

FRANCESCA CAPUTO

L'umanità interculturale in Raúl Fonet-Betancourt Tesi per una ermeneutica della convivenza interculturale

Uno degli aspetti fondativi della filosofia delineata da Fonet-Betancourt è quello di essere, anzitutto e perlopiù, una filosofia *contestuale*, una filosofia, cioè, che non parte da idee o teorie ontologizzanti, bensì dalle pratiche culturali dei distinti contesti in cui l'umanità si dispiega¹. Questa visione contestuale della filosofia implica, per un verso, l'abbandono dei sistemi metafisici classici e assolutizzanti e, per altro verso, la capacità "di posizionarsi, interculturalmente, nella storicità del mondo"². Si avanza, a questo punto, un paradigma nuovo di ermeneutica, capace di cogliere la pluralità culturale-contestuale dell'esistere e operare umani. In questo senso – richiamando implicitamente o in modo espresso Theodor W. Adorno – si potrebbe dire che l'asse dell'ermeneutica si sposta dall'*identico* al *non-identico*, seguendo l'imperativo: "impara a condividere le differenze e a solidarizzare con esse nella carne culturale e corporale dell'altro, impara, cioè, ad essere universale condividendo la contestualità"³. Questo passaggio da una filosofia dell'identità, che trovò nel sistema hegeliano la sua espressione massima, ad un filosofare contestuale o di recupero delle pluralità e diversità non equivale a nessuna cancellazione dell'universalità; la contestualità non subentra a quest'ultima per radicalizzare una pluralità disseminata o della pura frantumazione o per trasformarsi in un postmodernismo come abbandono totale di ogni discorso fondativo o di ricerca di universalizzazione. Contestualità e universalità risultano, piuttosto, intrecciati e principi orientativi complementari di tale filosofia. La contestualità teoretizzata, e proposta come paradigma ermeneutico nuovo, non chiude né alla comunicazione interculturale né alla ricerca dell'universalità, chiude, però, con le ermeneutiche delle assolutizzazioni metafisiche e dei sistemi che cercano di ridurre la complessità delle culture ad un puro e semplice paradigma identitario. Il problema non è allora se

¹ Cfr. R. Fonet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 9-20. La trasformazione contestuale-interculturale della filosofia, proposta in questo libro, implica la capacità reale di essere all'altezza delle esigenze del proprio tempo e di assumere così il compito storico di contribuire alla liberazione dell'umanità (cfr. *ivi*, p. 18).

² R. Fonet-Betancourt, *Tesi per una filosofia del presente*, in "topologik", n. 4, trad. it. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2008, p. 9.

³ R. Fonet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, trad. it. e presentaz. di G. Coccolini, Dehoniana, Bologna 2006, p. 35.

includere o escludere la ricerca di universalità, piuttosto di porre la domanda e le sue possibili risposte su basi diverse da quelle proposte dalle metafisiche tradizionali. Se accettiamo questa impostazione del problema, ci si accorge, intanto, che la contestualità non si mostra solo come un paradigma ermeneutico capace di cogliere la molteplicità delle pluralità e delle differenze che caratterizzano le forme di umanità del mondo, ma anche come criterio che diventa indispensabile per una risistemazione pratica della filosofia; ci si accorge, in secondo luogo, che l'universalità non è poi un corpo a sé stante e separato dal contesto concreto e contingente, piuttosto che è proprio l'universalità a richiedere la contestualità storica della vita umana in tutta la sua pluralità e ricchezza spirituale. L'universalità, se liberata dall'astrattezza puramente concettuale e posta su un piano reale e storico, *ha origine* e si sviluppa attraverso processi contestuali di interscambio e di comune comprensione⁴. Caratteristica della filosofia interculturale è questo forte intreccio di contestuale e universale. Ciò sembra ricalcare piste già percorse da tanta filosofia tradizionale – si pensi alla dialettica tra particolare e universale, elaborata da Hegel⁵ nella sua famosissima *Phänomenologie des Geistes*, e che, non da ultimo, ha avuto anche la sua influenza sulla Teoria Critica e, perfino, in Jürgen Habermas⁶ –, ma un'analisi attenta rivela che siamo in presenza di un modo completamente nuovo di porre il compito della filosofia, e ciò anche nei confronti della filosofia di Karl-Otto Apel, alla quale Fernet-Betancourt rimane, per certi versi, comunque, legato.

