



Enrique Dussel

Metafore teologiche di Marx

 SCHIBBOLETH

Passages | 9

Enrique Dussel

Le metafore teologiche di Marx

Traduzione dallo spagnolo e cura
di Antonino Infranca



Enrique Dussel

Le metafore teologiche

Titolo originale
Las metáforas teológicas de Marx
Editorial Verbo Divino, Estella.

Traduzione dallo spagnolo
di Antonio Infante

© 2018, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.
Proprietà letteraria riservata di
Inschibboleth società cooperativa,
via G. Macchi, 94 - 00133 - Roma

www.inschibbolethedizioni.com
e-mail: info@inschibbolethedizioni.com

Passages
ISSN: 2282-5282
n. 9 - ottobre 2018
ISBN: 9788885716469

Copertina e Grafica:
Ufficio grafico Inschibboleth
Immagine di copertina: *Karl Marks monument*
© Sergey YAkovlev – stock.adobe.com

Introduzione

di Antonino Infranca

Spero che il libro di Dussel che ho tradotto dallo spagnolo e che presento al lettore italiano susciti forti polemiche. Innanzitutto perché le polemiche sono sempre segno di vitalità e poi perché l'argomento del libro è fortemente contestabile. L'idea di tradurlo in italiano me la suggerì lo stesso Dussel, durante una visita a casa sua, a Città del Messico, nel novembre del 2013. Lui era appena tornato da una tournée di conferenze e seminari in Cina e là aveva consigliato di tradurre in cinese *Le metafore teologiche di Marx*, perché riteneva che gli studiosi marxisti cinesi, non preparati alla lettura di questo libro, sarebbero stati sicuramente polemici verso di esso e verso il suo autore. Credo che anche in Italia si possa determinare una situazione simile a quella cinese.

Innanzitutto, come lo stesso Dussel afferma nella nuova prefazione all'edizione del 2017, che qui è tradotta, il libro è indirizzato al lettore latinoamericano di sinistra, possibilmente cattolico, perché poco propenso a pensare che Marx abbia sviluppato metaforicamente una critica della teologia. Questa teologia "metaforica" è un momento fondamentale della Teologia della Liberazione. Credo che lo stesso possa pensare il lettore marxista italiano, il quale non è avvezzo alla lettura

di un testo in cui teologia e marxismo sono così strettamente intrecciati, a formare un solo corpo teorico. Il lettore italiano non è avvezzo anche per la scarsità di studi critici sul nesso teologia/marxismo che vengano dal mondo cattolico. Dussel ha una profonda conoscenza della teologia cristiana che utilizza brillantemente nell'analisi del pensiero di Marx.

Stiamo vivendo ormai da qualche decennio una crisi del marxismo in Italia, in Europa e in tutto il mondo eurocentrico – uso questa dizione geo-culturale cara a Dussel, perché è molto indicativa del provincialismo della cultura dominante. Marx non è più argomento di ricerca scientifica e con lui tutti gli autori marxisti o che si ispiravano al marxismo, in qualche periodo della loro produzione intellettuale, come Lukács, Bloch, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Sartre, Althusser e tanti altri. Resiste un po' Gramsci, almeno in Italia, per ovvi ragioni geo-culturali. Questa presunta irrilevanza di Marx nella cultura di oggi manifesta il suo aspetto paradossale, quando si constata che periodicamente qualche importante intellettuale non marxista dichiara che il pensiero di Marx è ancora attuale. In effetti la sua attualità è dovuta alla sua critica dell'economia politica capitalistica, perché ancora non si è trovata un'analisi migliore e superiore del sistema capitalistico dominante. La situazione di indifferenza verso Marx è, però fortunatamente, ribaltata in America latina, dove gli studi su Marx o sul marxismo godono di uno sviluppo straordinario, difficile da capire per gli eurocentrici. Ormai gli intellettuali del Centro del mondo sono tutti allineati al pensiero dominante, studiano gli autori che garantiscono carriere accademiche, dimenticano di *impegnarsi* in qualsiasi analisi critica che possa far sospettare che vogliano cantare fuori dal coro. Forse anche per questo motivo, la filosofia, e non solo il pensiero critico, sta lentamente sparendo dall'interesse generale. La pubblicazione di libri filosofici è ormai ristretta soltanto al fine di superare un concorso, vinta la cattedra, gli autori di filosofia, i cosiddetti filo-

sofi, spariscono nel nulla o assurgono ai fasti del supermercato della televisione, parlando di tutto ciò che non è filosofia. Per fortuna sono pochi che completano la loro carriera di *usignoli dell'imperatore* nei mezzi televisivi. Gli altri mettono in atto il silenzio che ha insegnato Wittgenstein: «Di ciò di cui non si può parlare, si deve tacere». Si intenda letteralmente questa incapacità di parlare.

Al centro di questo fiorire di studi latinoamericani c'è il pensiero di Enrique Dussel. L'interesse per Marx nacque in Dussel al ritorno dalla sua permanenza di studi in Europa (Spagna, Francia e Germania, anni 1958-1968). In Europa fu frequentatore delle lezioni di alcuni dei maggiori filosofi dell'epoca, quali Zubiri, Levinas, Ricouer, e di qualche teologo di futura fama, quale Ratzinger. Dopo essersi abbeverato alle migliori fonti della filosofia e della teologia europea, decise di andare a conoscere la terra dell'origine della sua fede religiosa e si trasferì in Israele per due anni. Là cominciò a conoscere la condizione dei palestinesi, che non era al tempo pessima come lo è oggi; il palestinese è uno dei pochi popoli, che in un'epoca di grande crescita dell'intero pianeta, hanno visto peggiorare la loro condizione di vita materiale e spirituale. Dussel aveva scoperto di essere latinoamericano quando stava in Europa e scoprì di essere un cristiano critico quando era in Israele. Queste esperienze di pensiero vissuto divennero libri: innanzitutto tre volumi di critica dell'umanesimo ellenico, semitico e europeo, poi una ricostruzione critica della storia della Chiesa in America latina. Tornato nella natia Argentina, partecipò alla fondazione della "Filosofia della Liberazione" e rafforzò ancor di più la sua critica al sistema spirituale dominante, tenendo presente sempre una questione radicalmente filosofica: perché studiare la filosofia del Centro, abitando in un paese della Periferia?

