questo si potrà realizzare attraverso la creazione di nuove istituzioni che dovranno superare quella modernità rappresentata dal capitalismo, dal liberalismo e dalla "necropolítica" – il riferimento è al testo *Necropolítica* (2016) del filosofo camerunense Achille Mbembe –. Costruire uno Stato al servizio della vita, conclude Dussel, non è un utopistico slogan moralizzante, ma un'idea etica, critica e realistica della politica.

Il secondo lavoro, "Crítica a las muchas Modernidades. Un diálogo Sur-Sur", dà conto di un confronto, a Rabat (Marocco), con il filosofo islamico Taha Abdurrahman. I due intellettuali condividono la necessità di superare la modernità europea e propongono un futuro costruito su molte modernità, tante quante le culture periferiche che vogliono modernizzarsi. Per Dussel, in particolar modo, la Modernità europea non è qualcosa che si può applicare meccanicisticamente alle altre culture non europee. E questo per una ragione basilare: la modernità non è un concetto, ma un fatto storico irripetibile. Critica la ricostruzione dell'inizio di questo processo storico (il rinascimento italiano, la riforma luterana, la rivoluzione inglese), in quanto eventi eurocentrici. Per il filosofo messicano la modernità è la conseguenza "de la apertura al océano Atlántico - y a partir de allí al Pacífico –de Europa" (29). Un'Europa però, chiosa Dussel, "subdesarrollada, periférica, dependiente, bloqueada o sitiada por el muro del mundo árabe-islámico (y al final otomano), que era el centro del continente euroasiático



(aunque más allá del Califato de Bagdad, con China y la India como polos productivos económicos y culturales también de dicho continente)” (29). Per questo invita a dialogare sulla possibilità di superare la modernità europea adeguando i suoi progressi tecnologici e scientifici alle strutture etiche, ontologiche e politiche delle culture del Sud. In questo modo, si creerà una *nueva humanidad*, dove la sfida non è quella di modernizzare un’esistenza ritenuta poco moderna, ma di dar vita, proprio da altri “horizontes ontológicos, históricos, antropológicos y éticos-políticos” (26), a un mondo più giusto e rispettoso delle esigenze ecologiche della natura, dove le culture si rispetteranno reciprocamente. La proposta è, indubbiamente, ambiziosa perchè si tratta di realizzare una nuova “Edad de la humanidad” (35) che non nasce da “múltiples modernidades (e qui si differenzia con il filosofo marocchino) ma da una “pluri-versalidad” che chiama “transmodernidad” (36).

Il terzo saggio, “Ética del discurso y ética de la liberación. Dialogo Norte-Sur”, è la sintesi di un corso tenuto nella *Universidad Nacional Autónoma de México* a febbraio del 2018. Nel corso, Dussel ripercorre il dialogo, iniziato a Friburgo nel 1979, con il filosofo tedesco Karl-Otto Apel sul confronto tra *ética del discurso* ed *ética de la liberación*. Un dialogo che rappresenta un’importante novità in quanto per la prima volta, ‘denuncia’ Dussel, alla filosofia latinoamericana viene ‘concesso’ il diritto di argomentare. E questo avviene anche perchè l’etica della liberazione si prestava alle necessità teoriche di Apel: “descubrir una ética complementaria a la por él practicada que no partiera de la simetría de los argumentantes, aunque postulada como condición de la validez de la conclusión, de manera inevitable en un nivel empírico, dicha simetría empíricamente es imposible” (41). Quindi, continua Dussel, Apel necessitava di una “ética no-discursiva” (41), proprio come era l’etica della liberazione in quanto fenomenologica, ma, nonostante questa necessità, Apel, sottolinea Dussel, rimane prigioniero del suo formalismo neokantiano, senza riuscire a integrare nuovi elementi: “podría haberlo hecho – scrive il filosofo messicano – pero una decisión, quizá implícita, no se lo permitió” (52). Invece, all’etica della liberazione, riconosce Dussel, il dialogo le consente di transitare dal metodo fenomenologico esistenziale (M. Heidegger, J.P. Sartre, P. Ricoeur, M. Merleau-Ponty o E. Levinas) al neokantismo apeliiano integrato con il pragmatismo e la corrente analitica (Ch. Peirc, L. Wittgenstein), cosa che le permise di ampliare di molto il suo problematico orizzonte.

