



Recensioni e commenti

Recensioni di volumi, riflessioni e commenti su eventi di particolare interesse riferiti all'America Latina – tavole rotonde, seminari, convegni e manifestazioni – potranno essere inviati al consueto indirizzo mail (csal@units.it), mentre i volumi potranno essere recapitati all'indirizzo postale riportato in seconda pagina di copertina. I materiali che perverranno alla Redazione verranno valutati ed eventualmente pubblicati nel primo numero in uscita di Visioni LatinoAmericane.

I libri ricevuti verranno segnalati in apposita rubrica.

Francesco Lazzari (a cura di), 1989. *L'eccidio di San Salvador. Quando l'università è coscienza critica*, Mgs Press, Trieste, 2010, 125 p.

Il volume contiene gli atti di una tavola rotonda e altri saggi, tutti dedicati, a vent'anni di distanza, alla memoria del terribile massacro che occorre la notte del 16 novembre 1989 a San Salvador, in cui furono uccisi sei padri gesuiti, professori dell'Università cattolica (Uca) di San Salvador, la cuoca dell'Università e la figlia, che casualmente era in visita alla madre. Fu uno dei tanti episodi di una spaventosa guerra civile che ha insanguinato il Paese dell'America centrale per dodici anni (1980-1992), di cui un'altra illustrissima vittima fu il vescovo Oscar Romero (24 marzo 1980). Tra le vittime dell'eccidio della Uca di San Salvador era padre Ignacio Ellacuría, uno dei maggiori esponenti della teologia della liberazione, corrente teologico-filosofica (Savignano, pp.81-90) a cui appartenevano anche gli altri cinque padri/professori.

Il massacro avvenne negli stessi giorni della caduta del Muro di Berlino e con la fine del comunismo si perdeva quel minimo di legittimazione che avevano le dittature militari latinoamericane. Questa legittimazione era piuttosto un'autolegittimazione che si davano i militari e le classi dominanti dei vari Paesi dell'America Latina e che imponeva il governo degli Stati Uniti, il vero centro imperiale. Il massimo del paradosso è che a vent'anni dal massacro anche il Senato degli Stati Uniti ha votato una risoluzione per ricordare le vittime del massacro. È un segno che le vittime hanno sempre la possibilità di vedere riconosciuto il proprio sacrificio per la dignità con la quale lo affrontano. Meglio sarebbe non instaurare sistemi imperiali e, di conseguenza, non produrre vittime.

Il volume ha due argomenti principali, strettamente intrecciati tra loro: la teologia della liberazione e il ruolo critico dell'università. L'intreccio consiste proprio nell'insegnamento universitario ispirato alla teologia della liberazione, come il caso dell'eccidio della Uca di San Salvador mette in risalto. I militari salvadoregni uccisero i sei padri gesuiti, e insieme a loro le due testimoni dell'eccidio, proprio per impedire un insegnamento critico, un processo di formazione intellettuale alternativo all'egemonia del sistema dominante. Il ruolo dell'università, soprattutto in Paesi che escono da



decenni di guerra civile e di repressione sanguinose, consiste nella ricreazione di un clima di tolleranza reciproca ma anche di indicazione critica verso le classi dirigenti. El Salvador, dal 2009, ha un governo radicato nel tessuto popolare, perché nasce dall'esperienza delle vittime della dittatura militare, quindi è pronto ad accogliere, sostenere, stimolare il ruolo formativo e critico dell'università. A questo ruolo è dedicato il saggio di Michael Czerny, *L'Università come coscienza critica* (pp.103-115), denso di suggerimenti e di prospettive che possono essere di insegnamento anche ai Paesi sviluppati, perché l'università è sempre e dovunque una struttura indispensabile per la riproduzione intellettuale degli uomini e quanto più è critica, tanto più utile è la sua funzione sociale e politica (come sottolineano, tra gli altri, i contributi di Giuseppe Battelli e Francesco Lazzari).