Al periodo dell'insegnamento universitario nella natia Mendoza (1969-1973) risalgono i primi saggi su Marx, in parallelo con una crescente critica del presente e non solo del passato antropologico o religioso dell'America latina. La sua posizione sempre più critica verso il sistema dominante gli attirerà le attenzioni pericolose della destra peronista, subirà un attentato nel 1973. Dopo l'attentato arriva il golpe militare del 1976, ma già nel 1975 Dussel era fuggito in Messico, il paese latinoamericano che ha fatto la rivoluzione prima della Russia (1911) e che ha sempre mantenuto una minima parvenza di democrazia. A Città del Messico, oltre a pubblicare la *Filosofia della Liberazione*, sintesi delle sue riflessioni dei periodi europeo e argentino, inizia a studiare metodicamente le opere economiche di Marx, approfittando anche di qualche periodo di studio ad Amsterdam e Mosca, dove sono conservate le carte di Marx ancora inedite. Da questo studio risultano tre formidabili volumi di commento alle opere economiche di Marx: il primo sui *Grundrisse*, il secondo su *Il capitale*, il terzo sui *Manoscritti del 1861-63 e del 1865-67*. Scrivo "formidabili" perché l'analisi del pensiero economico di Marx è condotta allo stile dei commenti di Tommaso d'Aquino delle opere di Aristotele: rigo per rigo. Un metodo che ha imparato nei suoi studi teologici, ma che riporta all'interno dell'analisi del pensiero di Marx, rappresentando una novità per questo genere di studi. I tre volumi sono l'opera più dettagliata, rigorosa e incisiva che esista sull'opera economica di Marx. Non mi dilungo su questi tre volumi, perché voglio parlare del quarto.

Il quarto volume è quello che ho appena tradotto e che sto presentando al lettore italiano: *Le metafore teologiche di Marx*. Lo stesso Dussel nella prefazione del 2017 scrive che si tratta del quarto volume del suo studio di Marx e sempre nella stessa prefazione – come ho prima ricordato – egli afferma che il libro fu scritto per il lettore latinoamericano cristiano e critico. Insomma per un suo *alter ego* sotto forma di lettore.

Ma il libro è interessante anche per il lettore marxista, solitamente abituato a considerare i numerosi riferimenti alla *Bibbia*, contenuti negli scritti di Marx, come uno sfoggio di cultura o una banale curiosità. A dimostrazione di quanto si ritenga *mera curiosità* l'uso delle metafore teologiche da parte di Marx, che nella traduzione in italiano dei *Grundrisse* di Giorgio Backhaus, Moloch è scritto minuscolo, non come se fosse il riferimento a un dio storicamente ben preciso, ma si trattasse di un'affermazione superficiale. Dussel, invece, mostra che l'interesse di Marx per la teologia era profondo e rigoroso, fin dagli anni di studio al liceo di Treviri, e poi dalla sua partecipazione giovanile alla Sinistra hegeliana, profondamente radicata nella critica della teologia, e al suo discepolato universitario con Bruno Bauer, che era uno studioso di teologia. Dussel si sofferma su questo aspetto del pensiero di Marx soprattutto nella prefazione all'edizione del 1993. L'uso di "metafore" teologiche si va riducendo nel corso della produzione teorica marxiana, ma non sparisce del tutto, semmai entra a far parte integrante con la critica dell'economia politica.

L'affermazione più forte di Dussel è che l'analisi che Marx conduce del sistema di produzione capitalistico, soprattutto la sua scoperta più originale, cioè il feticismo, proviene proprio da questi studi di teologia. D'altronde lo stesso Marx ricorda che il termine "feticcio" viene dall'osservazione dei navigatori portoghesi, che mentre circumnavigavano l'Africa per raggiungere l'India, conoscendo le popolazioni africane rivierasche, scoprivano che queste popolazioni si costruivano i propri idoli e li adoravano. Li facevano con le proprie mani: *fetiço* in portoghese. Ciò che sorprende i portoghesi – ancora abituati alla mentalità medievale e feudale dell'Europa pre-colombiana – era l'aspetto così primitivo e ingenuo delle popolazioni africane. Non potevano comprendere come un prodotto umano, quindi relativo, potesse essere scambiato per assoluto. Ma nel giro di un paio di generazioni anche

gli europei si comportarono allo stesso modo con il denaro, che è una convenzione arbitraria umana, ma che diviene nel capitalismo il motore della produzione economica, sostituendo il lavoro; anzi trasformando il lavoro in una merce, con un prezzo espresso in denaro. Il denaro diviene capitale e viene trattato come un feticcio, adorato come un Dio. La cultura più primitiva, l'africana, diveniva il modello dello sviluppo di una cultura più avanzata, l'europea.

Era la stessa scoperta compiuta da Feuerbach: l'uomo si costruisce i propri dei. Marx comprese che lo stesso meccanismo psicologico funzionava con il capitale, che in sé è niente, ma che nella società diventa tutto, da relativo diveniva assoluto. Ora si può porre la questione: il feticismo del denaro è passato alla religione cristiana o il feticismo della religione cristiana è passato al capitalismo? Il capitalismo ha preso dalla religione il feticismo o l'ha imposto alla religione? In realtà il cristianesimo offre a Marx strumenti ermeneutici importanti per l'analisi critica dell'economia capitalistica, perché esso stesso è profondamente critico nei confronti del potere dominante del denaro; si pensi al motto evangelico che è più facile che "una gomena passi per la cruna di un ago, che un ricco in Paradiso".