Forse non è azzardato dire che nella filosofia attuale, l'*etica del discorso* di Apel e la *trasformazione interculturale della filosofia* di Fernet-Betancourt appaiono i tentativi di ricucimento meglio riusciti di questa mediazione tra contestualità e universalità. Tentativi che risolvono il problema della separazione kantiana tra Io empirico ed Io trascendentale e lo *hiatus* tra i due mondi che Kant non ha saputo colmare. Se nella proposta dell'*etica del discorso* di Karl-Otto Apel⁷ il rapporto di interazione è lo stesso principio dialogico e della comunicazione (l'intersoggettività dei partecipanti al discorso in senso reale ed in senso ideale), e su di esso si basa ogni fondazione possibile della morale e dell'etica, nel progetto di *trasformazione*

⁴ Cfr. *ivi*, p. 35, corsivo nel testo.

⁵ Cfr., sul contesto, F. Caputo, *Etica e Pedagogia*. Vol. 2: *Linee di teorizzazione etica e pedagogica dal Rinascimento a Nietzsche*, presentaz. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2005, cap. 4, paragr. 2: *La dissoluzione della teoria etica kantiana: Hegel*, pp.131-141.

⁶ Quest'ultimo ha rilevato come Hegel non colleghi la costituzione dell'io all'autoriflessione dell'io isolato ma la faccia derivare, invece, da un processo di formazione collegato all'unificazione comunicativa di soggetti che si contrappongono. Cfr. J. Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes"*, in *Id.*, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, cit.; trad. it. di M. G. Meriggi, *Lavoro e interazione*, con un saggio di M. G. Meriggi su *Habermas, il movimento studentesco e la classe operaia*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 31.

⁷ Cfr. M. Borrelli, *Ermeneutica trascendentale e fondazione ultima di filosofia e scienza – Introduzione al pensiero di Karl-Otto Apel*, Pellegrini, Cosenza 2008.

interculturale della filosofia, delineato da Fonet-Betancourt, il rapporto di interazione consiste nell'esercizio dell'interculturalità che mira alla comunicazione ed all'interazione mutue tra culture, e, quindi, a una ragione interdiscorsiva interculturale⁸.

Come Fonet-Betancourt ha chiarito, non da ultimo nel saggio *Karl-Otto Apel y su presencia en la filosofía latinoamericana*, l'etica del discorso di Karl-Otto Apel ha aperto la via all'idea di una ragione filosofica (comunicativamente) universale e intersoggettiva⁹. E, in effetti, il principio del discorso comunicativo o della ragione come discorsività o, meglio, interdiscorsività, spinge a ritenere la contestualità e la storicità non un contestualismo di per sé frammentante e relativistico, bensì un'articolazione all'interno della discorsività di comunità di fatto che non si oppone all'universalità né la nega, piuttosto ne reclama l'importanza e la necessità come universalità comunicativa e dell'incontro dei linguaggi¹⁰. In altri termini: se la contestualità, dal canto suo, non è occasione per respingere discorsi integrali e fondativi, l'universalità non dimentica, a sua volta, la situazionalità in cui sono collocati i temi e gli interessi umani.

Nel caso apeliiano di trasformazione della filosofia la strategia di mediazione consiste nel tradurre l'unità pre-comunicativa dell'Io penso in una unità di validità intersoggettiva di conoscenza formulata linguisticamente¹¹. Ne consegue che la facoltà conoscitiva a priori di un soggetto giudicante, concepito categorialmente (in senso kantiano)¹², viene sostituita dal senso di derivazione di una comunità comunicativa come comunità di interpretazione. Quest'ultima, com'è noto, nel senso apeliiano, rinvia obbligatoriamente ad un'idea regolativa e, nel caso specifico, all'"a priori della comunità comunicativa", in cui l'Io penso, mediato semioticamente e dal gioco linguistico, avanza le sue pretese di validità all'interno dell'accesso a condizioni di possibilità di validità di senso condiviso non solipsisticamente ma comunicativamente e mediato, quindi, dialogicamente. E a questo punto che avviene il passaggio dall'Io-penso all'inter-soggetto, punto in cui le