Come ricorda Beraldo nel suo intervento, per Ellacuría l'università «deve misurarsi a partire dal criterio di incidenza nella realtà storica in cui si trova e alla quale serve e che le sue tre funzioni proprie devono essere l'insegnamento, la ricerca e la progettazione sociale» (p.13). E più avanti Lazzari per esprimere la specifica funzione dell'università come la intende la teologia della liberazione, ricorda altre parole di Ellacuría: «Una università cristiana deve tener conto della preferenza del Vangelo per i poveri. Questo non vuol dire che solo i poveri studieranno in quella università; non significa neppure abdicare al proprio compito di eccellenza accademica, necessaria per risolvere problemi sociali complessi. Significa invece che l'università deve essere presente nel campo intellettuale là dove ce n'è bisogno: per dare sapere a chi non ne ha, capacità a chi ne è sprovvisto, per essere la voce di coloro che non hanno le competenze accademiche indispensabili per promuovere e legittimare i propri diritti» (p.17). Lazzari sintetizza in tre i compiti per l'emancipazione delle vittime: difesa della democrazia (p.20), inversione della storia mondiale (p.21), e conseguente liberazione dalla povertà, dalle pressioni del potere, dall'ignoranza e dalla superstizione (*Ibidem*): «Ridare alla persona la centralità a cui aspira in cooperazione con gli altri» (*Ibidem*).

Il ruolo alternativo della teologia della liberazione consiste proprio nel radicare il Vangelo tra le vittime del sistema dominante, nel continuare la testimonianza della fede alla maniera del Cristo ucciso per essersi opposto al suo sistema dominante. Si tratta di un'opera di evangelizzazione che è condotta secondo la più autentica tradizione cristiana, quella dell'amore del prossimo a partire dagli esclusi, dagli sfruttati, in una semplice parola dalle vittime, che in quanto vittime sono innocenti, eppure si fanno carico della redenzione anche dei loro carnefici. Alle vittime tocca quindi il doppio compito, prima di sopportare la dominazione e poi di farsi carico della pacificazione. Questo doppio compito ricopre di dignità, cioè di valore, la funzione emancipatrice delle vittime e l'insegnamento religioso, politico, sociale e intellettuale della teologia della liberazione. Naturalmente una scelta così radicale per i poveri non ha trovato in Vaticano una corrispondente adesione consensuale. Il saggio di Miccoli (pp.47-68) ricostruisce alcuni dei momenti di attrito tra le gerarchie della Chiesa romana e la teologia della liberazione.

Proprio per ricordare le vittime più innocenti, le due donne uccise, Jon Sobrino, altro famoso teologo della liberazione che per puro caso scampò all'eccidio, perché era negli



Stati Uniti, in una lettera simbolica diretta a Ignacio Ellacuría, scritta ogni anno nell'anniversario dell'eccidio, pone la radicale questione: *Chi è più martire, Ellacuría o Julia Elba?* Julia Elba è la cuoca, Celina sua figlia, «sono il simbolo delle centinaia di migliaia di uomini e donne che sono morti e muoiono innocenti e indifesi, qui in El Salvador, nel Congo, in Palestina, in Afghanistan, nei Paesi del Mediterraneo..., senza che nessuno ci faccia caso. Praticamente per la società dell'abbondanza non esistono, né in vita, né in morte» (p.91). Sobrino aggiunge: «Ellacuría non è vissuto, né è morto perché lo splendore della sua immagine oscurasse il volto di Julia Elba» (p.92). Sicuramente Ellacuría sarebbe stato d'accordo: i veri cristiani sanno morire semplicemente, perché sanno vivere semplicemente, siano essi cuochi o professori di università.

La teologia della liberazione si ispirava al marxismo e il teologo della liberazione è una sorta di intellettuale organico dei poveri e delle vittime. Rizzi ricorda che la teoria dello sviluppismo (*desarrollismo*) offriva un quadro teorico e di analisi economica ampio per comprendere il fenomeno del sottosviluppo del Terzo mondo. «Il sottosviluppo di alcuni popoli non è un fenomeno di ritardo nei confronti dello sviluppo di altri; ne è l'effetto necessario, la condizione indispensabile. La ricchezza degli uni è cresciuta e si mantiene sulla miseria degli altri» (p.40). Per questo motivo l'emancipazione del mondo escluso, ma oggi integrato nella globalizzazione, comincia a ridurre il divario di ricchezza tra centro e periferia non solo con la crescita economica dei Paesi sottosviluppati, ma anche per la diminuzione della ricchezza dei Paesi sviluppati. La teologia della liberazione, grazie proprio al suo riferirsi al marxismo, e soprattutto alle teorie marxiste che provenivano dal Terzo mondo, come appunto lo sviluppismo, si è trovata all'avanguardia nella comprensione delle trasformazioni del mondo contemporaneo. Essa ha saputo, da un lato, corrispondere al tentativo di liberazione dell'America Latina (Ceci, p.28) e, dall'altro, «dare pensiero e voce alla sofferenza dei poveri: a quel *popolo oppresso e credente* che è l'America Latina. Dare pensiero e voce significa partire dalla situazione del popolo e mettersi al suo servizio» (Rizzi, p.41). Questo mettersi al servizio è un ritorno all'autentica funzione del cristiano, una profonda revisione della teologia tradizionale, secondo Rizzi (p.42) e, aggiungo io, una liberazione dalla tradizione occultante della Chiesa dominante.