In effetti il denaro era una moneta di metallo, che aveva il valore riportato sulla moneta stessa; poi è diventato un pezzo di carta, con su scritto un valore che non era affatto il valore di quel pezzetto di carta. Il garante della Zecca d'Inghilterra, Isaac Newton, impose il *gold standard*, cioè il cambio fisso tra sterlina e oncia d'oro e più per questa sua invenzione, che per le sue scoperte scientifiche, ha fatto grande l'Inghilterra ed è considerato uno dei più grandi uomini della lunga storia inglese. Il *gold standard* è il primo passo per la sostituzione del metallo prezioso con la carta moneta, che divenne possibile quando l'Europa fu dominata da un unico sistema politico, l'impero di Napoleone – era la stessa condizione che aveva

permesso all'imperatore cinese Hsien-tsung nel 806 d.C. di introdurre la carta moneta nel suo impero. L'unicità politica dava la fiducia – e anche la paura – necessaria per imporre ai cittadini di usare la carta in luogo del metallo. Ritornati alla molteplicità dei sistemi politici, gli europei si resero conto della estrema comodità dell'uso della carta moneta e diedero maggior fiducia alla vera vincitrice di Napoleone, l'Inghilterra, che era anche la dominatrice del mondo. La fiducia era rafforzata anche dalla sicurezza che dava il *gold standard*. Non è, quindi, un caso che il capitalismo inizi in Inghilterra, anche perché lì nasce il dio/feticcio del capitale, che si allontana sempre più dalla sua esistenza concreta in metallo pari al valore nominale, fino arrivare al giorno d'oggi, quando il denaro è un numero che si muove alla velocità della luce da un punto all'altro del pianeta. La sua esistenza materiale è scomparsa a favore della sua esistenza ideale, un vero e proprio feticcio eterno. Questa è l'idolatria del capitale, che pretende di essere incorruttibile e permanente. Il carattere feticistico del denaro, attraverso il prezzo e il valore, passa alla merce, che nel sistema dominante è il nuovo feticcio del mercato. Il capitale trasforma in feticcio tutti gli elementi che compongono la propria riproduzione, escluso il lavoro che è la sua fonte originaria.

Non è un caso che Marx abbia sviluppato la sua critica dell'economia politica in Inghilterra, a Londra, nell'allora capitale del mondo. Per Dussel non è tanto il fatto che nella biblioteca del *British Museum* Marx potesse trovare tutto il materiale adeguato alla sua ricerca e alla sua analisi critica, ma abitando a Londra, egli era nella condizione di conoscere in prima persona le vittime del sistema capitalistico, gli operai. È la stessa situazione in cui si trova Dussel, abitando in Messico, in America latina, essere al fianco delle vittime del sistema capitalistico. La maggioranza dell'umanità si trova ad essere nella condizione di vittima del sistema capitalistico dominante e, quindi, Dussel ha preso posizione nel luogo giusto per comprendere

il sistema in tutta la sua complessità. Inoltre l'America latina è quel continente che ha subito una profonda e radicale opera di genocidio non solo antropologico, ma anche culturale, religioso, linguistico, direi usando una parola ormai desueta della lingua italiana, spirituale¹. A differenza di altri continenti (Asia e Africa) l'America e l'Australia sono i continenti che hanno subito la colonizzazione europea più feroce con i risultati che conosciamo, ma l'America latina ha poi subito il dominio del suo vicino del nord: gli Stati Uniti. Per questa ragione Dussel ha sviluppato un pensiero critico nei confronti della modernizzazione europea, rimettendo in discussione i fondamenti dell'eurocentrismo, per una liberazione dell'*Altro Occidente*².

Finora non sono mancati ottimi libri di analisi del pensiero di Marx, ma la ricerca di Dussel – sia nei tre volumi di commento alle opere economiche di Marx, sia in questo – ha qualcosa di più. Innanzitutto ho detto del rigore filologico fino all'acribia filologica. Già questo lancia una sfida agli studiosi di Marx: il gran numero di citazioni di Marx, in tutte le epoche della sua produzione intellettuale, dedicate a temi religiosi o biblici è soltanto uno sfoggio di erudizione? O, come sostiene Dussel, rivela un interesse profondo, scientifico, quasi necessario per la sua critica dell'economia politica? Di conseguenza, secondo

1 C'è chi ancora nega che in America latina si sia trattato di un genocidio e opera questa negazione in manuali di storia per le scuole italiane; cfr. V. Calvani, *Storie Mondì*, A. Mondadori Scuola, Milano 2014, p. 59, dove si scrive che il 95% dei morti fu per malattie trasmesse dagli spagnoli. Nel caso dell'assedio di Tenochtitlan, Cortés contagiò di proposito con il vaiolo la popolazione assediata, quindi il contagio era conosciuto e utilizzato volontariamente.

2 Con questo termine ho voluto denominare l'America latina nel mio volume *L'Altro Occidente. Sette saggi sulla Filosofia della Liberazione*, pref. di E. Dussel, ed. it. Aracne, Roma 2010, ma l'edizione spagnola (Antidoto, Buenos Aires) è del 2000. Ci sono anche un'edizione francese (L'Harmattan, Paris 2004) e portoghese (Praxis, Londrina-São Paulo 2014).

Dussel, un aspetto della critica dell'economia politica di Marx utile alla Teologia della Liberazione è la scoperta della contraddizione tra il dio della fede e il dio reale, attuale, il denaro.

Ho scritto "interesse necessario [per la religione] per la sua critica dell'economia politica", perché intendevo dire che Marx si rende conto che dalla critica della teologia della Sinistra hegeliana – si ricordi Bruno Bauer e la questione ebraica – si deve passare alla critica dell'economia politica, cioè alla critica della struttura fondamentale e dominante della società civile. Dussel, nell'ultimo capitolo del libro, si sofferma a dimostrare che il dominio dell'economia sulla società è dialettico e non meccanico, come pensavano gli stalinisti. L'economia attua il suo dominio insieme ad altre scienze o ad altri ambiti, innanzitutto la politica, e con essa il diritto ecc. Tornando a Marx, quando lui conosce la critica dell'economia politica del giovane Engels e decide di continuare sulla strada dell'amico, non ha altri strumenti teoretici che la critica della teologia e continua su questa strada. Naturalmente lo studio dell'economia politica accresce gli strumenti ermeneutici di natura economica di Marx, mettendo lentamente da parte quelli teologici, ma questi – come mostrato nel caso del feticismo – gli tornano utili per scoprire alcuni aspetti del capitalismo che erano sconosciuti agli economisti, perché questi non avevano una formazione teologica, come l'aveva Marx.