Il quarto saggio, “Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación”, riporta un intervento tenuto nel *I Congreso Mundial de Analogía* svoltosi a Pozdam (Polonia) nel 2017. Un intervento mirato a specificare il concetto del *método analéctico*, presente nella filosofia della liberazione, e a definire meglio l’uso dell’analogia, sempre all’interno della stessa filosofia, oltre a chiarire il concetto di ‘popolo’ nel dibattito politico. In questo lavoro, contrappone alla “lógica de la totalidad” (54), caratterizzata dal rapporto “identidad/diferencia unívoca”, la “lógica de la alteridad”, caratterizzata dalla relazione “ semejanza/distinción analógica”. Riflette sull’uso dell’analogia nel dialogo interculturale inteso come antidoto all’eurocentrismo e come possibilità di una “descolonización epistemológica” (55). La logica dell’analogia, inoltre, è applicata a temi ambigui come quello di ‘popolo’ nella filosofia politica. Infatti, afferma Dussel, attraverso il metodo analogico si possono descrivere e valorizzare



diversi modi di concettualizzare il 'popolo'. Questo consentirà sia di criticare le tesi più diffuse, sia di mostrare l'importanza di altre.

Il quinto e il sesto lavoro sono dedicati a Marx. Nel quinto, "El Marx del Segundo Siglo", propone una innovativa lettura del filosofo di Treviri. Contappone il Marx del "primer siglo" (85) (1883-1989) – considerato prigioniero della Prima e Seconda Internazionale, il Marx sovietico, quello del marxismo-leninismo ateo, il materialista dialettico, l'economicista, il Marx della struttura e sovrastruttura – a quello del "segundo siglo" che inizia con il 1989. Questo secondo Marx è, nell'interpretazione del filosofo messicano, un Marx libero 'prigioniero' solo dell'umanità. Il filosofo tedesco è visto soprattutto come "el gran crítico del capital" (85), di quel sistema che ha causato l'impoverimento del 99% dell'umanità e sta determinando la fine del pianeta. Per Dussel, le intuizioni di Marx non solo sono considerate ancora valide, ma occorre ampliarle. Quella del filosofo messicano è sicuramente un'interpretazione eterodossa ispirata, come lui stesso afferma, non solo dalla "praxis y la teoría latinoamericanas" (85), ma anche dalle tesi di Walter Benjamin. Tesi giudicata "desconcertante para los restantes miembros de la escuela de la Teoría crítica francfortiana" (85).

Anche nell'altro saggio dedicato a Marx, "La crítica de la teología como crítica de la política", propone una nuova interpretazione del filosofo tedesco. Si tratta, in realtà, del prologo che Dussel fa al suo libro *Las metáforas teológicas de Marx* (2018). Il filosofo messicano non si pone il problema di dimostrare se Marx fosse o non fosse credente ma far conoscere, soprattutto al "increyente crítico de izquierda" (128), che esiste un discorso storico-teologico critico verso quella giustificazione religiosa-teologica che la destra utilizza per difendere i sistemi economici-sociali dominanti, come il capitalismo e il liberalismo, venduti come appartenenti alla tradizione cristiana. In questo modo il filosofo messicano denuncia le ambigue relazioni esistenti tra queste ideologie e il cristianesimo. Avverte, però, che non si tratta di dichiarare se Marx, o Engels, fossero dei credenti, quello che Dussel vuole affermare che anche i 'credenti' possono adottare le critiche di Marx al sistema capitalista.

L'ultimo saggio, "7 hipótesis para una estética de la liberación", tratta, come già indicato nel titolo, di "hipótesis" per la proposta di una "estética de la liberación". Ipotesi già accennate in alcuni precedenti lavori e che adesso dovranno assumere una fisionomia più chiara in quel sistema "abierto de la filosofía de la liberación" (137) che potrebbe avere come titolo *Para una estética de la liberación*.

Dunque, sette saggi, di mariateghiana memoria, che testimoniano l'originalità del pensiero filosofico latinoamericano. Una testimonianza, purtroppo, ancora necessaria.

Michele Porciello

Università degli Studi di Genova

michele.porciello@unige.it