⁸A tal proposito Fonet-Betancourt osserva che per migliorare le condizioni per l'esercizio dell'interculturalità molto dipende se impariamo ad esporre ed a portare a termine la comunicazione con gli altri attraverso il dialogo concreto e reale (cfr. R. Fonet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, Concordia - Internationale Zeitschrift für Philosophie, Reihe Monographien / Serie Monografías, Band / tomo 43, Mainz, Aachen 2006, pp. 25-26).

⁹Cfr. R. Fonet-Betancourt, *Karl-Otto Apel y su presencia en la filosofía latinoamericana*, in M. Borrelli/M. Kettner (a cura di), *Filosofía trascendentalpragmatica – Transzendentalpragmatische Philosophie* (Scritti in onore di K.-O. Apel per il suo 85mo compleanno), Pellegrini, Cosenza 2007, pp. 209-223, spec. p.222.

¹⁰Cfr. *ibidem*.

¹¹Cfr., sul contesto, F. Caputo, *Cambiamento di paradigma. Commento alla rivoluzione apeliiana del pensiero filosofico*, in "topologik", n. 1, Pellegrini, Cosenza 2007, pp. 50-57.

¹²Cfr. M. Borrelli, *Lettere a Kant – La trasformazione apeliiana dell'etica kantiana*, 2^a ed. riv. e ampl., Pellegrini, Cosenza 2008; cfr., anche, K.-O. Apel, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, a cura, trad. it. e presentaz. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2004.

condizioni trascendental-a-priori (ancora situate kantianamente in un soggetto conoscente concepito categorialmente) sono sostituite da condizioni trascendentalpragmatiche di possibilità di validità intersoggettiva, non sono, cioè, più un prodotto di un *Io solus ipse*, ma di un *Intersoggetto* situato all'interno del dialogo¹³.

L'etica del discorso di Apel e l'etica della comunicazione di Habermas si avvicinano, pertanto, forse a dispetto della marcata eredità kantiana, a progetti contestualistici in etica e morale. Il loro proposito è, comunque, quello di riconciliare teoria e prassi, strutture formali ed informali, "sistema e dimensione vitale", scienza e mondo della vita.

Tenendo conto, soprattutto, dell'etica del discorso e dell'intersoggettività comunicativa o, meglio, della discorsività interculturale, il paradigma filosofico di *trasformazione interculturale* della filosofia, elaborato da Fornet-Betancourt, apre alla comunicazione con le filosofie altre, al dialogo, cioè, tra le distinte culture dell'umanità. In quest'ottica, la nozione di transculturalità non è la più appropriata per la processualità di cui si fa carico l'interculturalità, anzi sminuisce o, spesso, misconosce il rapporto che sta a monte dell'inter'. Laddove si tratta, invece, di elaborare un modello di razionalità pratica, costitutivamente carica di contestualità e storicità culturale, che permetta di fondare il dialogo sulla polifonia dei *logoi* filosofici, ovverosia: sulla molteplicità delle voci della ragione, di cui ha parlato, non da ultimo, lo stesso Habermas. Polifonia dei *logoi* non sta ovviamente per strutture mentali organizzate a priori da una unità metafisica, ma per formazioni e costellazioni storiche, per espressioni contingenti che si articolano a partire da uno sfondo, probabilmente, irriducibile dei vari mondi della vita¹⁴. Habermas, dal canto suo, ha sostenuto, penso giustamente, la necessità che i distinti momenti della ragione conservino la propria unità all'interno dei diversi ambiti culturali¹⁵, senza ledere la razionalità che è loro