Dussel, però, nella sua analisi del pensiero di Marx ci mette di fronte ad un altro aspetto, che è notissimo a tutti: il pensiero teologico è adattabile al capitalismo senza modificare quasi in nulla la sua struttura. È il rovesciamento dell'atteggiamento di Marx: se il filosofo di Treviri grazie alla sua formazione teologica scopre l'arcano del feticismo delle merci, il filosofo latinoamericano, grazie alla sua analisi del pensiero di Marx, scopre che la religione cristiana è il sostegno più importante del capitalismo.

Ma si potrebbe anche provare a rovesciare il rapporto tra capitalismo e cattolicesimo e vedere nel capitalismo le tracce – se si vuole le “metafore” – di una religione. Non a caso Max Weber rintracciava nel calvinismo i tratti fondamentali di una religione che si adattava perfettamente al modo di produzione capitalistico, ma si potrebbe anche pensare che il capitalismo ha una propria etica che può svilupparsi fino a diventare una religione, quindi ha usato “metafore” teologiche per affermare questa sua nuova *Weltanschauung* etico-religiosa per determinare la fine di un'epoca, la fine del feudalesimo, e imporre una nuova mentalità. La scoperta dell'America, innanzitutto la scoperta dell'America latina, ha fornito al capitalismo europeo lo strumento indispensabile e necessario per lo sviluppo del suo modo di produzione, cioè l'enorme quantità di metalli preziosi che potevano divenire la moneta, in denaro, che divenisse, in Europa, capitale.

Marx avrebbe proprio investigato non soltanto la relazione simbiotica tra capitalismo e cristianesimo, ma anche l'affermarsi di questa nuova religione capitalistica, che ha riformato radicalmente la religione cristiana, dando inizio a un processo religioso di secolarizzazione dal cristianesimo originario. Il cristiano capitalista vive così in una profonda contraddizione. Engels – che Dussel cita – aveva perfettamente espresso questo processo di secolarizzazione prima in Lutero e poi in Thomas Müntzer; Dussel parla di un processo di allontanamento, di ateismo, dai profeti di Israele e dal cristianesimo evangelico che Marx è perfettamente in grado di cogliere e descrivere, seppure non sia l'intenzione primaria della sua critica dell'economia politica. Secondo Dussel, il socialismo è, a sua volta, un superamento dell'ateismo capitalistico e indica la via per un ritorno al cristianesimo originario, come aveva colto Lutero, nella prima fase della sua riflessione teologica, e poi Thomas Müntzer. Il “cristianesimo” di Marx è contro il “cristianesimo” della rassegnazione di Lutero, che – per usare il lessico del

Dussel delle *Venti tesi di politica* – si è “corrotto”, lasciando la strada della liberazione. A proposito di ateismo, Dussel osserva sagacemente che l'ateismo non è associato da Marx alla concezione del mondo della classe operaia; infatti la modernità capitalistica si costituisce a partire dall'affermazione dell'ateismo dal Dio dei poveri. L'ateismo di Marx è, invece, ateismo dal feticismo del denaro; feticismo del denaro che può essere superato dall'eliminazione della proprietà privata dei mezzi di produzione.

Il punto decisivo del distacco dal cristianesimo primitivo è nella sovrapposizione del denaro al Cristo. Marx usa la “metafora” che il denaro è l'Anticristo e, infatti, il denaro nel mondo capitalistico sostituisce la figura del Cristo, che era un lavoratore, un falegname, che era uno sfruttato e che lo sarebbe ancora oggi, se rinascesse nello stesso luogo in cui nacque: sarebbe un falegname palestinese. La metafora ha sempre un carattere connotativo di una denotazione: il Cristo della Chiesa, sostegno del sistema capitalistico dominante è un mediatore, come il denaro o lo Stato, a sua volta, fondamento e sostegno del sistema. Dussel sostiene che il denaro è il Cristo feticizzato e il capitale è la Trinità dai mille volti. Già in altri saggi Dussel aveva sostenuto questa idea del ruolo mediatore del denaro, riprendendola dalla *Logica* di Hegel oltre che da *Il capitale* di Marx. Qui Dussel denuncia anche l'appropriazione delle categorie cristiane da parte del capitalismo.

Dussel cita Bartolomé de las Casas che è il primo europeo a testimoniare il *fallimento morale* del cristianesimo di fronte alla stragrande ricchezza delle popolazioni pre-colombiane. Le migliori intenzioni, da parte degli spagnoli, di un rapporto civile con quelle popolazioni vengono abbandonate di fronte all'irrelevanza che gli indios davano all'oro, che possedevano in quantità impensabili per gli europei. Gli spagnoli iniziano a strappare l'oro agli indios e questi, di conseguenza, credono

che l'oro sia il vero dio degli spagnoli. Poi a giustificare la barbarie compiuta nei confronti degli indios, gli spagnoli riprenderanno gli stereotipi, usati a suo tempo, nei confronti degli arabi durante la *Reconquista*: gli indios, come gli islamici, sono considerati barbari, infedeli, restii al cristianesimo. Non si considera, come non si considerò nei confronti degli arabi, il livello di civiltà raggiunto da alcune culture pre-colombiane, come quella degli Inca o dei Maya. In realtà, i veri barbari erano gli spagnoli, che massacravano senza alcuna pietà cristiana gli indios per spogliarli dell'oro che avevano o per costringerli a lavorare nelle miniere d'argento. Scrivo "fallimento" perché non si può convertire al cristianesimo, la religione dell'amore umano reciproco, massacrando, cioè negando nella pratica quei valori che si vorrebbero offrire. In realtà gli spagnoli, spogliando gli indios dell'oro, cercavano il loro vero dio: l'oro. Le vittime avevano perfettamente capito la vera religione degli spagnoli e Bartolomé de las Casas era il primo testimone diretto dell'affermarsi della nuova religione.