Antonino Infranca

Manuel Anselmi, *I bambini di Chávez. Ideologia, educazione e società in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2011, 240 p.

«Un processo ideologico è intrinsecamente e necessariamente un processo formativo, e per converso, ogni processo formativo, in virtù della sua storicità e socialità, esprime sempre una valenza ideologica». Da questa premessa Manuel Anselmi si propone di indagare la struttura profonda dell'ideologia bolivariana rivoluzionaria, che si palesa nei processi educativi messi in atto dagli istituti scolastici, creati con l'obiettivo di diffonde-



re e consolidare la dottrina bolivariana presso le classi sociali più povere. Un'ideologia che nasce insieme al Venezuela stesso, dalla figura dell'eterno eroe Simón Bolívar, e sedimentata nel corso del tempo nell'immaginario collettivo venezuelano.

La scelta dell'Autore di affrontare il tema sotto tre aspetti, socio-storico, teorico e pratico, consente una visione d'insieme di un fenomeno complesso e tuttora in evoluzione. La prima parte ricostruisce la genealogia dell'ideologia bolivariana classica dalla quale si svilupperà, in tempi più recenti, il bolivarianismo rivoluzionario, reinterpretazione in chiave socialista-creola dell'ideologia nata dal *Libertador*. Simón Bolívar, nato da una famiglia di ricchi latifondisti e formato dai migliori istitutori del tempo, fu il protagonista della liberazione del Venezuela dal dominio spagnolo.

Guidato da un pensiero formatosi all'ombra dell'illuminismo europeo, credeva nell'indipendenza di tutto il continente latinoamericano «in cui dovrà realizzarsi il regno dei diritti e delle libertà dell'uomo», pertanto s'impegnò attivamente anche nella liberazione dell'Ecuador, del Perù e della Bolivia.

Dopo la sua morte, accorsa per una lunga malattia che lo aveva relegato ai margini della vita politica, Simón Bolívar diventò l'eroe martire che aveva sacrificato se stesso per gli ideali di libertà e giustizia. Nasce così un mito sotto al quale si stringe un'intera nazione, che universalmente lo riconosce come il padre della patria. L'ideologia bolivariana classica si svilupperà proprio dal culto politico di Bolívar e delle sue idee, che saranno riprese e rilette in chiave rivoluzionaria dal socialismo novecentesco, dando vita al bolivarianismo rivoluzionario.

L'ideologia bolivariana rivoluzionaria, originariamente anti-statale e di rivolta, troverà terreno fertile nella gran parte della popolazione venezuelana ai margini dello sviluppo economico e nelle file dell'esercito nazionale. Chávez, a capo del *Movimiento bolivariano revolucionario*, cavalcherà l'onda di protesta che lo porterà alla vittoria, tramite libere elezioni, nel 1999. Il primo passo sarà il varo della nuova Costituzione, dove si afferma esplicitamente che la Repubblica Bolivariana del Venezuela – così come è stata ribattezzata dal governo di Chávez – si basa sulla dottrina di Simón Bolívar, e la realizzazione di una nuova istituzione scolastica ispirata ai principi di quella che nel frattempo è diventata vera e propria ideologia di Stato.

