

Pagine Inattuali

America Latina e Occidente

TRA FILOSOFIA E LETTERATURA

**A cura di
Roberto Colonna**

Federico II University Press



fedOA Press

Numero 1 della rivista elettronica «Pagine Inattuali»

ISSN 2280-4110

«Pagine Inattuali»
America Latina e Occidente
Tra filosofia e letteratura

Giugno 2012

Direzione:
Roberto Colonna

Comitato Scientifico:

Tommaso Ariemma (Accademia di Belle Arti di Lecce); Giancarlo Alfano (Università degli Studi di Napoli, Federico II); Daniele Barbieri (Accademia di Belle Arti di Bologna); Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)); Fabrizio Chello (Università degli Studi di Napoli, Suor Orsola Benincasa); Didier Contadini (Università degli Studi di Milano-Bicocca); Serge Gruzinski (École des hautes études en sciences sociales (EHESS)); Stefano Lazzarin (Université-Jean Monnet Saint-Etienne); Mario Magallón Anaya (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)); Armando Mascolo (Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPF)); Stefano Santasilvia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP)); Giovanni Sgrò (Università degli Studi eCampus)

Progetto grafico e di copertina:
Raffaele Di Somma

In copertina:

Negli ambiti, con i quali abbiamo a che fare, la conoscenza è data solo in modo fulmineo. Il testo è il tuono che poi continua a risuonare (Walter Benjamin, *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts*, trad. it. a cura di Enrico Ganni, *Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso*, in I “passages” di Parigi, Torino: Einaudi, 2000, p. 515).

© 2012

FedOA - Federico II University Press
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Università degli Studi di Napoli Federico II

ENRIQUE DUSSEL

*Trans-modernità e interculturalità
Un'interpretazione a partire dalla
Filosofia della Liberazione*

TRADUZIONE ITALIANA DI STEFANO SANTASILIA

Di questo articolo è già apparsa una versione in lingua spagnola dal titolo *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)* all'interno del sito web ufficiale de Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), <http://www.afyl.org/articulos.html> (data di ultima consultazione 30 maggio 2012).

1. Alla ricerca della propria identità. Dall'eurocentrismo al "colonialismo dello sviluppo"

Appartengo a una generazione latinoamericana che ha dato il via al proprio lavoro intellettuale verso la fine della seconda guerra mondiale, negli anni Cinquanta. Per noi, in tale epoca, in Argentina non v'era alcun dubbio che fossimo parte della "cultura occidentale" (per tale ragione, alcuni taglienti giudizi venuti successivamente, sono carattere di chi si è opposto a se stesso).

La filosofia che studiavamo iniziava con la Grecia, che consideravamo come la nostra origine intellettuale più antica; il mondo amerindio non aveva alcun peso nei nostri programmi di studio e nessuno dei nostri professori avrebbe potuto far coincidere l'origine del pensare con esso¹. Inoltre, l'immagine del filosofo era

¹ La nostra provincia di Mendoza (Argentina) era davvero l'ultimo territorio nel Sud di quello che era stato l'impero Inca; per dirla con precisione si trattava della valle di Uspallata, situata tra Argentina e Cile, come un "ponte dell'inca" e "cammino dell'inca", luogo che, durante la mia giovinezza di andinista esperto, ho potuto osservare con stupore dall'altezza di più di 4.500 metri sul livello del mare. A tal proposito, riguardo gli aspetti biografico-filosofici della mia espe-

quella di colui che conosceva in dettaglio le opere dei filosofi classici occidentali e dei loro successori contemporanei: nessun interrogativo, dunque, riguardo una filosofia specifica a partire dall'America Latina. Risulta difficile far percepire, nel presente, la soggezione ineludibile a quel modello della filosofia europea (e in quel tempo in Argentina – lasciando da parte gli Stati Uniti). Germania e Francia detenevano l'egemonia completa, soprattutto in Sud America (non era così in Messico, Centro America e Caraibi spagnoli, francesi o britannici). Nell'ambito della filosofia della cultura, si riscontrava il diretto riferimento a Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Alfred Weber, A.L. Kroeber, Ortega y Gasset o Fernand Braudel, e William McNeill: tutti studi volti alla comprensione del fenomeno greco (accompagnati dalla lettura della celebre opera di Jaeger *Paideia* o dal suo *Aristotele*), della disputa riguardante il Medio Evo (a partire dalla rivalorizzazione che di questa aveva effettuato Gilson), e del senso della cultura occidentale (europea) concepita come contesto propedeutico alla comprensione della filosofia moderna e contemporanea. Aristotele, Tommaso d'Aquino, Descartes, Kant, Heidegger, Scheler, erano le figure fondamentali; si trattava di una concezione cronologica e sostanzialista della cultura, senza fenditure, dell'Est verso l'Ovest, così come era richiesto dalla prospettiva hegeliana della storia universale.

Grazie al mio viaggio in Europa – nel 1957, attraversando l'Atlantico in nave – ci siamo riscoperti come “latinoamericani” e non “europei”, nel momento in cui sbarcammo a Lisbona o Barcellona. Le differenze erano evidenti e non occultabili; per tale ragione, il problema culturale iniziò a interessarmi in maniera osses-

rienza generazionale cfr. *Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)* nella mia *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, New York: Humanities Press, 1996, pp. 77-79; e i paragrafi 1-3 dell'articolo *En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)*, nel numero della rivista «Anthropos» dedicato al mio pensiero: «Anthropos», n. 180, 1998, pp. 14-19.

siva, umanamente, filosoficamente ed esistenzialmente: “Chi siamo culturalmente? Qual è la nostra identità storica?”, domande che non riguardano la possibilità di descrivere oggettivamente tale “identità”, ma che rimandano a qualcosa che viene prima, al sapere chi si è percepito come una angoscia esistenziale. Tanto in Spagna quanto in Israele (dove stetti dal 1957 al 1961, sempre svolgendo ricerche a proposito della questione del carattere “latinoamericano”) i miei studi si sono configurati come una riflessione che potesse raccogliere la sfida generata da tale indagine. Il modello teorico-culturale di riferimento, tuttavia, continuerà a essere quello ufficiale per molti anni. L’incontro con Paul Ricoeur e l’assistere alle sue lezioni presso la Sorbona, il suo articolo, più volte citato, intitolato *Civilisation universelle et cultures nationales*², rientravano, comunque, in un modello sostanzialista e, in fondo, eurocentrico. Sebbene il termine “civiltà” non mantenesse più il senso spengleriano del momento decadente di una cultura, bensì le strutture universali, e tecniche, del progresso umano-strumentale nel suo insieme (e il cui attore principale, durante gli ultimi secoli, è stato sicuramente l’Occidente); la cultura, allora, si configurava come il contenuto mitico-valorativo di una nazione (o insieme di nazioni) e in tal modo veniva concepita anche da noi nel momento in cui, in quegli anni, lavoravamo a una contestualizzazione della situazione latinoamericana.

Seguendo tale concezione “culturalista” intrapresi le mie prime interpretazioni della situazione latinoamericana tentando di darle una collocazione nell’ambito della storia universale (un po’

² Cfr. Ricoeur P., *Civilisation universelle et cultures nationales*, in ID *Histoire et vérité*, Parigi: Seuil, 1964, pp. 274-288. In realtà questo articolo era stato già pubblicato nell’ottobre del 1961 sulla rivista parigina «Esprit». La differenza tra il livello di “civiltà”, ossia il riferimento agli strumenti (tecnici, scientifici o politici) della “cultura”, indica ciò che oggi definirei come “fallacia progressista”, dovuta al non considerare che ogni sistema strumentale (specialmente quello politico, ma alla stessa maniera anche quello economico) già si configura come sistema “culturale”.

alla maniera di Toynbee), e discernendo i livelli di profondità, secondo l'influenza di Ricoeur ma anche di Weber, Sorokin, Jaspers, Sombart eccetera.

Così, nel mese di dicembre del 1964, organizzammo una “Settimana Latinoamericana” insieme ad alcuni studenti latinoamericani che risiedevano in vari paesi europei: fu un'esperienza “fondazionale”. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart e molti altri intellettuali, tra cui lo stesso Ricoeur³, esposero il loro punto di vista, considerando che il tema dell'incontro fu la “presa di coscienza” (*prise de conscience*) dell'esistenza di una cultura latinoamericana (e ricordo che un tale Rafael Brown Menéndez, o Natalio Botana, si opponeva all'esistenza di un tale concetto). Durante lo stesso anno, pubblicai anche un articolo nella rivista di Ortega y Gasset⁴, nel quale mi schieravo contro le “riduzioni storiciste” applicate alla nostra società latinoamericana: quella del rivoluzionario, che lotta per l'“inizio” della storia nel futuro; quella del liberale, che mistifica l'emancipazione nazionale nei confronti della Spagna agli inizi del secolo XIX; quella dei conservatori, che mitizzano lo splendore dell'epoca coloniale; quella degli indigeni, che negano tutto ciò che è accaduto successivamente allo sviluppo delle grandi culture amerindie. In alternativa a tutte queste posizioni, io proponevo la necessità di ricostruire, nella sua integrità,

³ Tali contributi furono pubblicati nei numeri 7 e 8 della rivista «Esprit» del 1965. Io presentai un intervento intitolato *Chrétientés latino-américaines*, pp. 2-20 (che, successivamente, apparve anche in traduzione polacca: *Spolecznosci Chrześcijańskie Ameryki Łacinskiej*, in «Znak Miesiecznik», Cracovia, n. XIX, 1967, pp. 1244-1260).

⁴ Dussel E., *Iberoamérica en la Historia Universal*, in «Revista de Occidente», n. 25, 1965, pp. 85-95. Allora, avevo già scritto due monografie: *El humanismo helénico* – nel 1961– e *El humanismo semita* – nel 1964 –, e stavo raccogliendo il materiale che poi avrebbe preso forma nel volume *El dualismo en la antropología de la cristiandad* – pubblicato nel 1968. Avevo, così, realizzato una ricostruzione creatrice di quella che chiamavo la “protostoria” latinoamericana, quella di Cristoforo Colombo o di Hernán Cortés.

e a partire dalla storia mondiale, l'identità storica dell'America Latina.

Queste ricerche rientravano in un periodo di indagine storico-empirica (dal 1963 in poi) parallela (grazie a una borsa di studio che mi permise di risiedere nella zona di Magonza per vari anni) in vista della realizzazione di una tesi in storia ispanoamericana che difesi presso la Sorbona (Paris) nel 1967⁵. Un corso di Storia della Cultura presso la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina) – durante quattro mesi di lavoro febbrile, dall'agosto al dicembre del 1966, una volta lasciata Magonza e ritornato successivamente ancora in Europa a fine anno (il mio primo viaggio in aereo sull'Atlantico) per difendere la seconda tesi dottorale nel febbraio del 1967 sempre a Parigi – mi diede l'opportunità di avere ben presente il panorama della “Storia mondiale” (alla maniera di Hegel o Toynbee), in cui, attraverso un tentativo di ricostruzione (“di-struzione” in chiave heideggeriana) cercavo di “situare” (la *location*) la questione latinoamericana. Nel corso *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*⁶, si cercava di elaborare una storia delle culture a partire dal “nu-

⁵ Differentemente da coloro che solo parlano di cultura, nello specifico di quella latinoamericana, ebbi l'opportunità di intrattenermi per vari mesi nell'Archivo General de Indias di Siviglia, quindi di studiare le fondamentali opere storiche necessarie alla comprensione scientifico-positiva del secolo XVI latinoamericano, dell'inizio dell'epoca coloniale, cosa che mi permise di venire a conoscenza di moltissimi riferimenti concreti riguardanti tutto il territorio latinoamericano (dalla California messicana fino al Sud del Cile, poiché mi interessai anche dei secoli XVII e XVIII). Per questo, per me, parlare di “cultura latinoamericana” significava fare riferimento a popoli indigeni, lotte di conquista, processi di indottrinamento, fondazioni di città, “riduzioni”, *cabildo*, concili provinciali, sinodi diocesani, decimi delle *haciendas*, salario delle miniere, eccetera. Rimando ai nove tomi pubblicati tra il 1969 il 1971 su *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio* (Cuernavaca, México: Centro Intercultural de la Documentación, Colección Sondeos, 1969-1971).