Però gli spagnoli cercavano il dio oro, l'oro per loro non era ancora capitale. Per gli spagnoli l'oro serviva ad avere lusso, comodità, arte e bellezza. Loro diventa capitale, quando i pirati inglesi, olandesi o francesi depredando i barbari spagnoli, portano l'oro e l'argento in Europa. Quei metalli preziosi diventano monete, quindi denaro e capitale, e possono innescare la libera circolazione del capitale. Innanzitutto i metalli preziosi permettono all'aristocrazia inglese di liberarsi dalla servitù della gleba, dando un prezzo al lavoro servile. Con il pagamento del lavoro servile i nobili inglesi non devono più garantire la vita ai propri servi della gleba, possono cacciarli dalle terre, possono innescare un processo di trasformazione delle terre incolte, spesso boschive – preziosa fonte di energia (legna da ardere) e di alimenti (cacciagione e frutta boschiva) per i servi della gleba – in terre per l'allevamento delle pecore, quindi per ottenere più lana, e fonte di legna per la costruzio-

ne di navi, quindi per aumentare la pirateria e il commercio. Inizia così il processo di accumulazione originaria del capitale, che è il vero e proprio peccato originale del capitalismo.

L'Inghilterra diventa la prima nazione a innescare il processo di produzione capitalistica, perché in essa le classi dominanti – aristocrazia e borghesia che si allea alla prima – hanno dato un valore al lavoro, lo hanno trasformato in una merce. Lo Stato inglese sostiene questo processo con leggi persecutorie nei confronti dei mendicanti, che sono servi cacciati dalle terre in cui vivevano, e poi dei proletari. Tutto questo accanimento è giustificato da una nuova etica/religione, quella del capitalismo. Marx analizza questo processo in forma "metaforica", perché il punto centrale della sua analisi è la critica dell'economia politica, ma nei confronti del capitalismo la critica dell'economia politica è anche critica della teologia e in quanto critica della teologia, secondo Dussel, è una implicita teologia, una nuova teologia. In questa teologia il denaro è l'Anti-Cristo, il Satana, il Signore del mondo terrestre, tutti gli usi metaforici di Marx sono tutti di natura negativa, per rafforzare nel lettore l'idea della negazione, da parte del capitale, della fonte del valore, il lavoro vivo. Negazione del lavoro vivo che porta all'alienazione del lavoro, asservito al capitale, che è, come ricorda Dussel, un riferimento marxiano a Paolo. In fondo questo è un vero e proprio sacrificio umano e Marx insiste molto sul tema del sacrificio del lavoro sull'altare del capitale.

Anche questa accezione marxiana di "lavoro vivo", di "vita", ha una forte connotazione teologica. Dussel nelle sue opere successive a *Le metafore teologiche di Marx* insiste sul tema della vita e del lavoro vivo, innanzitutto a sottolineare che in Marx, la critica dell'economia politica nasce dalla sua presa di posizione etica a lato della vittima del sistema, di colei che viene negata nei suoi bisogni primari: alimentazione, abitazione, vestiti. Questi sono i bisogni materiali dell'essere umano,

bisogni che hanno anche gli animali, ma che nell'uomo vengono soddisfatti in maniera umana, come ricorda lo stesso Marx. *Le metafore teologiche di Marx*, nel corso della produzione teorica di Dussel, occupano un posto significativo: sono, come ho ricordato prima, il quarto volume su Marx, ma sono anche il punto di passaggio dallo studio di Marx alla ri-scrittura di una etica della liberazione. Alla metà degli anni Novanta, Dussel inizia un dialogo serrato con alcuni filosofi rappresentativi della cultura eurocentrica, quali Apel, Ricoeur, Rorty, Habermas, Vattimo, ma allo stesso tempo redige la sua monumentale *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Una etica materialistica fondata sulla vita. Scrivo "ri-scrittura", perché già negli anni del ritorno in Argentina, Dussel aveva iniziato a scrivere una *Filosofía ética latinoamericana* in cinque volumi. Ma allora non era entrato in profondità al pensiero di Marx e gli mancava la fonte di tutti i valori umani e in infatti era una filosofia etica latinoamericana e non una etica della liberazione.

La vita nella seconda etica di Dussel non è un valore, come ci si aspetterebbe che la consideri un pensatore cristiano, essa è molto di più: è il fondamento di ogni valore, perché dove non c'è vita non ci sono più valori. Non c'è, quindi, nessun valore superiore alla vita. La riproduzione della vita è, allora, il momento della riproduzione del fondamento ed è altrettanto centrale quanto la vita stessa, perché la riproduzione della vita è la vita stessa. Il lavoro è l'attività umana dedicata alla riproduzione della vita; la capacità di lavoro è contenuta nel corpo del lavoratore, che ogni giorno deve riprodurre la sua vita, cioè la sua capacità di lavorare è la sua capacità di riprodurre la propria vita. Per questa ragione Marx aggiungeva al lavoro l'aggettivo "vivo", perché intendeva il lavoro che serve all'essere umano a riprodurre la propria vita, oltre ad essere contenuto nella sua corporeità vivente del lavoratore. Il sistema capitalistico dominante si appropria del lavoro vivo, ma lascia

fuori, nell'esteriorità del sistema, i bisogni umani del lavoratore. Il povero chiede lavoro per avere pane, per soddisfare i suoi bisogni, vuole che il sistema interiorizzi i suoi bisogni, vuole alienare la propria soggettività dentro il sistema. All'interno del sistema capitalistico il lavoro diventa una merce e, in tal modo, permette soltanto la riproduzione del capitale e non della soggettività umana, per questa ragione il capitale è lavoro morto, è lavoro umano che diventato merce ha un prezzo indicato in denaro e il denaro è il lavoro morto. Ma il denaro è anche il feticcio dominante il sistema capitalistico, ma in quanto feticcio è un dio morto, perché il cristianesimo non ammette dei viventi. Il denaro è incarnazione dell'oggettivazione del lavoro vivo alienato. Il lavoro morto è, quindi, frutto di un peccato, di una relazione sociale di appropriazione di lavoro vivo, di vitalità umana da parte del capitale. Tale appropriazione si realizza mediante due figure umane il lavoratore e il capitalista. Ancora una dimostrazione che la critica dell'economia politica è parallela alla critica della teologia.