L'analisi teorica del volume di Anselmi è tesa a rivelare le matrici dottrinali in cui ascrivere l'ideologia bolivariana, con un'attenzione particolare rivolta agli orientamenti pedagogici che hanno dato vita all'istituzione scolastica che l'Autore si propone di analizzare. Il sociologo Carlos Lanz Rodríguez, fedelissimo di Chávez e protagonista della rivoluzione culturale bolivariana, «è il vero padre della scuola bolivariana». Lanz, marxista e gramsciano di formazione, nella creazione della sua dottrina include, oltre ai classici della pedagogia socialista, anche gli importanti contributi provenienti dalla scuola pedagogica latinoamericana. L'*educación popular*, infatti, che ha in Paulo Freire uno dei maggiori promulgatori e che si è diffusa in tutti i Paesi latinoamericani, è alla base anche degli interventi educativi in Venezuela. Nasce così un'idea di scuola comunitaria, tesa alla valorizzazione delle culture locali e nello stesso tempo all'esaltazione della nazione, volta alla formazione di cittadini consapevoli in grado di



realizzare una reale democrazia partecipativa. Una pedagogia essenzialmente pratica, che ha l'obiettivo di realizzare concretamente la trasformazione rivoluzionaria.

L'ultima parte del libro è dedicata alla ricerca sul campo nelle scuole dello Stato Lara: l'Autore «si traveste» da socio-antropologo e con dovizia di particolari descrive luoghi, persone e simboli, nel continuo sforzo di penetrare una realtà istituzionalizzata, quasi militarizzata, che coinvolge non solo bambini e docenti, ma l'intera comunità.

La scuola emerge come l'istituzione fondamentale, strategica, per ampliare la base dei consensi e creare cittadini costantemente attivi nella vita sociale e politica del Paese. Tramite la partecipazione attiva e la somministrazione di questionari ai docenti e ai bambini di scuole bolivariane e scuole private, l'Autore tratteggia una situazione tutt'altro che omogenea e per nulla scontata. L'esito della ricerca è sorprendente: saranno proprio i bambini a tradire Chávez?

Gli sviluppi sono aperti e interessanti da seguire in un Paese che se da una parte sperimenta un tentativo di riscatto e di inclusione delle classi ai margini della società, dall'altra vive ancora una realtà d'insicurezza endemica dovuta alla violenza quotidiana diffusa e percepita, alla povertà che coinvolge ancora molti venezuelani e alla difficoltà economica di una nazione che per anni ha svenduto il proprio patrimonio di risorse.

I bambini di Chávez è una trattazione chiara e molto ben congegnata che, grazie ad un approccio multidisciplinare, offre un quadro puntuale di una realtà comunque difficile da interpretare perché in corso d'opera. La propensione formativa dell'ideologia e il relativo potere che questa esercita tramite le strutture educative create *ad hoc* – in particolar modo sui soggetti psicologicamente più deboli – emerge sia dall'analisi storica che da quella empirica, consentendo di studiarne i risvolti che non necessariamente seguono le premesse.

Il libro ci consente una riflessione ulteriore, di più ampio respiro: nella situazione venezuelana, pur nella peculiarità del caso, si coglie quella tensione sociale che scorre lungo tutto il continente latinoamericano, dove l'ideologia utopica spesso è la forza motrice che spinge all'azione larga parte della società civile, e non ancora parola impronunciabile.

Veronica Martini

Antonino Infranca, *L'altro Occidente. Sette saggi sulla filosofia della liberazione*, Prologo di Enrique Dussel, Aracne, Roma, 2010, 305 p.

Antonino Infranca è uno studioso dagli ampi interessi filosofici, che si è occupato tra l'altro di Lukács e di filosofia tedesca e italiana in vari testi, pubblicati spesso dapprima in lingua spagnola. *L'altro Occidente*, che appare ora in italiano, è la riedizione, rivista, di un testo apparso prima in spagnolo (2000) e poi in francese (2004) che denota la lunga frequentazione dell'autore con la realtà e le problematiche del sub-continente latino-americano. Molti sono i motivi d'interesse di questo volume, la cui lettura è



consigliabile in particolare a tutti coloro i quali sono interessati all'America Latina e alla sua specificità culturale. Ricordiamo, tra le altre, le belle pagine sulla storia latino-americana e sulla conquista dell'America; la riflessione sulle possibilità di emancipazione dell'America Latina, che passa attraverso tre compiti imprescindibili che Infranca indica alla sinistra del semi-continente: «emancipazione economica dei poveri latino-americani, crescita culturale dei latino-americani, fondazione di una comunità latino-americana»; in questo contesto si colloca la condivisibile analisi della situazione cubana (pp.49-51); le considerazioni sulla pedagogia latino-americana, che si ampliano in pedagogia *tout court*; il bel saggio finale su *Per la pace perpetua* di Kant.