⁶ Pubblicato dalla Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina). Apparso per la prima volta nel CD intitolato *Obra Filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*. Per consultarlo e richiederlo: dussamb@servidor.unam.mx.

cleo etico-mitico” (*noyau éthico-mythique* di Ricoeur) di ciascuna di esse. Per tentare di instaurare un dialogo interculturale bisognerebbe, innanzitutto, effettuare una ricognizione dei “contenuti” ultimi delle narrazioni mitiche, dei presupposti ontologici e della struttura etico-politica di ognuna di esse. Rapidamente si passa alla teorizzazione del dialogo senza conoscere concretamente i possibili temi dello stesso dialogo. Per tale ragione, il *Curso de 1966*, con la sua estesa introduzione metodologica, e con una minima descrizione delle “grandi culture” (considerando, criticando e integrando le concezioni di Hegel, Danilevsky, Dilthey, Spengler, Alfred Weber, Jaspers, Toynbee, Teilhard de Chardin e molti altri, e con riferimento alle più importanti “storie mondiali” fino ad allora elaborate) mi permise di “situare”, come già detto, l’America Latina nel processo di sviluppo dell’umanità, dalla sua origine (a partire dalla specie *homo*), passando per il paleolitico e il neolitico, fino al tempo dell’invasione dell’America da parte dell’Occidente⁷. A partire dalla Mesopotamia e dall’Egitto, fino all’India e alla Cina, attraversando il Pacifico, ci si trova dinanzi alle grandi culture neolitiche americane (una ramificazione della “proto-storia” latinoamericana). L’incontro tra popoli sedentari e agricoli con gli indoeuropei delle steppe euroasiatiche (tra questi i greci e i romani), e di questi ultimi con i semiti (originari del deserto arabo), mi mostrava una chiave interpretativa legata al “nucleo etico-mitico” che, passando per il mondo bizantino e musulmano, conduceva fino alla penisola iberica romanizzata (l’altra ramificazione della nostra “proto-storia” latinoamericana).

Nel marzo del 1967, ritornando in America Latina, quando la nave fece scalo a Barcellona, l’editore Nova Terra mi consegnò il mio primo libro: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. In tale opera veniva elaborata una filosofia della cultura in base al livello religioso del nostro continente culturale; questo pic-

⁷ In tale corso tralasciai di considerare l’Europa latino-germanica che ho studiato solo fino al secolo V.

colo libro “farà storia” perché si tratterà della prima reinterpretazione di una storia religiosa dal punto di vista della storia mondiale delle culture. Nell’ambito della tradizione storiografica la questione veniva formulata in tale maniera: “Quali furono le relazioni tra chiesa e stato?”, nel mio scritto, invece, si configura come “*scontro* tra culture e posizione della Chiesa”⁸. La crisi dell’emancipazione dalla Spagna (intorno al 1810) veniva descritta come “il passaggio da un *modello di cristianità* a una società *pluralista e laica*”, e si trattava di una nuova storia culturale dell’America Latina (non solo della chiesa), non più eurocentrica ma ancora “progressista”.

È per questa ragione che nella *conferencia programática* che diedi il 25 Maggio del 1967, nella stessa Università del Nordeste, affermai: “Cultura, cultura latinoamericana e cultura nazionale”⁹ come se fosse un manifesto, una “presa di coscienza generazionale”. Rileggendola vi ritrovo, abbozzati, molti aspetti che, in una maniera o nell’altra, saranno poi modificati o ampliati nei successivi trent’anni di ricerca.

Nel settembre dello stesso anno, iniziavano i miei corsi semestrali in un Istituto fondato a Quito (Ecuador) dove, dinanzi a più di ottanta studenti adulti di quasi tutti i paesi latinoamericani, (inclusi i Caraibi e i “latinos” statunitensi), potevo esporre la mia nuova idea di ricostruzione della storia della cultura latinoamericana, in tutta la sua ampiezza. Lo stupore e l’interesse del pubblico era immenso, profondo, generatore di speranza in una nuova epoca interpretativa¹⁰. In un corso svolto a Buenos Aires nel

⁸ Inclusa in un libro pubblicato nel 1972 (con il titolo: *Historia de la iglesia en América Latina*, Barcellona: Nova Terra).

⁹ Apparve per la prima volta con tale titolo nella rivista «Cuyo», Mendoza, n. 4, 1968, pp. 7-40. Gli articoli precedenti sono stati raccolti, insieme ad altri, in portoghese (non esiste di tale edizione una versione spagnola) in un libro intitolato *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, San Paolo: Paulinas, 1997; l’ultimo saggio, pp. 25-63, era stato già incluso, modificato in parte, nella già citata *Historia de la Iglesia en América Latina*, pp. 29-47.

¹⁰ Una sintesi di questi corsi tenuti a Quito apparve con il titolo *Caminos de liberación latinoamericana*, t. I: *Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latino-*

1969¹¹, che iniziava con il tema “Per una filosofia della cultura”¹², e culminava in un paragrafo intitolato “Presenza di coscienza dell’America Latina”, si poteva avvertire come un grido generazionale:

È cosa abituale affermare che il nostro passato culturale è eterogeneo e, a volte, incoerente, differente e, in un certo qual modo, marginale rispetto alla cultura europea. La cosa tragica, però, è che non venga riconosciuta la sua esistenza poiché, in ogni caso, in America Latina si riscontra l’esistenza di una cultura. Nonostante vi sia qualcuno che lo nega, la sua originalità è evidente, sia nell’arte che nello stile di vita¹³.

Già come professore dell’Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) rimodellai in chiave strettamente filosofica tale ricostruzione storica: si tratta di una trilogia, in chiave antropologica (passando per problematiche quali la concettualizzazione della relazione anima-corpo e dell’immortalità dell’anima, o del rapporto carne-spirito, della persona, della resurrezione eccetera) ma sempre tenendo in considerazione la questione delle origini della “cultura latinoamericana”, costituita dalle opere *El humani-*

mericano, Buenos Aires: Latinoamérica, 1972. Seconda edizione integrata: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca: Sígueme, 1978. In inglese: *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, New York: Orbis Books, 1976. In francese: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine*, Parigi: Editions Economie et Humanisme-Editions Ouvrières, 1974. In portoghese: *Caminhos de libertação latino-americana*, t. I: *Interpretação histórico-teológica*, San Paolo: Paulinas, 1985. Un’ulteriore versione fu pubblicata in formato ridotto: *América latina y conciencia cristiana*, Quito: Ipla, 1970. Erano, senza dubbio, anni di grande effervescenza intellettuale critica e creatrice.

¹¹ *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*, in Gera L., Dussel E., Arch J., *Contexto de la iglesia argentina*, Buenos Aires: Universidad Pontificia, pp. 32-155.

¹² *Ibidem*, pp. 33-47.

¹³ *Ibidem*, p. 48.

*smo helénico*¹⁴, *El humanismo semítico*¹⁵ ed *El dualismo en la antropología de la cristiandad*¹⁶.

In questa ultima opera veniva condotto fino al termine il *Curso de 1966*, che terminava nel secolo V della cristianità latino-germanica, trattando dell'Europa fino al momento di inizio dell'espansione in territorio latinoamericano. Mi dedicai, allora, a ricostruire di nuovo la storia delle Cristianità (armena, georgiana, bizantina, copta, latino-germanica, eccetera) descrivendo, in altre opere successive¹⁷, anche lo scontro, in Spagna, con il mondo islamico (dal 711 fino al 1492 d.C.).

La mia ossessione era quella di non lasciare passare un secolo senza poterlo integrare in una concezione della Storia Mondiale che ci permettesse di comprendere l'“origine”, lo “sviluppo” e il “contenuto” della cultura latinoamericana. L'esigenza esistenziale e la filosofia (ancora eurocentrica) cercavano un incontro con l'identità culturale e proprio in tal punto iniziò a venire alla luce una frattura.

2. Centro e periferia culturale. Il problema della liberazione

A partire dalla fine degli anni Sessanta, come risultato del nascere delle scienze sociali e *critiche* latinoamericane (nello specifico la

¹⁴ Buenos Aires: Eudeba, 1975.

¹⁵ Buenos Aires: Eudeba, 1969.

¹⁶ Opera che ha come sottotitolo: *Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires: Guadalupe, 1974.

¹⁷ Per esempio, nell'*Introducción General*, della *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Salamanca: CEHILA-Sígueme, t. I/1, 1983, pp. 103-204, e in molti altri lavori (come nell'*Ética de la Liberación*, Madrid: Trotta, 1998, p. 26; e più diffusamente nella *Política de Liberación* alla quale sto attualmente lavorando) riprendo i temi della “fondazione” e dello “sviluppo” della Cristianità latino-germanica (prima tappa dell'Europa propriamente detta), cfr. il mio *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, in *ID Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, pp. 345-359.

“Teoria della Dipendenza”¹⁸), sotto l’influenza della lettura del testo levinasiano *Totalità e infinito*, e principalmente a causa dei movimenti popolari e studenteschi del 1968 (in tutto il mondo ma, nel mio caso, in riferimento soprattutto a quelli sviluppatisi in America Latina e, nello specifico, in Argentina), si produsse nell’ambito filosofico, e quindi anche nella filosofia della cultura, un’importante frattura storica. Ciò che prima era costituito dal mondo metropolitano e coloniale, ora (a partire dalla terminologia ancora progressista utilizzata da Raul Presbich presso la CEPAL) assume la configurazione di “centro” e “periferia”. A ciò, bisognava affiancare un orizzonte categoriale che parte da quell’economia *critica* che esige l’integrazione delle classi sociali, intese come agenti intersoggettivi, nella stessa definizione di cultura. Non si trattava affatto di una mera questione terminologica bensì di stampo concettuale, e che permetterebbe di isolare il concetto “sostanzialista” di cultura lasciando venire alla luce le sue fratture interne (all’interno di ogni cultura) ed esterne (ossia tra le culture, non solo in forma di “dialogo” o “scontro” interculturale ma, nello specifico, come *dominazione* e *sfruttamento* di una nei confronti delle altre). L’asimmetria degli agenti andava tenuta in considerazione in tutti i livelli e questo significava che la tappa “culturalista” si era ormai conclusa. Nel 1983, così affermavo in un paragrafo intitolato *Oltre il culturalismo*:

¹⁸ Cfr. una possibile ricostruzione teorica della “Teoria della Dipendenza” nel mio *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, Londra: Routledge, 2001 (pubblicato in spagnolo nel 1988), pp. 205-230. Theotonio dos Santos è tornato su questo tema nel suo recente *Teoría de la Dependencia*, Città del Messico: Plaza y Valdés, 2001, confermando pienamente la mia ipotesi. A partire dal 1975 fino al termine degli anni Novanta, le scienze sociali latinoamericane assunsero posizioni sempre più scettiche rispetto tale teoria; nel 1988, inoltre, dimostrarai, nella mia opera appena citata, che le refutazioni erano inadeguate e che la “Teoria della Dipendenza” era l’unica teoria sostenibile, lo stesso farà Franz Hinkelammert nel corso della polemica avvenuta con Karl-Otto Apel.