¹³ Per Apel, le condizioni di possibilità di costituzione di senso sono mediate dialogicamente ed esistono, quindi, solo in quanto possibilità di mediazione dialogica tra i partner del discorso. Apel situa, quindi, nella prestruttura linguistica l'unità sintetica di trasformazione della filosofia teoretica. Ed è parimenti nell'a priori dell'argomentazione che, a suo parere, anche la ragione pratica può trovare il fondamento di un'etica intersoggettivamente valida. Il compito per la realizzazione della comunità comunicativa (ideale) implica, infatti, nel senso della teoria della comunicazione proposta da Apel, il superamento della società classista, l'eliminazione di tutte le asimmetrie del dialogo interpersonale socialmente condizionate. Si tratta, alla fin fine, di realizzare nella comunità comunicativa reale la comunità comunicativa ideale. Il primo obiettivo è condizione necessaria del secondo, il secondo obiettivo dà al primo il senso della possibilità di auto-emanciparsi. (Sul contesto rinvio al mio lavoro: F. Caputo, *Etica e Pedagogia*. Vol. 3: *Linee di teorizzazione etica e pedagogica dal Novecento ad oggi*, presentaz. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2005, cap. 12, spec. paragr. 1: *L'etica del discorso nell'intreccio di comunità discorsiva ideale (parte A) e reale (parte B)*, pp. 279-292).

¹⁴ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, trad. it., cit., p. 56.

¹⁵ Cfr. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di E. Agazzi, *Etica del discorso*, a cura di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 3^a

propria, in modo tale che i momenti separati della ragione si ritrovino, comunque, insieme, in un nuovo equilibrio, nella prassi comunicativa quotidiana. Infatti, nella prassi comunicativa quotidiana le interpretazioni cognitive, le aspettative morali, le espressioni e valutazioni devono compenetrarsi reciprocamente e, in questo senso, la filosofia potrebbe riattualizzare il suo riferimento alla totalità assumendo un ruolo di interprete rivolto al mondo della vita¹⁶. Nell'esordio di *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas afferma che il tema filosofico fondamentale è la "ragione"¹⁷. Ragione che si discopre nel legame che essa instaura nella nostra comunicazione di tutti i giorni. La comunicazione è, evidentemente, la ragione che noi realizziamo attraverso l'interscambio nel mondo reale¹⁸. Questo è anche il motivo per cui la carica di contestualità e di storicità concreta, interna a quel che è lo stesso processo di costituzione della razionalità filosofica, pone la prospettiva di dialogo filosofico-interculturale, nel senso contestuale qui delineato, in una radicale rottura con l'idea di un pensiero unico egemonico (per esempio il modello di razionalità tecnico-scientifico imposto dall'Occidente), per aprirsi, in questo caso specifico, sulla scia anche di Habermas, ad una ragione multidirezionale e al plurale. Tale multidirezionalità non può non risolversi se non in una contestualità intesa come processo che esprime la pluralità dei contesti della molteplicità delle culture. Come afferma Fornet-Betancourt: "l'affermazione che la filosofia è (anche) un sapere contestuale, cioè, che la filosofia riflette sempre in qualche modo una determinata contestualità, implica l'affermazione della pluriformità del sapere filosofico"¹⁹. In particolare, il paradigma qui proposto difende e contempla il valore delle diverse razionalità filosofiche che si danno nei differenti contesti di vita, che, proprio perché "contestualizzate e "inculturate", portano in se stesse una carica storica propria e specifica che necessariamente le diversifica, e, in virtù di ciò, "rappresentano proprio quello che ognuna deve trasmettere all'altra"²⁰. Ciò rafforza l'ipotesi che dal

ed. 2000, pp. 21-22. Vedi sul contesto: F. Caputo, *Scienza pedagogica comunicativa: Jürgen Habermas*, pref. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2003.

¹⁶ Cfr. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, trad. it., cit., p. 22.

¹⁷ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, 2 voll.; trad. it. di P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, Einaudi, Bologna 1986, vol. I, p. 53.

¹⁸ Su questo punto rinvio al mio lavoro: F. Caputo, *Etica e Pedagogia*. Vol. 3: *Linee di teorizzazione etica e pedagogica dal Novecento ad oggi*, cit., cap. 11, spec. paragr. 2: *L'etica del discorso come ricerca di consenso*, pp. 256-259 e paragr. 3: *Il principio dialogico come base per la morale*, pp. 259-261.