Il motivo di maggior interesse, però, de *L'altro occidente*, quello che organizza tutti gli altri, è costituito dalla trattazione della filosofia della liberazione, intesa come snodo teorico e pratico al tempo stesso, con cui Infranca riprende la *vexata quaestio* di un marxismo che ritorni a Marx. E a tal fine il libro costituisce anche un'ottima introduzione alla riflessione di Enrique Dussel, di cui Infranca è stato il primo commentatore in lingua italiana. Il testo che presentiamo, peraltro, è stato il primo libro di un europeo sul filosofo argentino, il cui pensiero *L'altro occidente* illustra in modo spesso anche particolareggiato. Un commento all'opera di Dussel, ma come dice lo stesso Dussel nel *Prologo*, Infranca «aggiunge il proprio, il nuovo, apre nuovi e spaziosi sentieri allo stesso autore commentato, interpretato, usato». Nei saggi che compongono il libro, il pensiero di Dussel è esposto attraverso un accostamento agli autori latino-americani che hanno fatto oggetto di riflessione e punto di forza la specificità di una posizione latino-americana del pensiero (Darcy Ribeiro, Leonardo Boff, Rodolfo Kusch, Paulo Freire), e in tal modo viene anche chiarita la differenza tra la posizione dusselliana e la teologia della liberazione.

È nota la dedizione con cui Dussel si è applicato allo studio dell'opera marxiana, in particolare all'analisi dell'evoluzione della critica dell'economia politica negli scritti marxiani della maturità, occupandosi anche del Marx della gioventù e del simbolismo teologico espresso nel pensiero marxiano. La filosofia della liberazione non si propone però come una mera arte critica. Come scrive Dussel nel *Prologo* al libro, la filosofia della liberazione intende svolgere un «discorso latino-americano alternativo» e al tempo stesso realizzare un rinnovamento fedele alla sostanza del pensiero di Marx. Questo secondo aspetto è rivendicato variamente dai diversi marxismi del Novecento, anche da quelli che più sembrano essersi allontanati dall'ispirazione marxiana su punti anche di decisiva importanza. E si sa come i marxismi del Novecento abbiano, com'è forse stato inevitabile, variamente «contaminato» il marxismo con altre posizioni teoriche, col neoidealismo, col neokantismo, con la psicanalisi, con lo strutturalismo, etc. La filosofia della liberazione, come ogni marxismo, ritiene dunque di costituire un momento del tutto nuovo che riattualizza profondamente Marx rispettandone e anzi potenziandone i tratti specifici – un marxismo che ritorni a Marx «utilizzando la combinazione di teoria e critica che Marx utilizzò a suo tempo» (p.112). Lo sforzo analitico compiuto da Dussel sui testi marxiani testimonia a favore della genuinità di questa impresa. E però anch'essa, per realizzare tale compito, si rivolge a concezioni filosofiche novecentesche, in sé eterogenee rispetto al pensiero marxiano. Leggendo gli scritti di Dussel non si può mancare di rilevare, nei contesti in cui sono esplicitate le categorie fondanti della



filosofia della liberazione, la forte presenza sincretica delle concezioni e della terminologia di Heidegger, Ricœur, Lévinas, per citare solo alcuni autori. In particolare si può dire che l'aspetto distintivo della filosofia della liberazione sia l'utilizzazione enfatica della tematica dell'*altro* di Lévinas, declinata in chiave storico-etica e anti-capitalistica, posta cioè al servizio dell'*alterità* latino-americana e contro il centralismo del capitale. Non a caso Infranca sostiene che «l'etica che al marxismo manca è l'etica della liberazione» (p.14) e che la «filosofia della liberazione, quindi, riprende non soltanto la forza etica del marxismo, ma anche le categorie su cui si fondò l'analisi di Marx: estraneazione e alienazione, esclusione, oppressione, sfruttamento» (p.27). Vede una coincidenza, proprio sull'etica, tra il programma di rinnovamento del marxismo proposto da Dussel e quello dell'ultimo Lukács (pp.12-13). Vero è, però, che il punto di vista dell'*altro* è posto in una prospettiva etica mutuata in ultima analisi dal cristianesimo, così da poter dire che la filosofia della liberazione tenta l'innesto sul marxismo di un'istanza di tipo etico-religioso, intesa come la sua determinazione fondamentale.