Le condizioni mutevoli dell'*egemonia*, all'interno dei blocchi storici ben definiti e in relazione agli orizzonti ideologici delle differenti classi e sottogruppi, costituivano qualcosa di impossibile da ravvisare attraverso la concezione strutturalista del culturalismo [...]. Mancavano anche le categorie di *società politica* (in ultima analisi, lo "Stato") e di *società civile*¹⁹.

La filosofia latinoamericana, intesa come *Filosofia della liberazione*, riscontrava il suo stesso essere condizionata culturalmente (ossia si pensava *a partire* da una determinata cultura) ma tale connotato era comunque articolato, implicitamente o esplicitamente, in base agli interessi di classe, gruppo, sesso, razza eccetera. La *location* era stata scoperta ed era il primo tema filosofico che meritava di essere preso in considerazione; il "dialogo" interculturale aveva perso la sua ingenuità e si riconosceva come sovra-determinato da tutta l'epoca coloniale. Di fatto, nel 1974 demmo il via a un "dialogo" intercontinentale "Sud-Sud", tra pensatori di Africa, Asia e America Latina, il cui primo incontro avvenne in Dar-es-Salam (Tanzania) nel 1976²⁰. Tali riunioni ci aprirono uno sguardo diretto su un panorama rinnovato delle grandi culture²¹.

Una nuova concezione si lasciò intravedere nell'ultimo incontro celebratosi presso l'Universidad del Salvador (Buenos Aires), quando la filosofia della liberazione era già nel suo pieno sviluppo, in un intervento dal titolo "Cultura imperial, cultura ilu-

¹⁹ Dussel E., *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. I/1, cit., pp. 35-36.

²⁰ Si trattava di un dialogo tra intellettuali del Terzo Mondo che, negli anni successivi (e fino ad oggi), ci condusse a organizzare nuovi incontri a Delhi, in Ghana, a San Paolo, a Colombo, a Manila, a Oaxtepec, eccetera.

²¹ A mio parere, l'aver vissuto in Europa per quasi otto anni, poi averne trascorsi due tra palestinesi (spesso musulmani) in Israele, l'aver viaggiato e dato conferenze o l'aver partecipato a seminari e congressi cinque volte in India (fra tutte le culture quella indiana si presenta come la più impressionante), tre volte nelle Filippine, numerose volte in Africa (Kenya, Zimbabwe, Egitto, Marocco, Senegal, Etiopia eccetera) mi donò una percezione diretta delle "grandi culture" che ho sempre trattato con passione e rispetto.

strada y liberación de la cultura popular”²². Si trattava di un attacco frontale alla posizione di Domingo Faustino Sarmiento, l’eminente pedagogo argentino, autore dell’opera *Facundo: civilización y barbarie*. La civiltà era costituita dalla cultura nordamericana, la barbarie dalla tradizione dei *caudillos* federali che lottavano per conquistare l’autonomia dal porto di Buenos Aires (cinghia di collegamento della dominazione inglese). Si trattava dell’inizio della demitizzazione degli “eroi” nazionali che avevano concepito il modello coloniale del paese, struttura che già mostrava la sua decadenza²³. Una cultura “imperiale” (quella del “centro”), che aveva la sua origine nell’invasione dell’America avvenuta nel 1492 e si scontrava con le culture “periferiche” dell’America Latina, dell’Africa, dell’Asia e dell’Europa Orientale. Non si trattava affatto di un “dialogo” simmetrico bensì di dominazione, sfruttamento, annichilimento. Inoltre, all’interno delle cosiddette culture “periferiche” v’erano *élite* educate dagli imperi che, come sottolineava

²² Pubblicato in *Oito ensayos sobre cultura latino-americana*, cit., pp. 121-152, ed esposto in un contesto storico di piena lotta contro la dittatura militare dinanzi a un numeroso pubblico. Apparve per la prima volta con il titolo *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular* (Conferenza esposta durante la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, il 6 agosto del 1973), in «Stromata» (Buenos Aires), n. 30, 1974, pp. 93-123, e in *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina*, Buenos Aires: Bonum, 1974, pp. 43-73.

²³ Le manifestazioni tumultuose del dicembre 2001 svoltesi in Argentina costituirono già il momento finale di un lungo processo di svuotamento di un paese periferico, sfruttato dalla struttura coloniale lungo un arco di tre secoli, successivamente da prestiti e dallo sfruttamento della ricchezza agricola dalla metà del secolo XIX fino al secolo XX, e dal modello neoliberale proposto da Bush e Menem. Una generazione fu fisicamente eliminata durante la “Guerra sucia” (1975-1984) affinché fosse possibile implementare il modello economico che, poi, condusse alla miseria il paese più ricco e industrializzato dell’America Latina dal 1850 al 1950. Tutto ciò era stato previsto dalla filosofia della liberazione fin dall’inizio degli anni Settanta, dopo la curvatura a destra della politica argentina che destituì il governo di Cámpora, curvatura diretta dallo stesso innocultabile fascismo di Perón dal giugno del 1973.

Sartre nell'introduzione a *I dannati della terra* di Frantz Fanon, ripetevano come eco ciò che avevano appreso a Parigi o a Londra. Si trattava di *élite* illuminate, fedeli all'impero di turno, che prendevano le distanze dal proprio "popolo" e lo utilizzavano come ostaggio della propria politica di dipendenza. Le asimmetrie evidenti, nell'ambito del dominio mondiale, erano: a) una cultura (la "civiltà" secondo Ricoeur), quella occidentale, metropolitana, eurocentrica, dominava e pretendeva di annichilire tutte le culture periferiche; b) le culture postcoloniali (America Latina dall'inizio del secolo XIX, Asia e Africa successivamente alla seconda Guerra Mondiale) erano scisse internamente in 1) gruppi sottomessi all'impero di turno, *élite* illuminate il cui dominio era caratterizzato soprattutto dal voltare le spalle alla cultura regionale dalla quale provenivano, e 2) una maggioranza popolare aggrappata alle proprie tradizioni, pronta a difendere (spesso in maniera fondamentalista) il "proprio" contro ciò che è "imposto" da una cultura tecnicamente ed economicamente capitalista.

La filosofia della liberazione, come filosofia *critica* della cultura, mirava a generare una nuova *élite*, il cui atteggiamento illuminato consistesse nel rivolgere lo sguardo agli interessi del *blocco sociale degli oppressi* (che secondo Gramsci era il "popolo"); per tale ragione si parlava di una "liberazione della cultura popolare":

Una è la *rivoluzione patriottica* della liberazione nazionale, altra la *rivoluzione sociale* della liberazione delle classi oppresse, e la terza è la *rivoluzione culturale*. Quest'ultima si situa al livello pedagogico, quello della gioventù e della cultura²⁴.

La cultura periferica oppressa da quella imperiale deve costituirsi come il punto di partenza del dialogo interculturale. Scrivevamo nel 1973:

²⁴ Dussel E., *Oito ensaios*, cit., p. 137.

La cultura intesa come cultura popolare, lungi dall'essere minore, è il centro più puro e irradiatore della resistenza dell'oppresso nei confronti dell'oppressore [...]. Per creare qualcosa di nuovo bisogna possedere una parola nuova che irrompe a partire dall'*esteriorità*. Tale *esteriorità* è il proprio popolo che, sebbene oppresso dal sistema, si mostra come il più estraneo a esso²⁵.

Il “progetto di liberazione culturale”²⁶ prende le mosse dalla cultura popolare pensata, dalla filosofia della liberazione, a partire dal contesto latinoamericano. In tal modo, si superava il progressismo culturale che pensava che da una cultura tradizionale si potesse poi passare a una cultura secolare e pluralista. Bisognava, però, comunque radicalizzare l'equivoca analisi del “popolare” (il lato migliore), poiché nel suo nucleo si annida anche il germe del populismo e del fondamentalismo (il lato peggiore). Bisognerà approfondire la questione.

3. La cultura popular: non si tratta di semplice populismo

In un articolo del 1984, *Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)*²⁷, doveti ancora una volta chiarire la differenza tra “popolo”, “popolare” e “populismo” (considerando che quest'ultimo assume volti differenti a partire dal “populismo tatcherista” nel Regno Unito – suggerito da Ernesto Laclau e studiato in Birmingham da Richard Hall – fino all'attuale “fondamentalismo” di stampo musulmano – che si rende manifesto anche nel cristianesimo settario nordamericano di George W. Bush).

²⁵ *Ibidem*, p. 147.

²⁶ *Ibidem*, pp. 146 e ss.

²⁷ In *Oito ensaios*, cit., pp. 171-231. Apparve per la prima volta come *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)*, in «*Cristianismo y Sociedad*», n. 80, Città del Messico, 1984, pp. 9-45, e in «*Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*», Città del Messico: UNAM, n. 17, 1985, pp. 77-127.

In tale saggio lo sviluppo della questione veniva suddiviso in quattro paragrafi. Nel primo²⁸ miravo a ricostruire le posizioni a partire dagli anni Sessanta, mostrando così l'importanza di superare i limiti riduttivi (tipici dei rivoluzionari astorici, delle storie liberali, ispanico-conservatrici o meramente indigeniste) ricostruendo la storia culturale latinoamericana nell'orizzonte della storia mondiale (dall'Asia alla nostra componente amerindia, dalla proto-storia asiatico-afro-europea fino alla cristianità ispanica, dalla cristianità coloniale fino alla “cultura latinoamericana dipendente”, postcoloniale o neocoloniale). Tutto ciò rinviava al progetto di una “cultura popolare post-capitalista”²⁹:

Quando eravamo in montagna – scriveva Tomás Borge riguardo ai contadini – e li ascoltavamo parlare con i loro cuori puri, limpidi, con linguaggi semplici e poetici, perceivamo quanto talento avevamo perduto [noi *élite* neocoloniali] *durante i secoli*³⁰.

Tutto ciò esigeva un nuovo punto di partenza per la descrizione corretta della cultura in quanto tale, ed era proprio questo il tema del secondo paragrafo³¹.

A partire da un'attenta e archeologica lettura di Marx (dalle opere giovanili che vanno dal 1835 al 1882³²), si può riconoscere che ogni cultura è un *modo* o un sistema di “tipi di lavoro”; non per nulla la “agri-coltura” indicava nello specifico il “lavoro della terra” – poiché “cultura” deriva etimologicamente dal latino *cultus* che

²⁸ *Ibidem*, pp. 171 e ss.

²⁹ *Ibidem*, pp. 189 e ss.

³⁰ Cfr. *La cultura del pueblo*, in *Habla la dirección de la vanguardia*, Managua: Departamento de Propaganda del FSLN, 1981, p. 116.

³¹ Dussel E., *Oito ensaios*, cit., pp. 191 e ss.