Il cristianesimo reclama che l'interpellazione³, l'atto-di-parola, della vittima venga ascoltato: la vittima dichiara di avere fame, chiede pane, cioè possibilità di riprodurre la propria vita. Questo è il senso dell'etica materiale che Dussel trae dal pensiero di Marx. Di contro ai filosofi eurocentrici, come Apel, Dussel afferma che la comunità di comunicazione deve assumere l'interpellazione della vittima per potersi dichiarare una comunità universale di comunicazione. Senza vita non c'è alcun atto-di-parola e gli intellettuali europei, che vivono lontani dalle vittime del sistema dominante, non si rendono conto della pressante necessità di riprodurre la vita che hanno le vittime

³ Ho coniato questo nuovo termine in italiano per mantenere il forte senso di "chiamata", di "richiesta impellente", di "invocazione", che ha il termine spagnolo *interpelación*, che è molto più ricco di significati del nostro "interpellanza".

del sistema capitalistico; in fondo, non sanno quello di cui parlano. Dussel che vive vicino alle vittime, che sa ascoltare l'atto-di-parola, è nella condizione di sviluppare una vera etica universale per l'essere umano, un'etica materialistica fondata sulla vita.

Nel pensiero marxista il problema dell'etica è rimasto sullo sfondo, raramente affrontato e quando se ne è parlato si è pensato ad un'etica dei valori. Così la classe sociale privilegiata dai marxisti, il proletariato, è stata considerata su un grado superiore rispetto a tutte le altre classi. Lo stalinismo considerava un "nemico di classe", degno di essere ucciso, chi tradiva la lotta di emancipazione del proletariato, ma il tradimento consisteva spesso nell'aver un'etica diversa da quella del sistema stalinista dominante. Un'etica di valori è un'etica di graduazione dei valori stessi e anche di coloro che ne sono i portatori. I membri del partito bolscevico dell'Unione sovietica, che lottavano al servizio della lotta di emancipazione del proletariato russo, che non era composto soltanto da operai, ma anche da contadini e da lavoratori senza lavoro, divennero con Stalin i portatori del valore più alto: la coscienza di classe. Essi sapevano quali erano gli obiettivi della lotta di classe proletaria. La conseguenza più assurda di questa convinzione, o meglio di questa auto-assunzione di un ruolo e con esso di un valore, è che la lotta per l'emancipazione del proletariato divenne eterna, perché se si fosse interrotta, se si fosse vinta, allora i portatori della coscienza di classe sarebbero dovuti sparire, perché il loro ruolo diveniva inutile e il valore era azzerato. Sulla base della lotta di classe eterna, allora anche i fondamenti del marxismo furono negati, ad esempio la giornata lavorativa non diminuì mai in Urss e, di conseguenza, non aumentò mai il tempo libero dei lavoratori. È vero che le condizioni di vita dell'Urss rispetto alla Russia zarista erano migliori, ma in generale l'intera umanità, negli anni precedenti alla Seconda Guerra Mondiale, migliorò le proprie condizioni di vita.

Anche nella Chiesa cristiana si verificò qualcosa di simile, se si considera il suo intero sviluppo. Nata come organizzazione di base dei cristiani, spesso per difendersi dalle persecuzioni pagane, entrò lentamente in simbiosi con l'Impero romano, ormai in crisi economica, politica, militare e finì per rimanere l'unico potere, sempre meno religioso, e sempre più politico in Europa, durante le cosiddette "invasioni barbariche". La Chiesa gestì anche l'integrazione dei barbari nella società civile europea dell'epoca, grazie alla conversione al cristianesimo, che però si allontanava sempre più dai propri valori fondamentali. Ad esempio nel momento in cui la Chiesa prese il potere politico ed economico dell'Europa feudale non sparirono i poveri, gli affamati, ma essi furono riprodotti dal nuovo sistema politico dominante. Ancor peggio la Chiesa organizzò guerre (ad esempio le Crociate) e massacri (la conquista dell'America) per aumentare il suo potere e la sua ricchezza. Chi si appellava al cristianesimo originario era considerato un eretico⁴. Anche all'interno della Chiesa il dio oro riuscì a farsi largo, di pari passo al crescere dei poveri in Europa e in America. Lutero denunciò proprio questa ingerenza, a pochi anni dall'inizio della conquista dell'America, ma lui stesso non seppe trovare una soluzione al feticismo dentro la Chiesa, perché non riuscì a sviluppare una critica dell'economia politica. Thomas Münzer reintrodusse la lotta di classe nella religione e per questo fu condannato da Lutero, ma il suo messaggio rimase sostanzialmente religioso e, quindi, limitato e facile da sradicare, non passò mai a una critica dell'economia politica.

Un grande filosofo marxista, György Lukács, è stato molto consapevole della situazione paradossale in cui lo stalinismo aveva spinto il comunismo. Riprendendo il proprio progetto

⁴ In greco ἐρετικός è il rematore, che era un uomo libero, che si dirigeva verso la meta finale guardando il luogo originario della partenza. Ho definito Enrique Dussel un moderno "eretico" nel mio *L'Altro Occidente*.

giovanile, negli anni della vecchiaia Lukács cominciò a progettare un'etica marxista. Prima, però, obbedendo al suo spirito sistematico volle definire il soggetto di questa etica: l'essere sociale. Il lavoro di preparazione ontologica all'etica sfociò nella sua monumentale *Ontologia dell'essere sociale* e della progettata etica rimangono pochi appunti. Dai pochi appunti, però, si può dedurre che Lukács pensava a un'etica materialistica e non ad un'etica di valori. Mi piace pensare che Dussel ha praticamente scritto l'etica materialistica che Lukács avrebbe voluto scrivere. Questa convinzione, e qui non è la sede per dimostrarla, ha un punto fermo di cui si è ampiamente parlato: la critica dell'economia politica di Marx. Naturalmente Lukács non univa la critica dell'economia politica di Marx alla critica della teologia, ma era anche lui fermamente convinto che in Marx, oltre che una ontologia dell'essere sociale, fosse presente un'etica, anzi Lukács era sostanzialmente convinto come Dussel che, senza una presa di posizione etica, anche la stessa critica dell'economia politica non sarebbe maturata nella mente di Marx.