Su questa base Dussel ritiene che la categoria dell'«esteriorità» sia la «categoria per eccellenza» del pensiero marxiano, interpretata come riflessione che si fa analisi concreta della realtà di dominazione capitalista a partire dal punto di vista dell'escluso. Scrive Infranca: «l'esteriorità è il punto di partenza dal quale comprendere la totalità del sistema dominante e chi occupa il posto dell'escluso dal sistema si trova, paradossalmente, in una posizione più vantaggiosa per comprendere l'essenza vera del sistema» (p.123), per cui Marx analizzava, valutava, giudicava un sistema sociale a partire dalle vittime che questo sistema produce per esistere (p.203). È un marxismo originale, che fa proprie, curvandole in una certa direzione, figure (il proletariato) che nel pensiero di Marx ricoprono una funzione storico-dialettica la cui complessità è ormai venuta perdendosi. C'è infatti una continuità – certo basata sulla contraddizione – tra proletariato e borghesia, la quale è per Marx classe rivoluzionaria, che distrugge (e incorpora), introducendo relazioni mercantili e il crudo potere del denaro, il vecchio mondo con le sue forme di dominazione e di tradizione, tra cui anche la credenza religiosa. I *Grundrisse*, che Dussel conosce bene, testimoniano assai chiaramente di questa linea di continuità tra rivoluzione borghese e proletaria. D'altro lato, com'è noto, Marx è attento anche ad altri possibili sviluppi comunisti in Paesi ancora sostanzialmente pre-capitalisti. Così facendo considera varie situazioni socio-storiche che possano dar luogo ad «un'associazione di uomini liberi che lavorino con mezzi di produzione comuni e spendano coscientemente le loro molte forze-lavoro individuali come *una sola* forza-lavoro sociale», per citare un celebre brano del *Capitale*. C'è allora da chiedersi se la nozione di eurocentrismo (come difetto teorico imputato a Marx o a cui invece Marx si sottrarrebbe) colga davvero nel segno o sia piuttosto indice di un eccessivo credito di tipo ermeneutico dato all'elemento del soggetto interpretante (qui l'oppresso latino-americano) sulla cosa interpretata. Marx pone le sue ricostruzioni analitiche all'interno di un oggettivismo categoriale retto sulla dialettica e sulla contraddittorietà delle relazioni delle classi sociali antagoniste, e in questa dialettica, e non in un punto di vista esterno al sistema dello sfruttamento, vede la risoluzione.



Al di là degli schemi sommari e riduttivi di certe notissime pagine marxiane, non esiste tuttavia uno schema dialettico teleologico valido una volta per tutte, ma differenti possibili linee di sviluppo, proprie delle specifiche formazioni sociali e realtà nazionali, per cui, per quanto all'interno dell'unico mondo globale imposto dagli europei nell'età moderna, i tempi dei singoli sviluppi storici restano plurali, anche se gli esiti dei vari cammini si trovano ad essere interdipendenti e devono confrontarsi con la dimensione mondiale in cui sono inseriti. Marx può quindi benissimo essere «latino-americano» senza cessare di essere «inglese», nella misura in cui nella sua opera troviamo le categorie critiche fondamentali su cui basarsi per una comprensione del momento «centrale» e di quello «periferico» del superamento del capitale, perché quella del superamento resta l'ottica specifica marxiana. In questo senso, è condivisibile la stessa differenziazione tra diritti materiali e diritti formali utilizzata da Infranca in questo libro, tenendo presente che lo stesso concetto di diritto è un concetto ereditato dalla lotta della borghesia moderna contro le pratiche sociali e le concezioni teoriche dell'*ancien régime* e utilizzabile anche al di là di essa.