³² Che, successivamente, troverà espressione nella mia trilogia: *La producción teórica de Marx*, Città del Messico: Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, Città del Messico: Siglo XXI, 1988 (tradotto in italiano e in inglese), e *El último Marx*, Città del Messico: Siglo XXI, 1990.

indica la sacralità della terra³³. La produzione *materiale* (frutto fisico del lavoro) e *mitica* (creazione simbolica) sono *pro-duzioni* culturali (un porre *fuori*, oggettivamente, il soggettivo, o meglio l'intersoggettivo comunitario). In tal maniera, la categoria dell'economico (senza cadere nell'economicismo) veniva definitivamente riscattata. In un terzo paragrafo³⁴, venivano analizzati i differenti momenti, ora separati, dell'esperienza culturale, secondo una concezione postculturalista o postspengleriana. La “cultura borghese”, (a) veniva raffrontata con la “cultura proletaria”, (b) in astratto; la “cultura dei paesi del centro” veniva raffrontata con la “cultura dei paesi periferici” (nell'ambito del “sistema-mondo”); la “cultura multinazionale o imperialismo culturale” veniva descritta (c) in relazione alla “cultura di massa o cultura alienata”, (d) a quella globalizzata; la “cultura nazionale o del populismo culturale” (e) veniva articolata con la “cultura dell'élite illuminata” e (f) veniva contrapposta alla “cultura popolare” o (g) alla “resistenza generata dalla creazione culturale”.

Evidentemente, questa tipologia culturale, e i relativi criteri categoriali, supponevano una lunga “lotta epistemologica”, critica, propria delle nuove scienze sociali sviluppatasi in America Latina e della filosofia della liberazione. Tali distinzioni erano già state pensate molto tempo prima ma solo ora si manifestavano in maniera definitiva.

³³ Sebbene, in realtà, si tratti della stessa cosa perché al ferire la “terra madre” con l'arare, l'indoeuropeo necessitava di un anticipato atto sacro di “riparazione”: il “culto della terra madre” come condizione della possibilità di strapparle *attraverso il lavoro*, con “dolore” (il “dolore” della terra e della umanità), il frutto, la raccolta, l'alimento umano. Si tratta della dialettica tra vita e morte, felicità e dolore, alimento e fame, cultura e caos, e, quindi, tra morte e resurrezione, dolore e fecondità, necessità e soddisfazione, caos e creazione.

³⁴ Dussel E., *Oito ensaios*, cit., pp. 198 e ss.

(a) Cultura borghese	Capitalismo centrale	(c) Cultura multinazionale		(d) Cultura di massa	
(b) Cultura proletaria	Capitalismo periferico	(f) Cultura illuminata			(e) Cultura nazionale
	Lavoro salariato	Lavoratori agricoli	(g) Cultura popolare		
Mantengono esteriorità		Etnie Artigiani Emarginati Altri			

Schema 1³⁵

Nel 1977, nel tomo terzo di *Para una ética de la liberación latinoamericana*, scrivevo:

La *cultura imperiale*³⁶ (che si presume come universale) non è la stessa cosa della *cultura nazionale* (che non è identica alla cultura popolare), né della *cultura illuminata* dell'*élite* neocoloniale (che non è sempre borghese ma di certo è oligarchica), né della *cultura di massa* (che è alienante e unidimensionale, tanto nel centro quanto in periferia), tantomeno della *cultura popolare*³⁷.

³⁵ Si tenga in particolare considerazione che i gruppi culturali (etnie indigene, emarginati, eccetera) si collocano già “al di fuori” dell'*ordine* capitalista, ma *dentro* o nel *seno* del popolo.

³⁶ Nel 1984 l'abbiamo definita “cultura multinazionale” in relazione alle corporazioni “multinazionali” ma, in realtà, sarebbe più adeguato definirla, come nel 2003, la “cultura dominante che globalizza a partire dal centro del capitalismo post-guerra fredda”.

³⁷ Cfr. il testo incluso nell'edizione de *La pedagogía latinoamericana*, Bogotá: Nueva América, 1980, p. 72.

E aggiungevo:

La *cultura imperiale*, quella *illuminata* e quella di *massa* (nella quale va inclusa anche quella proletaria intesa come momento negativo) sono momenti interni e imperanti della totalità dominante. La *cultura nazionale*, senza dubbio, è ancora equivoca sebbene abbia una certa importanza [...]. La *cultura popolare* è la nozione chiave per una liberazione [culturale]³⁸.

Negli anni '80, con la presenza attiva del FSLN in Nicaragua, e molte altre esperienze simili in tutta l'America Latina, la "cultura popolare rivoluzionaria" era concepita come la cultura creatrice³⁹:

La cultura popolare latinoamericana – scrivevo nel su citato articolo del 1984 – si chiarifica, decanta e rende autentica solo attraverso il processo di liberazione (liberazione economica dal capitalismo, liberazione politica dalla oppressione) instaurando un nuovo contesto democratico, divenendo così *liberazione culturale*, dando un contributo creativo nella linea della tradizione storico-culturale del popolo oppresso e, ora, protagonista della rivoluzione⁴⁰.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Cfr. Cardenal E., *Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista*, in «Nicaragua», Managua, n. 1, 1980, pp. 163 e ss;

⁴⁰ Dussel E., *Oito ensaios*, cit., pp. 220-221. Mao Tse-tung scriveva: «È un imperativo categorico separare l'eccellente cultura antica popolare, ossia quella che possiede un carattere più o meno democratico e rivoluzionario, da tutta la putrefazione propria della vecchia classe dominante feudale [...]. L'attuale e nuova cultura proviene da quella antica, e per questo dobbiamo rispettare la nostra storia e non amputarla. Ciò significa conferirle il luogo che le corrisponde, rispettare il suo sviluppo» (*Sobre la nueva democracia*, XV; in ID *Obras completas*, Pechino, Edición en Lenguas Extranjeras, 1969, t. II, p. 396). Mao distingue tra "antica" e "vecchia" cultura, tra cultura "dominante", "vigente", "imperialista", "semifeudale", "reazionaria", "di nuovo stampo democratico", "cultura delle masse popolari", cultura "nazionale", "rivoluzionaria", eccetera.

In tale epoca si parlava di “soggetto storico” della cultura rivoluzionaria: il “popolo” inteso come “blocco sociale degli oppressi” nel momento in cui assume una “coscienza soggettiva” della sua funzione storico-rivoluzionaria⁴¹.

La cultura popolare non era affatto populista; il termine “populista” indicava l’inclusione, nella “cultura nazionale”, della cultura borghese o oligarchica, della cultura del proletariato, del contadino, di tutti gli abitanti del suolo gestito da uno stato (cosa che in Francia prese il nome di “bonapartismo”). Quello popolare, invece, era tutto un settore sociale costituito da sfruttati e oppressi, e che, come si vedrà più innanzi, riusciva a mantenere una certa “esteriorità”: oppressi nel sistema statale ma alteranti e liberi in quei momenti culturali semplicemente disprezzati dal dominatore, come il folklore⁴², la musica, il cibo, gli abiti, le feste, la memoria degli eroi, le gesta emancipatrici, le organizzazioni sociali e politiche, eccetera.

Come si può notare, la concezione sostanzialista monolitica di *una* cultura latinoamericana era oramai superata, e le crepe interne crescevano grazie alla stessa rivoluzione culturale.

4. Modernità, globalizzazione dell’occidentalismo, multiculturalismo liberale e impero militare della “guerra preventiva”

Lentamente, sebbene la questione fosse solo stata intravista a partire dalla fine degli anni Cinquanta, si è passati da a) un’ossessione volta a “collocare” l’America Latina nell’orizzonte della storia

⁴¹ Contributi di Sergio Ramírez, *La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia*, in «Ventana», Managua, n. 30, 1982, p. 8 e Arce B., *El difícil terreno de la lucha: el ideológico*, in «Nicarúac», n. 1, 1980, pp. 155 e ss.

⁴² Gramsci scrive: «Il folklore non deve essere concepito come qualcosa di ridicolo, di strano e che causa riso, come qualcosa di pittoresco; deve essere concepito come qualcosa di rilevante e va considerato seriamente. In tal modo, l’apprendistato sarà più efficace e più formativo rispetto alla cultura delle grandi masse popolari» (*Quaderni del Carcere*, vol. I, Milano: Einaudi, 1975, p. 90).

mondiale – cosa che richiese la ricostruzione di tutta la concezione di questa stessa storia – al b) porre in questione la concezione *standard* (di ispirazione hegeliana) della stessa storia universale che ci aveva “escluso”, poiché la sua connotazione “eurocentrica” generava un’interpretazione distorta⁴³, non solo delle culture non europee, e, pertanto, tale insperata conclusione comunque forniva un’interpretazione inadeguata della cultura occidentale. L’“orientalismo” (difetto dell’interpretazione europea di tutte le culture situate ad Est del continente europeo, sottolineato da Edward Said nel 1978, nel suo *Orientalismo*) si configurava come un problema articolato e compresente all’“occidentalismo” (interpretazione errata della stessa cultura europea). Le ipotesi che ci hanno permesso di negare l’inesistenza della cultura latinoamericana, ci conducevano alla scoperta di una nuova concezione *critica* delle culture periferiche, e anche della stessa Europa.

Tale sviluppo stava avvenendo, quasi simultaneamente, in tutti gli ambiti delle culture postcoloniali periferiche (Asia, Africa e America Latina), sebbene in maniera molto minore in Europa e negli Stati Uniti. Infatti, a partire dalla questione “postmoderna” riguardante la natura della modernità – che, in ultima analisi, rimane ancora una questione europea – si è iniziato ad avvertire che ciò che noi latinoamericani chiamavamo “postmoderno”⁴⁴ era qualcosa di differente rispetto a ciò che intendevano i post-mo-

⁴³ Si tratta di quelle affermazioni tanto evidenti, sia per un europeo che per un nordamericano, per le quali “Europa è il culmine della storia universale”, o che la storia “si sviluppa dall’Est verso l’Ovest”, dalla fanciullezza dell’umanità fino alla sua pienezza (si veda la prima conferenza data a Francoforte e pubblicata nella mia opera *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1993; traduzione inglese: *The Invention of the Americas. Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, New York: Continuum Publishing, 1995).

⁴⁴ Nel 1976, prima di Lyotard, utilizzai tale concetto in “Palabras preliminares” della nostra *Filosofía de la Liberación*, scrivendo: “Filosofía della liberazione, *filosofía postmoderna*, popolare, femminista, della gioventù, degli oppressi, dei condannati della terra”.

derni degli anni Ottanta (che davano un'altra definizione del fenomeno della modernità rispetto a come io stesso lo avevo compreso a partire dagli studi effettuati al fine di comparare l'America Latina con una cultura moderna vista a partire dalla periferia coloniale). Per tale ragione ho percepito come necessaria la ricostruzione, a partire da una prospettiva "esteriore" – ossia mondiale – del concetto di modernità che l'Europa e gli Stati Uniti continuano a considerare in prospettiva eurocentrica, da Lyotard a Vattimo, fino ad Habermas e, in maniera più sottile, Wallerstein – nel quale si realizza quello che definirei come un "secondo eurocentrismo".

Lo studio di tale catena argomentativa mi ha permesso di intravedere un orizzonte problematico e categoriale capace di rilanciare nuovamente la questione culturale, stavolta intesa come critica della "multiculturalità liberale" (alla maniera del Rawls di *The Law of people*) e dell'ottimismo superficiale che troppo facilmente espone la possibilità della comunicazione o del dialogo multiculturale supponendo, ingenuamente (o cinicamente), una simmetria inesistente tra coloro che argomentano.

Non si tratta, dunque, di "localizzare" l'America Latina, bensì di "situare" *tutte le culture* che *inevitabilmente* oggi si raffrontano in tutte le dimensioni quotidiane: comunicazione, istruzione, ricerca, politica di espansione o di resistenza culturale o, addirittura, militare. I sistemi culturali, strutturatisi nell'arco di millenni, possono sbriciolarsi nel giro di decenni o svilupparsi e prepararsi all'incontro con altre culture. Bisogna, però, tenere ben presente che nessuna cultura ha già assicurata la sua sopravvivenza.