Infatti Dussel dimostra che la critica della teologia in Marx parte da una presa di posizione etica, che si arma della critica dell'economia politica, la conduce, la dirige, la informa e, a sua volta, se ne rafforza, perché dialetticamente la critica dell'economia politica dimostra che l'essere sociale viene negato nei suoi diritti umani per aumentare l'accumulazione del capitale, tramite l'appropriazione del plusvalore a danno del lavoro vivo. Tra presa di posizione etica e critica dell'economia politica si instaura un rapporto dialettico per cui l'una non può sussistere senza l'altra e non è possibile discernere quale sia la struttura e quale la sovrastruttura. Sicuramente se Marx non si fosse spostato dalla critica della teologia alla critica dell'economia politica, sarebbe rimasto bloccato come la Sinistra hegeliana in un gioco di rimandi senza sbocchi e la sua presa di posizione etica non sarebbe stata così feconda di

ulteriori sviluppi. Con la critica dell'economia politica Marx sa come risolvere il problema dello sfruttamento e Dussel lo ricorda con il riferimento al "Regno della libertà" nel Libro III de *Il capitale*: la riduzione della giornata lavorativa. Naturalmente la riduzione della giornata lavorativa è un obiettivo da raggiungere, assicurando dapprima il soddisfacimento dei bisogni umani. Da quell'obiettivo, però, nasce la vera storia dell'uomo, l'umanizzazione dell'uomo, la compiuta "appartenenza al genere" per dirla con il vecchio Lukács, che con questa "appartenenza al genere" intendeva far fronte all'estraniazione dominante nel mondo attuale.

Un passo necessario verso il raggiungimento del "Regno della Libertà" è l'aumentare della socialità dell'essere umano. Dussel, citando Marx, parla di comunità, condizione eterna dell'essere umano, che nasce in comunità e si sviluppa soltanto in comunità, come ricorda Aristotele. Dussel non vuole usare il termine società, perché è un termine sostanzialmente storico, mentre la comunità è un termine sovra-storico. Probabilmente lo stesso Marx insisteva sul termine *Gemeinschaft* (comunità) di contro a *Gesellschaft* (società), proprio a mettere in rilievo questo aspetto storico della società, di contro al carattere sovra-storico della comunità. Ricordo che *Gemeinschaft* in tedesco significa anche "relazione reciproca" ed è una delle categorie kantiane. In effetti la comunità è formata da una rete di relazioni reciproche tra i suoi membri e non da un fondamento originario, come la patria o la razza. Tutti gli esseri umani possono fondare una comunità, perché sono biologicamente uguali, quindi possono avere relazione reciproche sessuali. Se non riescono a comunicare a causa delle differenti lingue che parlano – differenze spirituali –, questo non impedisce loro di avere un minimo di relazioni interumane fatte di gesti, di atteggiamenti e di comportamenti. Si comprende perfettamente se un essere umano chiede cibo, aiuto, protezione e la risposta a questa interpellazione o atto-

di-parola, anche se non è parlato, dipende dalla propria etica. Sollevare barriere o muri per non ascoltare quell'interpellazione non soddisfa il bisogno a chi interpella, semmai serve soltanto a chiudersi nei propri mondi di privilegio, ma è un auto-rinchiudersi in un proprio carcere interiore ed esteriore, è un rendersi estraneo al mondo in cui si vive.

Oggi, nell'epoca della globalizzazione, lo sfruttamento dell'uomo da parte del sistema capitalistico dominante si è esteso sull'intero pianeta e all'intero pianeta. Se nel centro del sistema al lavoratore sono garantiti i bisogni umani essenziali – anche se la tendenza attuale è di mettere in discussione questi bisogni essenziali e si può notare dal crescente indice di povertà nei paesi capitalisticamente più avanzati –, nella periferia del sistema questi bisogni sono messi in discussione. La fame, la mancanza di abitazioni, di vestiti, di sanità, in una sola parola la miseria più disumana sono la condizione quotidiana di centinaia di milioni di esseri umani. Per questa ragione la presa di posizione etica di Marx, insieme alla sua critica dell'economia politica, è una decisione all'ordine del giorno. Non è facile trovare un intellettuale che denunci questa situazione e la incombenza di una decisione per una presa di posizione a fianco delle vittime del sistema. Nella periferia del sistema gli intellettuali giocano a fare gli intellettuali del centro, leggono, scrivono, si comportano come se a poche centinaia di metri dalle loro università non ci fossero vittime del sistema dominante. In realtà stanno riproducendo il sistema, anche se lo criticano. Gli intellettuali del centro, invece, guardano soltanto al centro, per non accorgersi della miseria che affligge la maggioranza dell'umanità e dettano le regole del pensare al mondo intero, come se tutti fossero nella loro condizione di privilegio, e non di sfruttamento e di esclusione. Lipocrisia degli uni è pari all'ignoranza dei secondi. Su tutti e due domina il sistema capitalistico con il sostegno ideologico

della religione, più esattamente nel centro e nella periferia latinoamericana con l'avallo della Chiesa cristiana.

Non è, quindi, un caso che mentre Dussel scriveva i suoi quattro libri su Marx, lentamente abbandonava le sue posizioni vicine a quelle della Chiesa latinoamericana, passava vicino alla Teologia della Liberazione, per arrivare oggi su posizioni decisamente marxiste. La questione della fede diveniva una questione personale, la militanza ideologica diveniva sempre più forte e radicale. Il Dussel che prende posizione a favore degli *Indignados* o dei rivoluzionari bolivariani nasce proprio dalla sua analisi del pensiero di Marx. È un caso più unico che raro che a partire dagli anni Novanta un intellettuale lasci le sue posizioni cristiane per diventare marxista; di solito in Europa, anche in Italia, abbiamo visto passaggi in direzione opposta. Alla mia osservazione su questa situazione atipica, Enrique Dussel ha risposto: «Adesso che è crollato il Muro di Berlino, vale la pena di lottare». Non c'è nulla da aggiungere.