Dussel compie una riduzione di tutte le categorie del pensiero filosofico occidentale a categorie del dominio (su tutte l'*ego cogito* identificato *sic et simpliciter* con l'*ego conquisto*), la stessa «ontologia», cui è accostata la nietzscheana volontà di potenza, è condannata come filosofia del dominio. Si è forse in presenza di un'applicazione *sui generis* della «distruzione» della tradizione occidentale tentata da Heidegger (la critica dell'essere ridotto a ente utilizzabile) – di segno politico evidentemente del tutto opposto rispetto alla posizione reazionaria del filosofo tedesco. D'altra parte, la protervia è certo un aspetto caratterizzante le categorie del pensiero occidentale moderno (soprattutto è il loro *mauvais côté* quando si volgono all'«altro», esterno e interno alla società occidentale, come mostra per esempio la controstoria del liberalismo di Domenico Losurdo), tuttavia esse, se opportunamente intese nella loro genesi e storicizzate, testimoniano anche della loro portata civilizzatrice ed emancipatrice, utilizzata e utilizzabile anche contro e al di là del progetto egemonico della borghesia. Lo stesso Infranca del resto respinge la condanna che Dussel pronuncia contro l'etica kantiana in quanto imperialista (p.299). Tanto più che la difficoltà di uscire dalla tradizione occidentale è palese nel caso di Dussel, le cui categorie si formano tutte all'interno della tradizione occidentale della filosofia contemporanea, di cui utilizza la carica antimetafisica (Heidegger, su tutti). In questo modo, la totalità della «tradizione occidentale» è respinta in quanto «eurocentrica». Anche il «marxismo-leninismo» è rifiutato *in toto*, perché produttivista, antiecologico, maschilista e burocratico, «senza smettere di tornare al più forte, preciso, economico e definitivo Marx londinese» (p.8). Si ha però l'impressione che il rifiuto del «marxismo-leninismo» sia esteso a buona parte dei marxismi del Novecento. Non poco peso su questa indifferenza verso il complesso della tradizione marxista del XX secolo da parte della filosofia della liberazione devono avere le radici non marxiste della filosofia di Dussel, che si trova piuttosto in una relazione di assimilazione e di dialogo (sia pure segnati da tentativi di rifiuto e prese di distanza) con altre tradizioni del Novecento (su tutte quella ermeneutica).

Con questa sua specificità, la filosofia della liberazione si rivela come una prospettiva privilegiata da cui guardare non soltanto all'America Latina, ma alla stessa realtà



europea, al «centro». Questo, in primo luogo, perché, secondo l'autore, è attraverso lo sguardo della completa esclusione che si può cogliere nella sua complessità il funzionamento dei meccanismi stessi dell'esclusione, che sono governati dal centro. Inoltre, la condizione di esclusione dei latino-americani e di tutte le periferie è associata da Infranca a quella dell'Europa meridionale, e in particolare del Meridione d'Italia. La filosofia della liberazione permette dunque, nell'ottica dell'autore, di cogliere l'ambiguità dell'Occidente, emancipatore al «centro» e oppressore alla «periferia». Bene fa dunque continuamente in questo libro Infranca ad ammonire gli intellettuali europei contro il complesso di superiorità con cui giudicano la levatura teorica dei colleghi latino-americani, questo sì in molti casi esempio di eurocentrismo deteriore e totalmente autoreferenziale. Valga la critica pienamente condivisibile condotta da Infranca contro l'Etica del discorso di Karl Otto Apel, la cui comunità di comunicazione ideale è del tutto astratta e ricalcata sulle distinzioni socio-politiche dominanti, per cui è una comunità che esclude l'escluso. In particolare viene respinto il tentativo di connubio tra Etica del discorso e filosofia della liberazione, quest'ultima sottoposta, in seguito a questa operazione, ad una sorta di svuotamento teorico, ridotta ad un'estrema genericità, come è proprio del discorso della pura razionalità inter-umana (p.220 ss.). Ciò giustifica però una dicotomia del tipo di quella espressa: «L'intellettuale latino-americano, come Dussel, che denuncia l'«occultamento dell'Altro» compiuto metodicamente dal Primo mondo si trova ad appartenere ad una comunità reale, ma l'intellettuale europeo o del Primo mondo a quale comunità appartiene?» (p.222). A meno che Infranca non si riferisca all'appartenenza degli intellettuali del «Primo mondo» alla *scheinbare Gemeinschaft* (comunità apparente) alla quale secondo Marx gli individui sono finora appartenuti; e però siamo sicuri che gli stessi intellettuali latino-americani non appartengano a questa comunità apparente, che è, come dice sempre Marx nello stesso passo dell'*Ideologia tedesca*, un surrogato di comunità che permette una libertà solo all'interno di relazioni di classe?