Nella concezione delineata nel corso *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, e nei primi lavori di tale periodo, tendevo a considerare lo sviluppo di ogni cultura come un tutto autonomo o indipendente. In tale visione, consideravo delle "zone di contatto" (come il Mediterraneo orientale, l'Oceano Pacifico e le steppe eurasiatiche dal deserto del Gobi fino al Mar Caspio) ma lasciavo esplicitamente come punto successivo all'e-

spansione portoghese nell'Atlantico del Sud e alla "scoperta dell'America" da parte della Spagna, l'inizio dello sviluppo del "sistema-mondo" e la connessione, per la prima volta, del grande "ecumene" culturale indipendente (Amerindia, Cina, Indostan, mondo islamico, cultura bizantina e latino-germanica). La modifica radicale di tale ipotesi a partire dalla proposta, da parte di Gunter Frank, del "sistema dei cinquemila anni" – che subito accettai perché corrispondeva alla cronologia da me elaborata – cambiò tutto il panorama: fu necessario riconoscere che v'erano stati contatti proprio nelle steppe indicate e nei deserti situati al Nord dell'Asia orientale (la cosiddetta "strada della seta"), la regione dell'antica Persia, prima ellenizzata (nei dintorni di Seleukon, non lontano dalle rovine di Babilonia) e poi islamizzata (Samarcanda o Bagdad), la "placca mobile" del mondo asiatico-afro-mediterraneo. L'Europa latino-germanica fu sempre periferica (sebbene nel Sud ebbe peso proprio la causa della presenza dell'antico Impero Romano), mai centro di questa immensa massa continentale. Il mondo musulmano (da Mindanao nelle Filippine, Malaka, Delhi – "cuore del mondo" islamico – fino al Maghreb, con Fez in Marocco, o all'Andalusia della Cordoba averroista) si costituiva come una cultura mercantilista molto più sviluppata (scientificamente, teoricamente, economicamente, culturalmente) di quella dell'Europa latino-germanica all'indomani dell'ecatombe generata dalle invasioni germaniche⁴⁵, e delle stesse invasioni islamiche iniziate a partire dal secolo VII. In contrasto con Max Weber, fino al secolo XIII, va ravvisata un'importante differenza di livello di civiltà

⁴⁵ Ciò che si sta esponendo lo si può trovare nel mio articolo *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*, in «Filosofía política crítica», Bilbao: Desclée de Browuer, 2001, pp. 345 e ss (esistono traduzioni in varie lingue: *Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs*, in Buhr M., *Das Geistige Erbe Europas*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Vivarium, 1994, pp. 855-867; *Europe, modernité, eurocentrisme*, in Guibal F., 1492: "Recontre" de deux mondes? *Regards croisés*, Strasburgo: Editions Histoire et Anthropologie, 1996, pp. 42-58; *Europe, Modernity, and Eurocentrism* in «Nepantla. Views from South», Durham, Vol. I, Issue 3, 2000, pp. 465-478).

tra la futura cultura europea (ancora sottosviluppata) rispetto a quella islamica (le invasioni turco-siberiane colpiranno a morte la grande cultura araba).

In Occidente, la “Modernità”, che inizia con l'*invasione* dell'America messa in atto dagli spagnoli, cultura erede dei musulmani del Mediterraneo (da parte andalusa) e del Rinascimento italiano (a causa della presenza catalana nel Sud Italia)⁴⁶, costituisce l'“apertura” geopolitica dell'Europa nei confronti dell'Atlantico: si tratta, in senso stretto, del dispiegarsi del controllo del “sistema-mondo” (stavolta attraverso gli oceani e non più attraverso le lente e pericolose carovane continentali) e dell'“invenzione” del *sistema coloniale* che, nel giro di trecento anni, inclinerà lentamente la bilancia economico-politica a favore dell'antica Europa, isolata e periferica. Tutto ciò è contemporaneo al sorgere e allo svilupparsi del capitalismo (all'inizio mercantile e completamente dedito all'accumulo di denaro): questo significa che modernità, colonialismo, sistema-mondo e capitalismo sono aspetti di una stessa realtà mutuamente costitutiva.

Se tutto questo è vero, allora *la Spagna è la prima nazione moderna*: questa ipotesi si oppone a tutte le altre interpretazioni della modernità, del centro d'Europa e degli Stati Uniti, e anche all'opinione della maggioranza degli intellettuali spagnoli di oggi; senza dubbio, tale interpretazione si presenta con sempre maggior evidenza man mano che proseguiamo seguendo la nostra argomentazione. Infatti, la prima modernità, quella iberica (dal 1492 al 1630 circa), ha sfumature musulmane a causa dell'influenza del-

⁴⁶ Per gli intellettuali dell'Europa del Nord e degli Stati Uniti, da Habermas a Toulmin, la modernità segue approssimativamente il seguente cammino geopolitico: Rinascimento (Est) → Riforma protestante (Nord) → Rivoluzione francese (Ovest) → Parlamentarismo inglese. L'Europa del Mediterraneo occidentale (Spagna e Portogallo) è esplicitamente esclusa; si tratta di una miopia storica: lo steso Arrighi, che studia il capitale finanziario genovese ignora che questo non era che un momento di sviluppo dell'Impero spagnolo (e non viceversa), ossia l'Italia rinascimentale è ancora mediterranea (antica), la Spagna è atlantica (ossia moderna).

l'Andalusia (nel secolo XII la regione più colta del Mediterraneo⁴⁷), si ispira al Rinascimento umanista italiano impiantato in Spagna attraverso la "Riforma" del cardinale Cisneros, la riforma universitaria dei domenicani salmantini (la cui Seconda Scolastica è già "moderna" e non meramente medievale), e nello specifico, è anche segnata dalla cultura barocca gesuitica che, attraverso la figura filosofica di Francisco Suárez, inaugura, in senso stretto, il pensiero metafisico moderno⁴⁸. Il *Quijote* è la prima opera letteraria moderna di tale genere che fa la sua comparsa in Europa – opera i cui personaggi poggiano i piedi, simultaneamente, in mondi differenti: nel Sud islamico e nel Nord cristiano, nella cultura più avanzata dell'epoca e nell'iniziale modernità europea⁴⁹. La prima pubblicazione di una grammatica di una lingua romanza fu quella castigliana, redatta da Nebrija nel 1492; nel 1521, Carlo V sopprime la prima rivoluzione borghese scoppiata in Castiglia (i *comuneros* lottavano per la difesa dei propri possedimenti urbani); la prima moneta mondiale fu la moneta d'argento del Messico e del Perù, che passando per Siviglia, terminava il suo percorso in Cina. Si tratta, come si può vedere, di una modernità mercantile, pre-borghese, umanista, che dà il via all'espansione europea.

Solo la *Seconda Modernità* si svilupperà nelle Province Unite dei Paesi Bassi, provincia spagnola fino all'inizio del secolo

⁴⁷ Cfr. la magnifica reinterpretazione della storia della filosofia di Mohamed Abed Yabri nelle sue due opere: *Crítica de la razón árabe*, Barcellona: Icaria, 2001, e *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjalidún. Lecturas contemporáneas*, Madrid: Trotta, 2001.

⁴⁸ Si consideri che René Descartes fu alunno a La Flèche, collegio gesuita, e riconosce che la prima opera filosofica da lui letta furono le *Disputaciones metafísicas* di Francisco Suárez. Cfr. il capitolo storico relativo a tale tema nella mia *Política de Liberación*.

⁴⁹ Non va dimenticato che il cavaliere medievale (Quijote) si scontra coi mulini, che sono il simbolo della modernità (mulini che vengono dal mondo islamico: Bagdad, nel secolo VIII, possedeva dei mulini).

XVII⁵⁰; un nuovo sviluppo della modernità, ora autenticamente borghese (1630-1688). La *Terza Modernità*, inglese e poi francese, dispiega completamente il modello precedente (filosoficamente avviato da Descartes o Spinoza, e manifestantesi con maggiore coerenza pratica nell'individualismo possessivo di Hobbes, Locke o Hume). Con la rivoluzione industriale e l'illuminismo, la modernità raggiungeva la sua pienezza e, al tempo stesso, si legava al colonialismo espandendosi dall'Europa del Nord prima all'Asia e poi all'Africa.

La modernità ebbe, dunque, durata di cinque secoli, la stessa durata del "sistema-mondo", e si configura come coestensiva al dominio europeo sul pianeta, del quale era stato il "centro" a partire dal 1492. L'America Latina, da parte sua, si presenta come un momento costitutivo della modernità stessa; il sistema coloniale non poteva essere feudale – questione centrale per le scienze sociali in generale, dimostrata da Sergio Bagù – ma periferico rispetto a un mondo capitalista moderno e, per questo, fu anch'esso moderno. In tale contesto ho effettuato una critica alla posizione ingenua che definiva il dialogo tra culture come una possibilità simmetrica multiculturale, idealizzata in parte, fondantesi nella razionalità di ogni essere umano: proprio l'"etica del discorso" è caratterizzata da questa posizione ottimista. Richard Rorty, e con alcune differenze Alasdair McIntyre, hanno mostrato o la completa incommensurabilità di una comunicazione impossibile o la sua estrema difficoltà. In ogni caso, rimane il fatto che si tralasciava di situare le culture (senza nominarle in concreto, né studiarne la storia e i contenuti culturali strutturali) in un contesto asimmetrico originato dalle rispettive *posizioni* richieste dallo stesso sistema coloniale. La cultura occidentale, con il suo ovvio "occidentalismo", collocava tutte le altre culture su un piano più primitivo, pre-moderno, tradizionale, sottosviluppato.

⁵⁰ Cfr. di Wallerstein i primi tre tomi dell'opera *The Modern World-System*, New York: Academic Press, 1974-1989, Voll. 1-3.

Al momento di elaborare una teoria del “dialogo tra culture” sembrava che tutte le culture si ritrovassero nelle stesse condizioni, oppure che, grazie a una “antropologia” *ad hoc* ci sarebbe stata la possibilità di realizzare un’osservazione disinteressata (o nel migliore dei casi “interessata”) delle culture primitive. In tal caso si sarebbe data per scontata l’esistenza di culture superiori (quella dell’“antropologo culturale” universitario) e delle “altre” (quelle primitive). Tra i due estremi starebbero le culture sviluppate e simmetriche e le “altre” (che non possono nemmeno essere collocate a causa dell’ineludibile abisso culturale): è il caso delle riflessioni di Durkheim e di Habermas. Secondo tali posizioni non si dà possibilità di dialogo con la Cina, l’India, il mondo islamico, eccetera, perché queste culture né illuminate né primitive, stanno nella “terra di nessuno”.

Tali culture, che non sono né “metropolitane” né “primitive”, le si distrugge attraverso la propaganda, la vendita della mercanzia, dei prodotti materiali che comunque sono culturali (bevande, cibo, vestiti, veicoli eccetera), sebbene poi si tenti di salvare l’immagine di queste attraverso una valorizzazione isolata degli elementi folclorici o dei momenti culturali di livello secondario: una multinazionale dell’alimentazione può includere, nel suo menu, un piatto proprio di una cultura culinaria estranea (come il *Taco Bell*), e ciò appare come rispetto nei confronti dell’altra cultura.

Questo tipo di multiculturalismo altruista è chiaramente formulato nell’*overlapping consensus* di Rawls, che esige l’accettazione di determinati principi procedurali (inavvertitamente ma profondamente occidentali) che devono essere accettati da tutti i membri di una comunità politica, permettendo allo stesso tempo la differenziazione valorativa culturale (o religiosa). Politicamente, tutto ciò presupporrebbe, per coloro che entrano in dialogo, l’accettazione di uno stato liberale multiculturale, dimenticando che la stessa struttura di tale stato, così come si va istituzionalizzando attualmente, è l’espressione della cultura occidentale e, per questo, restringe le possibilità di sopravvivenza di ogni altra cultura.