¹⁹ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, cit., p.13.

²⁰ R. Fornet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, trad. it., cit., p. 57. Questo approccio filosofico-contestualistico si delinea con chiarezza a partire dal 1989, anno in cui Fornet-Betancourt dà vita all'iniziativa mondiale del "Dialogo filosofico Nord-Sud", col proposito di riflettere sui problemi che rendono difficile e problematica l'intesa tra le filosofie del Sud e la tradizione filosofica dominante dell'Occidente e che lo spinge a formulare le sue tesi che racchiudono il nocciolo della sua trasformazione interculturale della filosofia.

dialogo intraculturale non sussegue né un contestualismo etnocentrico né una frammentazione relativistica della discorsività filosofica, né un rifiuto della comunicazione²¹. Al contrario, si potrebbe dire che “contestualità” non indica se non il “metodo” attraverso cui la filosofia può appropriarsi veramente in modo ampio della mondialità e porsi, così, nella condizione di corrispondere alla complessità contestuale del mondo²². Così posta, la teoria del dialogo filosofico interculturale richiama, per un verso, come l’etica discorsiva sopra menzionata, la possibilità di una comunicazione libera da dominio interna al discorso, per altro verso sposta l’asse del dialogo dal linguaggio (monoculturale) al linguaggio pluriculturale (pluralità dei linguaggi e delle culture).

Se seguiamo questo cambiamento di paradigma fino in fondo, è facile notare l’innovazione che porta alla luce il passaggio dal monolingua al plurilingua, dalla filosofia dell’identità alla filosofia della contestualità. Il passaggio include l’abbandono di un pensiero come ricerca di ragioni assolutizzanti, evidenze irrefutabili e verità apodittiche²³, in quanto in un siffatto mondo “è impossibile pensare ed agire interculturalmente”²⁴.

Diversamente dall’orizzonte della cultura dominante, l’interculturalità suppone diversità e differenza, dialogo e contrasto²⁵. Quest’ultimi premettono, a loro volta, processi di apertura, di indefinizione e perfino di contraddizione, proprio tutto quello che, in definitiva, viene escluso nei sistemi di una ragione assolutizzante e al singolare. È indubbio che lì ove regna l’evidenza si esclude la pluralità delle argomentazioni e lì ove vengono meno le argomentazioni (al plurale) non vi è spazio per la possibile revisione, la negazione e la critica. Di qui la necessità di una critica che non riguarda solo le conseguenze dell’espansione di quella cultura filosofica dominante finalizzata all’ideale dell’evidenza e sicurezza assoluta e a tutto svantaggio delle evidenze contestuali, delle differenze culturali, delle visioni particolari di determinate prospettive storiche. Il lavoro critico, piuttosto, è da intendere come critica culturale, vale a dire come critica della cultura propriamente detta, che dovrebbe anche contemplare la critica ai principi fissi e assoluti o alle “evidenze strutturali” in cui noi ci muoviamo e che condizionano, quindi, le nostre attività culturali²⁶. Si pensi, per esempio, ai principi della cultura dominante negli ambiti dell’economia, della politica, della ricerca scientifica, dell’educazione – tanto primaria come secondaria e

²¹ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *Tesi per una filosofia del presente*, trad. it., cit., p.8.

²² Cfr. *ibidem*. Vedi, anche, sul contesto: F. Caputo, *Il pensiero di Raúl Fernet-Betancourt nell’interpretazione di Michelle Becka*, in “topologik”, n.3, Pellegrini, Cosenza 2008, pp.45-51.

²³ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, cit., p. 23.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. M. Borrelli, *Intercultural pedagogy: foundations and principles*, in D. Buttjes/M.Byram (a cura di), *Mediating Languages and Cultures: Towards an Intercultural Theory of Foreign Language Education*, Multilingual Matters, Clevedon-Philadelphia 1990, pp. 275-287.