Indice

4.3. Dalla critica della religione alla critica della teologia	p. 11
4.4. Il "prologo" per l'edizione italiana: la critica della teologia come critica dell'economia	p. 33
4.5. La critica della religione e la critica della teologia	p. 51
Introduzione	
di Antonino Infranca	p. 11
Parole preliminari	p. 33
Prologo per l'edizione italiana: la critica della teologia come critica dell'economia	p. 51
Parte I	
La critica del feticismo	p. 65
1. Il feticismo nel giovane Marx (1835-1857)	p. 67
1.1. Da ebreo e luterano credente a universitario critico (1835-1841)	p. 68
1.2. Critica alla Cristianità e l'origine della questione del feticismo (dal 1842 all'ottobre del 1843)	p. 76
1.3. Origine della critica antifeticistica dell'economia politica (dall'ottobre del 1843 al 1844)	p. 82
1.4. Critica dell'idealismo religioso (1844-1846)	p. 91
1.5. Critica al socialismo cristiano in quanto utopico (1846-1849)	p. 94
1.6. Transizione teorico-creatrice (1849-1856)	p. 96

2. Il feticismo nelle quattro redazioni de <i>Il capitale</i> (1857-1882)	p. 101
2.1. Il feticismo nella prima redazione de <i>Il capitale</i> (a partire dal 1857)	p. 102
2.2. Il feticismo nella seconda redazione de <i>Il capitale</i> (1861-1863)	p. 112
2.3. Il feticismo nella terza redazione de <i>Il capitale</i> (1863-1865)	p. 118
2.4. Il feticismo all'epoca dell'ultima redazione de <i>Il capitale</i> (1866-1882)	p. 123
3. Critica del carattere feticista del capitale	p. 133
3.1. Il feticismo come "assolutizzazione" del relativo	p. 134
3.2. Carattere feticista del capitale in generale	p. 138
3.3. Carattere feticista di ciascuna determinazione del capitale	p. 149
3.4. Carattere feticista della circolazione	p. 161
3.5. Carattere di feticizzazione progressiva del processo di valorizzazione	p. 167
Parte II	
Le "metafore" teologiche	p. 173
4. La teologia "metaforica" di Marx	p. 175
4.1. Morte del <i>Deuteronomio</i> 23,20-21: nascita del capitale	p. 182
4.2. Teologia "metaforica" o "metafora" teologica	p. 194

4.3. Dalla "logica" del capitale alla "logica" simbolica della metafora teologica	p. 201
4.4. Il "peccato originale" come "relazione sociale" nell'opera di Marx	p. 205
4.5. La "demonologia": la Bestia apocalittica come Anti-Cristo	p. 212
4.6. La "Cristologia" e la "Trinità" rovesciate	p. 216
5. Il sacrificio cultuale al feticcio. Uso di testi biblici	p. 227
5.1. Teologia del "pane": razionalità simbolica ebraico-cristiana	p. 227
5.2. Un testo biblico centrale nel pensiero di Marx: <i>Matteo</i> 6,19-24	p. 242
5.3. Altri testi biblici usati da Marx	p. 248
5.4. La logica "sacrificale" de <i>Il capitale</i>	p. 255
5.5. Verso una "Teologia della liberazione ecologica"	p. 267
6. Lateismo dei profeti d'Israele e di Marx	p. 277
6.1. I profeti contro l'idolo, il feticcio	p. 280
6.2. Marx contro il feticcio moderno, il capitale	p. 287
7. Teologia "habermasiana" ed economia	p. 299
7.1. Paradigma del linguaggio. Teologia e comunicazione	p. 301
7.2. Paradigma della "corporalità vivente". Teologia ed economia	p. 305
7.3. Lavoro vivo, valore e prezzo	p. 309

7.4. Il "culto" del feticcio e la sacramentalità eucaristica	p. 317
--	--------

Parte III

<i>A modo di transizione</i>	p. 327
------------------------------	--------

8. Dall'"economica" alla "pragmatica"	p. 329
---------------------------------------	--------

8.1. È possibile passare dall'"atto-di-lavoro" a una "economica"?	p. 330
---	--------

8.2. Dall'"economica" alla "pragmatica"	p. 343
---	--------

Dussel analizza le "metafore" religiose o teologiche di Marx per dimostrare che esse costituiscono un discorso parallelo alla critica dell'economia e alla filosofia dialettica della sua opera. Più che semplici "metafore" religiose, esse hanno una logica propria, costituiscono una teologia "metaforica" implicita. Marx usava con discernimento queste "metafore" per sviluppare una critica globale al capitalismo incipiente del suo tempo. Dentro la globalizzazione, nel pieno dell'abbandono costante e crescente di una critica al sistema dominante, qui, nel centro del mondo, è necessario trovare nuove possibilità dentro il discorso di Marx. In questa opera si espone un filone di indagine scientifica mai esplorata in questa maniera: la lettura di Dussel si sviluppa con un'analisi rigorosa, attenta e anche obliqua del pensiero di Marx, senza distinzioni tra il giovane e il Marx maturo. Si tratta di una novità nel discorso filosofico e teologico per il pensiero eurocentrico, ma questo libro arricchisce già da venticinque anni il pensiero latinoamericano. A duecento anni dalla nascita di Marx si scopre che a fianco della marxiana critica dell'economia politica c'è anche una critica della teologia.

Enrique Dussel è nato a Mendoza (Argentina) nel 1934. È professore di Etica dell'Università Nazionale Autonoma del Messico. Ha studiato filosofia presso l'Università di Cuyo (Argentina), l'Università Complutense di Madrid, la Sorbona di Parigi e storia presso l'università di Freiburg. Ha vissuto due anni in Israele, lavorando come falegname in un kibbutz. È uno dei fondatori del movimento filosofico della Filosofia della Liberazione. Delle sue opere sono apparse in italiano: Etica comunitaria, Storia della chiesa in America latina, Filosofia della liberazione, La chiesa in America latina, L'occultamento dell'altro, Un Marx sconosciuto, Etica della comunicazione ed etica della liberazione, L'ultimo Marx. Inoltre La producción teórica de Marx, Etica de la liberación, Política de la liberación.

ISBN 978-88-85716-46-9



9 788885 716469