5.1 Trasversalità del dialogo Interculturale Trans-moderno: mutua liberazione delle culture universali postcoloniali

Si giunge così a un'ultima tappa di maturazione (che come sempre era stata anticipata da precedenti intuizioni) a partire da nuove ipotesi suggerite da André Gunder Frank. La sua opera *ReORIENT: global economy in the Asian Age*⁵¹ (e l'argomentazione più complessa di Kenneth Pomeranz in *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*⁵²) ci permette di spiegare di nuovo una problematica ampia e critica che rimanda alle chiavi interpretative della questione culturale degli anni Sessanta ma che, ora, assume una nuova strutturazione che definisco come "Trans-moderna", intendendo con tale termine un superamento esplicito del concetto di "Postmodernità" (che ancora è un momento finale della modernità).

La nuova ipotesi di ricerca può essere formulata in tale maniera: la modernità (il capitalismo, il colonialismo, il primo sistema-mondo), giocando la funzione di "centro" del mercato rispetto alle restanti culture, non ha lo stesso tempo dell'egemonia mondiale europea. "Centralità" del mercato mondiale e modernità non sono fenomeni sincronici: l'Europa moderna diviene "cen-

⁵¹ Berkeley: University of California Press, 1998.

⁵² Princeton: Princeton University Press, 2000. In tale opera, Pomeranz mostra che, effettivamente, fino al 1800, l'Inghilterra non mostrava alcun progresso significativo rispetto alla regione del delta dello Yangzi, in Cina (che nel 1750 contava 39 milioni di persone) e che, dopo aver valutato con differenti argomenti lo sviluppo ecologico dello sfruttamento del suolo in entrambe le regioni, attribuisce il sorgere della rivoluzione industriale inglese a due fattori esterni o fortuiti al sistema economico britannico: il possedere colonie e l'uso del carbone. Nessun altro fattore permise il minimo vantaggio iniziale, da parte dell'Inghilterra rispetto al delta dello Yangzi. Va però ravvisato che l'autore dimentica di segnalare una crisi economica che avvenne in Cina e Indostan, e il fatto che lo sfruttamento crescente e antiecologico del suolo implicò, in Cina, un più grande impiego della manodopera contadina che le impedì lo sviluppo verso un'industria capitalista, cosa che comunque stava sorgendo (in Inghilterra, invece, vi riuscì proprio grazie ai fattori esterni allo stesso sistema economico).

tro” *dopo* essere divenuta “moderna”. Secondo Wallerstein, entrambi i fenomeni sono coestensivi (per tale ragione sposta la modernità e la sua “centralità” nel mercato mondiale fino all’illuminismo e al sorgere del liberalismo); io credo che i quattro fenomeni – capitalismo, sistema-mondo, colonialismo e modernità– sono “coetanei” (ma non con la “centralità” nel mercato mondiale). Penso che, fino al 1789 (per dare una data simbolica collocata al termine del secolo XVIII), la Cina e la regione indostanica avevano un peso economico-produttivo (le merci più importanti del mercato, quali la porcellana, la seta ecc.) che l’Europa non poteva uguagliare, non potendo nemmeno vender nulla nel mercato d’Estremo Oriente. Fino a quel momento, era solo stato possibile, per tre secoli, comprare in tale mercato grazie all’argento proveniente dall’America Latina (Perù e Messico principalmente).

L’Europa iniziò a essere “centro” (e a estendere il “sistema-mondo” a tutto il pianeta) a partire dalla rivoluzione industriale che, dal punto di vista culturale, produce il fenomeno dell’Illuminismo la cui origine, *in the long run*, va cercata (secondo l’ipotesi del filosofo marocchino Al-Yabri, che noi prendiamo in considerazione) nella filosofia averroista del califfato di Cordoba. L’egemonia centrale e illuminata d’Europa non resiste che per due secoli (1789-1989), solo due secoli! Un tempo troppo breve per poter trasformare in profondità il “nucleo etico-mitico” (per dirla alla maniera di Ricoeur) delle culture universali e millenarie come quella cinese, dell’Estremo Oriente (giapponese, coreana, vietnamita, ecc.), indostanica, islamica, russo-bizantina, bantu o latino-americana (di differente composizione e integrazione culturale). Tali culture sono state in parte *colonizzate* (incluse nella totalità e quindi negate – aspetto A dello schema 1) ma nel loro nucleo fondamentale valoriale sono state escluse, disprezzate, negate, ignorate, più che annichilite. Il dominio del sistema economico e politico è stato funzionale all’esercizio del potere coloniale e all’accumulo di gigantesche ricchezze, giudicando tali culture come disprezzabili, insignificanti, poco importanti, inutili. Tale disprez-

zo ha, senza dubbio, permesso che esse sopravvivessero nel silenzio, nell'oscurità, nel disprezzo rivolto loro anche delle proprie *élite* modernizzate e occidentalizzate. Questa "esteriorità" negata, questa alterità sempre esistente e latente, indica l'esistenza di un'insospettata ricchezza naturale che, lentamente, rinasce come fiamme dalla brace sepolta, dalle centenarie ceneri del colonialismo. Non si tratta di una "mera" identità sostanziale incontaminata e perenne; anzi, si è evoluta prima della stessa modernità e si tratta di una "identità" nel senso di processo e crescita, ma sempre come esteriorità.

Queste culture universali, asimmetriche dal punto di vista delle condizioni economiche, politiche, scientifiche, tecnologiche, militari, conservano quindi un'alterità, nei confronti della modernità europea, con la quale hanno convissuto e grazie alla quale hanno appreso a rispondere alle sfide ciascuna alla propria maniera. Non si tratta di tradizioni morte ma vivissime e in pieno processo di rinascita, alla ricerca (cosa che implica possibili errori) di nuovi cammini di sviluppo. Tali culture, pertanto, pur non essendo moderne, non sono nemmeno "post"-moderne: sono pre-moderne (precedono la modernità), coeve della modernità e, successivamente, trans-moderne. Il postmodernismo risulta essere una tappa finale della cultura moderna europeo-nordamericana, che è il "centro" della modernità. La cultura cinese, o quella vedanta non potranno mai essere post-moderne in senso europeo, ma qualcosa di estremamente differente. Così, in senso stretto, il concetto di "trans-moderno"⁵³ segnala la novità costituita dall'irrompere, come dal nulla, a partire dall'esteriorità alterante del sempre differente, di culture universali, all'interno del processo di sviluppo, che raccolgono le sfide della modernità, e anche del contesto postmoderno europeo-nordamericano, ma rispondono *a partire da altri luoghi, other Location*, ossia dal luogo delle proprie esperienze

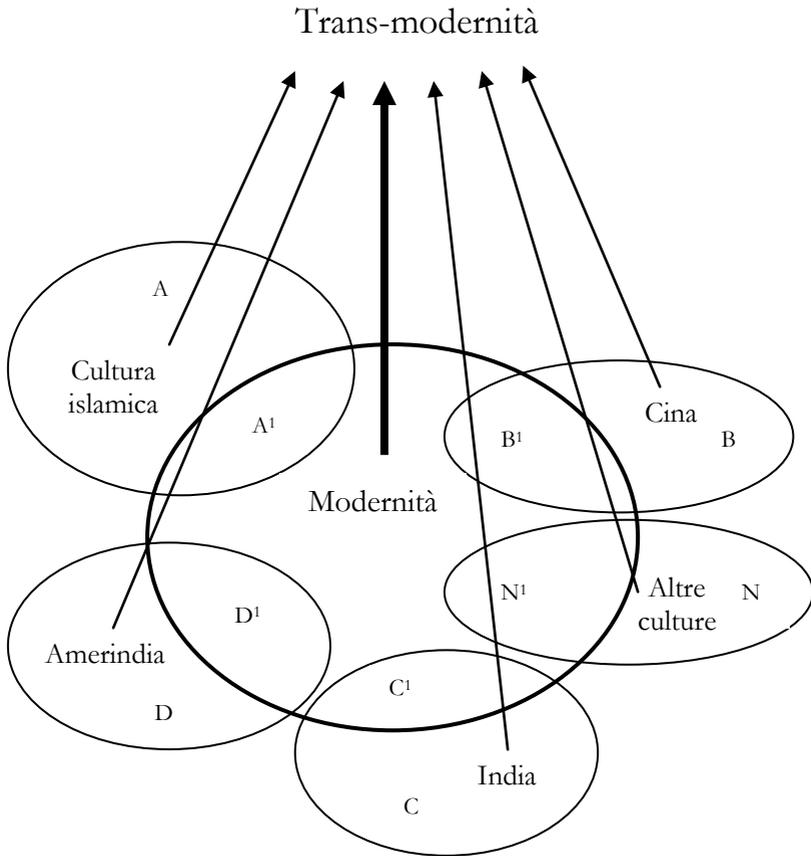
⁵³ Cfr. il § 5, *La Trans-modernidad como afirmación*, in Dussel E., *World-System and Trans-modernity*, in «Nepantla. Views from South», Durham: Duke, Vol. 3, Issue 2, 2002, pp. 221-244.

culturali, differenti da quelle europee e nordamericane, e pertanto caratterizzate da soluzioni impossibili da raggiungere per la sola cultura moderna.

Una futura cultura *trans*-moderna, che mantenga i momenti positivi della modernità (valutati, nella loro positività, secondo i differenti criteri delle altre culture millenarie), manifesterà una rigogliosa pluriversità e sarà il frutto di un autentico dialogo interculturale che dovrà assolutamente prendere in considerazione le asimmetrie esistenti (essere un “centro imperiale” non è la stessa cosa di fare parte del “coro centrale” semiperiferico – come oggi l’Europa, soprattutto dopo la guerra in Iraq del 2003 – o del mondo postcoloniale periferico). Infatti, un contesto postcoloniale come quello dell’India configura un’abissale asimmetria rispetto al centro metropolitano dell’epoca coloniale, ma non per questo smette di costituire un nucleo creativo e di rinnovamento di una cultura millenaria, ben distinta dalle altre, con capacità di proporre soluzioni nuove e necessarie per le drammatiche sfide lanciate dal secolo XXI. “*Trans*-modernità” indica tutti gli aspetti che si collocano “oltre” (e anche “anteriormente”) le strutture valorizzate dalla cultura moderna europeo-nordamericana, e che vigono attualmente nelle grandi culture universali non europee che si sono incamminate verso un’utopia pluriversa. Il dialogo interculturale dev’essere *trasversale*⁵⁴, ossia deve partire da un luogo *altro* rispetto al mero dialogo tra eruditi del mondo accademico o istituzionalmente dominante. Deve configurarsi come multiculturale ma senza presupporre l’illusione della simmetria, in realtà inesistente, tra

⁵⁴ “*Trasversale*” significa, qui, tale movimento dalla periferia alla periferia: dal movimento femminista alle lotte antirazziali e anticoloniali. Le “differenze” dialogano a partire dalle proprie negatività *distinte*, senza la necessità di attraversare il “centro” dell’egemonia. Frequentemente, le grandi megalopoli hanno servizi sotterranei che vanno dai quartieri periferici al centro ma manca la connessione tra gli stessi quartieri periferici; lo stesso che, analogicamente, accade per il dialogo interculturale.

culture. Rivolgiamo l'attenzione ad alcuni aspetti di tale dialogo critico interculturale orientato alla *trans*-modernità.