Il contributo di Dussel al marxismo merita senz'altro di essere discusso, proprio come momento paradigmatico del pensiero latino-americano che mette efficacemente a fuoco la realtà dell'escluso nel suo essere radicalmente anti-sistemica. E certo partire dal punto di vista latino-americano, partire dalla «periferia», non è affatto un limite, ma è un atteggiamento di pensiero che permette di pensare le relazioni capitalistiche mondiali nella loro complessità e globalità a cominciare dallo sfruttamento come chiave che dà accesso alla comprensione del nostro presente, e che ricorda, anche con sdegno, che i propositi di «una buona vita» della minoranza privilegiata – una minoranza che però non è solo del cosiddetto «Primo mondo», giacché *élites* e «classi medie», anche ampie, di molti cosiddetti «Paesi emergenti» conducono un'esistenza estremamente raffinata sulla base dello sfruttamento, di cui sono esse stesse responsabili, del loro stesso popolo – sono possibili solo sulla base dello sfruttamento economico di moltitudini miserabili. Per cui giustamente si domanda Infranca: «Può davvero realizzarsi una buona vita mentre la maggioranza dell'umanità ha difficoltà ad avere un progetto di vita o più semplicemente, ma più drammaticamente, una vita?» (p.217).



Un punto di vista (si pensi tra gli altri a sociologi come Ulrich Beck e Zygmunt Baumann) che consideri invece solo il centro con le connesse relazioni di vita e pensiero, per quanto possa costituire un'analisi penetrante, resta incapace, da quest'angolazione, di scomporre le relazioni di dominazione planetarie riprodotte poi nelle differenziazioni sociali proprie di ogni contesto statale. In questo senso sono del tutto condivisibili anche le osservazioni critiche che Infranca rivolge all'idea che Toni Negri ha del capitalismo contemporaneo come *impero* privo di centri di potere: «Soltanto chi guarda al sistema dal centro dell'Impero non si accorge delle periferie» (p.88), e le considera in modo stereotipato. Resta però il rischio di cadere nell'atteggiamento opposto che, ritenendo fondamentale per la sua alterità il punto di vista «periferico», sminuisce la portata e le tendenze dei cambiamenti in atto nelle società europee e dei loro movimenti sociali, oggi scossi da nuove tensioni ed esigenze, su tutte direi quella di realizzare l'arduo compito di portare ad unica espressione il malessere dell'alterità interna, quello cioè delle masse di lavoratori di origine extra-europea – su cui si esercita, nel cuore dell'Europa, lo sfruttamento più intenso, anche attraverso il sostegno che la repressione poliziesca e giuridica degli Stati dà alle forme pre-capitalistiche del lavoro complementari al mercato capitalista – e quello di una parte consistente degli stessi lavoratori europei, schiacciati tra disoccupazione, precarizzazione e peggioramento delle condizioni socio-giuridiche del lavoro salariato.

Occorre insomma uscire da ogni rigida dicotomia, cogliere sì le differenze specifiche (anche intra-europee: come fare un discorso unico, che abbia una qualche specificità, sulle condizioni di un metalmeccanico tedesco e di uno italiano?) e gli assi su cui si svolge la dominazione capitalistica mondiale, ma anche i caratteri comuni cui sono soggette le classi lavoratrici delle diverse macro-regioni globalizzate.

Come si vede, si sollevano questioni di ampio respiro, a mostrare come quello della filosofia della liberazione costituisca un apporto all'analisi marxista della realtà storica sui cui riflettere con attenzione, al fine di, come scrive Dussel nel Prologo al libro, «rimontare il pessimismo assopito delle sinistre sbandate», e poter lavorare per riunificare le strade della libertà politica e dell'uguaglianza sociale, sempre più divergenti nella recessione sociale cui va soggetta la stessa Europa.

Marco Vanzulli