Schema 2 – Modello approssimativo volto alla comprensione del senso della trans-modernità culturale

Consideriamo, come referenza fondamentale, di tale argomentazione, un'opera filosofica prodotta dalla cultura islamica:

Mohammed Abed Al-Yabri, nella sua *Crítica de la razón árabe*⁵⁵ e ne *El legado filosófico árabe*⁵⁶, mostra un esempio eccellente di ciò che intendiamo dire. Filosofo magrebino – ossia di una regione culturale sviluppatasi sotto l’influenza del Califfato di Cordoba durante la sua età classica – Al-Yabri dà il via alla decostruzione della propria tradizione araba⁵⁷ che culminò in un vero e proprio “illuminismo” filosofico – antecedente diretto di quel rinnovamento latino-germanico di cui è emblema la Parigi del secolo XIII, e per questo anche antecedente diretto dell’*Aufklärung* europeo del secolo XVIII (“averroista” secondo l’ipotesi di di Al-Yabri).

5.2 Affermazione dell’esteriorità disprezzata

Tutto ha inizio attraverso un’*affermazione* e il secondo momento è costituito dalla *negazione della negazione*. Come si può negare il disprezzo per le proprie cose se non intraprendendo il cammino dell’auto-scoperta del proprio valore? Si tratta proprio dell’affermazione di una “identità” *processuale* e reattiva nei confronti della modernità: le culture postcoloniali debbono effettivamente decolonizzarsi, ma per farlo debbono iniziare ad autovalorarsi.

Vi sono differenti maniere di affermarsi, tra queste ve ne sono anche alcune equivoche: per tale ragione, Al-Yabri, a partire dall’esempio indicato, critica le interpretazioni o “letture” ermeneutiche, interne alla tradizione islamica, descrittive della filosofia araba e del mondo musulmano. La prima linea interpretativa è quella del fondamentalismo (*salafis*⁵⁸), che mostra un’intenzione *af-*

⁵⁵ Cit. nella nota 48.

⁵⁶ Cit. nella nota 48.

⁵⁷ L’arabo, dopo secoli di traduzione dal greco delle opere filosofiche dell’ellenismo, elaborò un gergo tecnico-filosofico molto sofisticato. Per tale ragione, dal Marocco alle Filippine, la filosofia sviluppata in ambito musulmano deve assumere il nome di “filosofia araba”, il nome della sua lingua classica.

⁵⁸ Al-Yabri M., *El legado*, cit., pp. 20 e ss. Alle domande “come recuperare la gloria che una volta possedeva la nostra civiltà? Come ridare vita alla nostra eredità?”, l’autore risponde attraverso una precisa disamina delle risposte ambigue, parziali o eurocentriche. I “*salafis*” furono fondati da Yamal al-Din al-

fermativa (come anche le altre), nel suo tentativo di recupero, nel presente, dell'antica tradizione araba. Secondo Al-Yabri, tale corrente è astorica, meramente apologetica e tradizionalista. Altra linea interpretativa è quella liberale, europeista, che pretende di mostrarsi come quella chiaramente moderna ma, in concreto, nega il passato o non sa come ricostruirlo. La terza linea è quella di sinistra (“il *salafismo* marxista”) ⁵⁹. La domanda che va posta a queste tre possibili posizioni è «in che maniera è possibile ricostituire [oggi] la nostra eredità?» ⁶⁰.

Evidentemente, il primo passo sarà quello di studiare in maniera affermativa tale eredità. Al-Yabri, lettore a partire dal dominio dell'arabo come lingua madre, apprendendo fin dalla fanciullezza la cultura islamica, ha, rispetto agli altri specialisti europei o nordamericani che studiano il mondo arabo come “oggetto” di indagine o come cultura “straniera”, il grande vantaggio di leggere i classici e intravedere sfumature finora sconosciute a partire dal pensiero ermeneutico francese che, come tutti i magrebini, ha dovuto studiare. Espone, così, in maniera positiva, il pensiero di Alfarabi, Avicenna, Avempace, Averroè, Abenjalidùn ma senza effettuare una *pura affermazione* ingenua e apologetica.

Dal punto di vista della cultura popolare, un altro esempio è lo scritto di Rigoberta Menchú intitolato *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* ⁶¹, dove l'autrice dedica lunghi capitoli alla descrizione della cultura maya del suo popolo guatemalteco. Parte da un'affermazione autovalorativa di se stessa che costituisce la riflessione portante secondo la quale verrà strutturata tutta l'argo-

Afgani (1897), che lottò contro gli inglesi in Afghanistan, risiedette a Istanbul, si rifugiò al Cairo e, infine, fuggì definitivamente a Parigi. Questo movimento mira a liberare e unificare tutto il mondo islamico.

⁵⁹ Ho indicato precedentemente che il mio primo lavoro, pubblicato nel 1965, consistette nel criticare le interpretazioni, o ermeneutiche, del “contesto latino-americano”. Qualsiasi *nuova* interpretazione è una presa di coscienza e una critica delle *altre* interpretazioni.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 24.

⁶¹ Città del Messico: Siglo XXI, 1985.

mentazione successiva. Contro i giudizi altrui è necessario iniziare da un'origine positiva della propria tradizione culturale: questo primo passo si configura come un ricordo del passato a partire da un'identità che precede la modernità e che si è, impercettibilmente, sviluppata in contatto inevitabile, e occulto, con essa.

5.3 Critica della propria tradizione a partire dalle ricchezze della propria cultura

L'unica maniera per poter crescere a partire dalla propria tradizione è effettuare una critica a partire dai presupposti della propria cultura: è necessario individuare i momenti fondamentali di una autocritica.

È in tal punto che Al-Yabri effettua una “decostruzione” della propria tradizione attraverso elementi critici della stessa unendoli ad altri mutuati proprio dalla modernità. Non è la modernità che impone all'intellettuale i suoi strumenti, bensì è questi che controlla, sceglie quelli che pensa gli possano essere utili per una ricostruzione critica della propria tradizione, non in maniera sostanzializzante. Al-Yabri mostra, così, che le scuole “orientali” del mondo arabo (quelle relative a Bagdad sono propriamente *orientali*, più vicine allo gnosticismo persiano, mentre quelle relative al Cairo, di stampo neoplatonico alessandrino, sono *occidentali* seppur collocate nell'Oriente islamico) dovettero, inizialmente, opporsi frontalmente al loro nemico principale: il pensiero gnostico persiano. I *mu'tazilites* crearono, nello specifico, il primo pensiero teorico islamico (anti-persiano), utilizzando componenti proprie de *El Korán*, mutuando, in maniera originale, elementi della cultura greco-bizantina, e con il fine politico di giustificare la legittimità del califfato⁶²: nacquero, così, le tradizioni orientali. Le scuole di

⁶² In maniera estremamente originale, Al-Yabri mostra che “le scienze filosofiche greche” si trasformarono in “filosofia”, teologia e giurisprudenza islamica grazie a quattro correnti filosofiche: «La prima è quella rappresentata dai traduttori e segretari di origine iraniana [...], il *modello orientale* (persiano) del neoplatonismo. La seconda dai medici e traduttori cristiani giunti dalla scuola per-

Bagdad, e delle regioni limitrofe come Samarcanda o Bujara, ma anche la tradizione fatimita del Cairo – con pensatori come Alfarabi e Avicenna – si orientarono verso una posizione neoplatonica con sfumature teologico-mistiche come forma di “illuminazione”. Al contrario – come insegna lo studioso arabo in contrasto con molti esponenti della storia della filosofia araba – la filosofia propriamente *occidentale*, andaluso-magrebina (sorta intorno alle grandi capitali culturali di Cordoba, al Nord, e Fez⁶³, al Sud) incarnò una rottura originale che genererà un’eredità duratura. Per ragioni tanto politiche quanto economiche (e qui Al-Yabri utilizza strumenti critici di analisi tipici della filosofia moderna europea), il califfato di Cordoba, *occidentale*, rompe con la concezione teologizzante del pensiero *orientale* e inaugura una netta distinzione tra *ragione* naturale (che conosce scientificamente attraverso l’osservazione, ed elabora la fisica, la meccanica e la matematica secondo nuovi parametri) e la ragione illuminata dalla *fede*: si tratta di una distinzione, non di una negazione o confusione, ossia di un nuovo articolarsi delle due posizioni.

Fu il filosofo Ibn-Abdun che portò in quei luoghi l’orientamento razionalista della scuola di Bagdad (contrapponendosi alle posizioni di Akindi, Alfarabi e Avicenna); una seconda generazione, agli inizi del secolo V dell’egira (secolo XI per i cristiani), si specializza in matematica e medicina; la terza generazione, con Avempace, integra la fisica e la metafisica, e si libera definitivamente

siana di Yundisapur [che], oltre ai maestri nestoriani, ospitò un gruppo di maestri della scuola di Atene [...] il *modello neoplatonico occidentale*. La terza [la più importante], *orientale*, è quella rappresentata dai traduttori, maestri e saggi arraniti [...]. La quarta, *occidentale* è quella che fa la sua comparsa con la nascita dell’Accademia di Alessandria» (Al-Yabri M., *El legado*, cit., p. 177). L’Accademia rimase cinquant’anni nella città dei saggi di Harrán, e risultò fondamentale, perché incarnò la sintesi tra pensiero persiano, neoplatonico e aristotelico (*ibidem*, pp. 165 e ss), cosa che è poco studiata al di fuori del mondo filosofico arabo poiché esige il confronto con testi non tradotti in lingue occidentali (i “Fratelli della Purezza” si collocano nella tradizione di Harrán).

⁶³ Nel secolo XIII, Fez giunse a ospitare trecentomila abitanti.

te del platonismo gnostico caratteristico della scuola *orientale*, rifacendosi all'argomentazione razionale aristotelica⁶⁴.

Gli *al-muwabbid* avevano come regola quella di “abbandonare l'argomento di autorità e tornare alle fonti”. Si tratta del movimento culturale capeggiato da Ibn Tùmert in tempi di grandi cambiamenti e, quindi, di libertà politica e impeto critico razionalista. Ibn Tùmert critica l'analogia come metodo che va da ciò che si conosce a ciò che non si conosce⁶⁵; se Alfarabi e Avicenna (a causa della varietà culturale e dei problemi politici dell'*oriente*) avevano voluto unire filosofia e teologia⁶⁶, Averroè (nell'occidente *al-muwabbid*) si propone di separarle mostrando, però, la loro complementarietà. Questo il tema della sua opera *La dottrina decisiva e il fondamento della concordia tra rivelazione e scienza*, un autentico “discorso del metodo”: la verità (rivelata) non può essere in contraddizione con la verità (razionale), e viceversa. Nello specifico, *La distruzione della distruzione* mostra che gli argomenti con i quali Algazel tenta di dimostrare l'irrazionalità della filosofia non sono affatto apodittici. Da ciò deriva l'elaborazione, da parte di Averroè, di quella dottrina della “doppia verità” così equivocamente

⁶⁴ Cfr. Al-Yabri M., *El legado*, cit., pp. 226 e ss. Secondo Avempace, la perfezione umana non consiste nella contemplazione estatica del sufismo bensì nella vita dell'uomo “solitario” che come “germoglio” nella città imperfetta anela alla città perfetta, attraverso lo studio delle scienze filosofiche razionali. L'azione, per eccellenza, è quella dell’“intelletto agente”, che caratterizza il sapere dell'uomo saggio, spirituale e divino. Al-Yabri dedica interessanti pagine ad Avempace e al suo trattato sulla felicità del saggio, dove il pensatore arabo sviluppa le tesi dell'ultimo Aristotele (cfr. il mio *La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al Del Alma*, in *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, cit., pp. 297-314).

⁶⁵ Al-Yabri mostra la stupefacente somiglianza esistente tra le tesi fondamentali di Ibn-Tùmert e di Averroè (cfr. Al-Yabri M., *El legado*, cit., pp. 323 e ss).

⁶⁶ Ossia “confonderle” in diverse maniere, per Averroè non adeguate.

interpretata nel mondo latino medievale⁶⁷. Allo stesso tempo, il filosofo di Cordoba, indicò la maniera in cui risulta possibile relazionarsi con le *altre* culture:

È indubitabile che dobbiamo servirci, come aiuto per i nostri studi (razionali rivolti a esseri esistenti), delle ricerche realizzate da tutti coloro che ci hanno preceduto [i greci] [...]. Date queste condizioni, e poiché i filosofi antichi studiarono con maggior cura le regole del ragionamento (la logica, il metodo), converrà che ci si metta a studiare le loro opere, perché possiamo accettare ciò che consideriamo ragionevole, considerare come precauzione e avvertimento ciò che ci sembra irrazionale⁶⁸.

Pertanto, «adottare lo spirito averroista significa rompere con quello avicennista *orientale*, gnostico e oscurantista»⁶⁹. Come si può notare, la filosofia araba seguì questa strada: rimase fedele alla tradizione ma mutuò il meglio (valutato secondo i propri criteri) dell'altra cultura che, sotto alcuni aspetti, veniva considerata come all'avanguardia (per esempio nell'ambito della logica).

Alla stessa maniera, Rigoberta Menchú indaga tra le comunità indigene “sorelle” la causa della propria passività, del fatalismo, e intraprende una critica comunitaria che la porta a comprometersi politicamente in una lotta contro il governo meticcio e la repressione militare.

Il tutto sviluppato in maniera che l'intellettuale critico sia situato “tra” (*in betweenes*) le due culture (la propria e quella moderna): è il tema del “*borden*” (la “frontiera”) tra due culture come luogo del pensiero critico. Di ciò si occupa in questa maniera

⁶⁷ Ciò che va rimarcato è che l’“averroismo latino”, presente soprattutto nelle scuole di arti, in Europa influenzerà decisamente l'origine della scienza sperimentale.

⁶⁸ Al-Yabri M., *Crítica de la razón árabe*, cit., pp. 157-158.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 159.

Walter Mignolo quando tratta della “frontiera” tra Messico e Stati Uniti come un ambito culturale creativo.

5.4 Strategia della resistenza. Il tempo ermeneutico

Per resistere è necessario maturare: l’affermazione dei propri valori esige tempo, studio, riflessione, ritorno ai *testi* o ai simboli e miti costitutivi della propria cultura, più o meno lo stesso tempo relativo al dominio dei testi della cultura moderna egemonica.

Al-Yabri mostra l’errore di «alcuni intellettuali arabi la cui relazione con l’eredità culturale europea sembra essere più stretta di quella che hanno con la tradizione arabo-islamica, e che impongono il problema del pensiero arabo contemporaneo in questi termini: come può il nostro pensiero assimilare l’esperienza del liberalismo *prima o senza* che il mondo arabo attraversi la relativa tappa?»⁷⁰. Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri, e altri, pensano in tale maniera, mentre il problema è chiaramente di altro genere:

Il pensiero arabo contemporaneo come può recuperare e assimilare l’esperienza razionalista che caratterizza la sua stessa eredità culturale, al fine di riviverla in una prospettiva simile a quella dei nostri antenati: lottare contro il feudalesimo, contro lo gnosticismo, contro il fatalismo, e instaurare la civiltà della ragione e della giustizia, una civiltà araba libera, democratica e socialista?⁷¹.

Si comprende come tale progetto esiga tenacia, tempo, intelligenza, ricerca e solidarietà. Si tratta del lungo tempo di maturazione di una nuova risposta di *resistenza culturale*, non solo verso le *élite* delle altre culture, in particolare quelle dominanti, ma anche contro l’eurocentrismo delle *élite* appartenenti alla propria cultura periferica, coloniale, fondamentalista.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 160.

Rigoberta mostra l'esempio di come, in Guatemala, assumendo coscienza critica, la comunità reinterpretò il cristianesimo tradizionale al fine di giustificare la lotta contro la dominazione delle *élite* bianche militarizzate. Si tratta di una nuova ermeneutica del *testo* costitutivo della vita culturale della comunità (poiché il livello simbolico è fondamentale per gli amerindi in base alla connotazione maya che innerva la tradizione cristiano-coloniale).

5.5 Dialogo interculturale tra critici della propria cultura

Il dialogo interculturale presente non è solo, né principalmente, un dialogo tra apologeti della propria cultura che vogliono mostrare agli altri le virtù e i valori della personale tradizione. Si tratta, innanzitutto, di un dialogo che avviene tra creatori critici della propria cultura (intellettuali di “frontiera”, *tra* propria cultura e modernità); non si tratta di coloro che meramente difendono la propria tradizione ma di quelli che *la ricreano a partire da presupposti critici* che ritrovano nella tradizione stessa e nella modernità globalizzante: quest'ultima può servire come catalizzatore critico (se utilizzata appunto in maniera critica). Di sicuro, non si tratta del dialogo tra intellettuali critici situati nel “centro” metropolitano e intellettuali critici di “periferia”: è soprattutto un *dialogo tra “intellettuali critici di periferia”*, un dialogo interculturale Sud-Sud, prima di poter divenire dialogo Sud-Nord. Tale dialogo è essenziale, e come filosofo latinoamericano mi piacerebbe intraprendere una conversazione con Al-Yabri a partire dalla seguente domanda: perché il pensiero filosofico islamico cadde, a partire dal secolo XIV, in una crisi tanto profonda? Ciò non si può spiegare solo in base all'incontro con l'Impero Ottomano. Perché tale pensiero si perse nella strada senza uscita del fondamentalismo? Bisognerà dedicarsi a un'interpretazione storico-mondiale più ampia al fine di comprendere che, essendo stato il mondo islamico la “porta” di accesso al “mondo antico” (a partire da Bisanzio, e in minor misura dall'Europa latino-germanica, fino all'Indostan e alla Cina), la costituzione di un “sistema-mondo” da parte di Spagna e

Portogallo, tagliò inevitabilmente, nell'ambito del dominio degli oceani, il mondo musulmano *fuori* dalla zona centrale di contatto con le altre culture universali. La perdita di "centralità" (e con essa di "informazione"), l'impoverimento relativo (anche per l'inflazione dell'argento estratto in grandi quantità in America Latina), e altri fattori non primariamente culturali e filosofici, trasformarono il mondo arabo in una zona "periferica" e povera, lo gettarono in un separatismo che lo "tribalizzò" disarticolandolo in secessionismi distruttivi che lacerarono le antiche regioni unificate dal diritto, dalla religione, dalla scienza, dal commercio e dalla lingua araba. La decadenza filosofica fu solo un momento della decadenza di una civiltà, di una crisi economica, politica e militare di un mondo che da "centro" si trasformava in "periferia". Vi sarebbe da connettere la storia del mondo islamico con il nascente "sistema-mondo", con l'America Latina e con lo svilupparsi della modernità europea, equidistante dal peso della cultura cinese almeno fino al 1800. Ciò le permetterà, nel secolo XIX e dopo la rivoluzione industriale, di "colonizzare" anche il mondo arabo. La "colonizzazione" culturale si esprime filosoficamente appunto nella forma della decadenza: Salazar Bondy si domandava, in maniera simile, nell'America Latina del 1969, «è possibile pensare filosoficamente e creativamente a partire da uno stato d'essere coloniale?»⁷².

Nel caso di Rigoberta Menchú, il dialogo più fecondo lo realizzano i critici di ciascuna comunità nel confronto con le altre comunità, e delle comunità indigene con i critici del mondo meticcio e latinoamericano egemonico. Rigoberta si trasforma in una interlocutrice e ambasciatrice di molte voci, molti reclami: le femministe, gli ecologisti, i movimenti antirazziali eccetera.

Potendosi stimolare in maniera trasversale e mutua i pensatori critici di periferia e degli spazi di "frontiera" (intesi come frutto

⁷² Salazar Bondy A., *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Città del Messico: Siglo XXI, 1969.

del dialogo interculturale), avendo la possibilità di influenzarsi in maniera mutua e trasversale, e potendo creare reti di discussione riguardo ai propri problemi specifici, fanno sì che il processo di autoaffermazione si trasformi in un'arma di liberazione: dobbiamo informarci e apprendere dai fallimenti, dalle conquiste e dalla giustificazione teorica dei processi di creazione al fine di contrapporci alla globalizzazione della cultura europeo-nordamericana, la cui pretesa di universalità va decostruita a partire dalla “multifocalità ottica” di ciascuna cultura.

5.6 Strategia di crescita liberatrice trans-moderna

Una strategia presuppone un progetto: denominiamo, pertanto, progetto “*trans-moderno*” l'intento liberatore che sintetizza tutto ciò che abbiamo affermato. In primo luogo, implica l'affermazione, come autovalorazione dei momenti culturali propri, finora negati o semplicemente disprezzati, che si collocano esteriormente alla modernità – che sono rimasti *fuori* dalla considerazione distruttiva della presunta cultura universale moderna; in secondo luogo, tali valori tradizionali debbono costituire in punto di partenza di una critica interna, secondo le possibilità ermeneutiche proprie della stessa cultura; in terzo luogo, i critici, per essere tali, debbono caratterizzarsi per il loro vivere una sorta di biculturalità di “frontiera” che, sola, può creare un pensiero autenticamente critico; in quarto luogo, ciò suppone un lungo tempo di resistenza, maturazione, accumulo di energie – è il tempo della crescita accelerata e creatrice dello sviluppo della propria tradizione culturale, ora in cammino verso un'utopia *trans-moderna*; si tratta di una strategia di crescita e creatività conforme a una cultura rinnovata, non solo decolonizzata e originale.

Il dialogo, allora, tra creatori critici della propria cultura non è né moderno né postmoderno, ma specificamente “*trans-moderno*” perché, come abbiamo mostrato, la localizzazione dello sforzo creatore non si trova al centro della modernità, ma al suo esterno, o meglio nella “frontiera”. L'esteriorità non è pura negati-

vità, è positività a partire da una differente tradizione; la sua affermazione è novità, sfida, assunzione del meglio della modernità: per esempio, nelle culture indigene latinoamericane si riscontra un'affermazione della natura completamente differente, e molto più equilibrata, ecologica e oggi più che mai necessaria rispetto a quella della modernità capitalista che pensa la natura come sfruttabile, vendibile e distruttibile. La morte della natura corrisponde a un suicidio collettivo e, senza dubbi, la cultura moderna, dalle altre culture apparentemente più "primitive" o "arretrate" secondo i parametri di sviluppo, continua a non apprendere nulla rispetto alla natura. Il principio ecologico può integrare il meglio della modernità (non bisogna negare tutta la modernità a partire da una concezione identitaria sostanziale e purista della propria cultura) e permettere un migliore sviluppo scientifico e tecnologico a partire dalla modernità stessa.

L'affermazione e lo sviluppo dell'alterità culturale dei popoli postcoloniali, assumendo anche il lato migliore della modernità, dovrebbe sviluppare non uno stile culturale tendente a un'unità globalizzata, indifferenziata o vuota, ma un pluriverso *trans-moderno* (con molte universalità: europea, islamica, vedanta, taoista, buddista, latinoamericana, bantu ecc.), multiculturale, sempre in dialogo critico interculturale.