²⁶ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, cit., p. 24.

superiore – e della diffusione culturale o dell’informazione. In tutti questi e in molti altri “campi strutturali”, si vedono affermati in modo fisso e assoluto tutti quei principi che, proprio in quanto tali, escludono *sistematicamente* alternative possibili e annullano le diversità e le forze di dissenso²⁷. Il rinvio alle analisi di Karl Marx sull’ideologia e sulla teoria del feticismo non è affatto incoerente, anzi, potrebbe essere giustamente interpretato come decostruzione dell’evidenza immediata; decostruzione dei presupposti dell’evidenza in rinvio al contesto storico concreto. Sappiamo che l’impegno di Marx, per quel che concerne la separazione di soggetto e oggetto, in una pretesa rappresentazione oggettiva, non è riconducibile ad una astrazione ma, al contrario, richiama la situazione o la pratica concreta di vita, l’alienazione dell’uomo reale²⁸. Il concetto di *ideologia*, così come lo ereditiamo da Marx, vale a dire di un pensiero sovrastrutturale (religioso, morale, politico, ecc.) che opera nell’illusione di essere autonomo in rapporto alla struttura (interessi economici), laddove in effetti è la vita materiale a condizionare l’insieme della nostra esistenza²⁹, inclusa la comprensione di noi stessi e del mondo, è di per sé una risposta utile per cogliere le contraddizioni poste da una globalizzazione che pretende di dettare, sempre ancora e sempre più, un modello unico egemonico di cultura. Anche nel segno della forza progettuale della filosofia critica della prassi sociale iniziata con Marx³⁰, risulta chiaro che, da prospettiva di un dialogo veramente interculturale, le strategie economiche, finanziarie, politiche, sociali della globalizzazione rappresentano, oggi, un esercizio quotidiano, istituzionalizzato, di pratiche di violenza che – sotto il nome, se vogliamo, ‘neutrale’ di globalizzazione – nascondono un assalto totalitario alla pluralità dei mondi contestuali e alle loro rispettive tradizioni. Sotto il mantello della neutralità, la cultura dominante, che si autodefinisce della globalizzazione, cela l’illusione secondo la quale la globalità è uguale a universalità³¹. L’interculturalità che viene contrapposta alla globalizzazione si presenta come una via senz’altro diversa di universalità, la via, cioè, della multilinguisticità o “della pluralità dei linguaggi”³². Una rappresentazione questa che tende a sottolineare che “la filosofia interculturale è – o cerca di essere – una risposta alle sfide della globalizzazione del neoliberalismo a

²⁷ Cfr. *ibidem*, corsivo nel testo.

²⁸ Cfr. sul contesto F. Caputo, *Etica e Pedagogia*. Vol. 2: *Linee di teorizzazione etica e pedagogica dal Rinascimento a Nietzsche*, cit., cap. 6, spec. paragr. 2, *La fondazione materialistica delle scienze sociali*, pp.182-194.

²⁹ Sulla teoria del feticismo delle merci vedi primo capitolo del libro primo de *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. I: *Der Produktionsprozess des Kapitals*, Istituto Marx-Engels-Lenin, Mosca 1932; trad. it. e cura di D. Cantimori, *Il Capitale. Critica dell’economia politica*, introd. di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1974, Libro primo, pp. 103-115.

³⁰ Cfr., sul contesto, R. Fornet-Betancourt, *Transformación del Marxismo. Historia del Marxismo in América Latina*, Plaza y Valdés, México 2001.

³¹ Cfr. R. Fornet-Betancourt, *Tesi per una filosofia del presente*, trad. it., cit., p.9.

³² Cfr. *ibidem*.

partire dalla riattivazione e dalla mobilitazione delle potenzialità dell'umanità nelle sue più diverse memorie e identità culturali"³³. Le culture del "Sud" riflettono oggi, nel contesto della globalizzazione, il conflitto tra le tradizioni e le innovazioni tecniche e tecnologiche imposte dalla dinamica della modernità occidentale. La rinascita e la ripresa di culture contestuali, anche come reazione davanti alla globalizzazione del mercato della tecnica, ma soprattutto i progetti di mondi alternativi che si articolano in detta rinascita e ripresa di potenzialità culturali contestuali, permettono di sperare che l'era della globalizzazione, ed i cambiamenti a livello culturale che essa ha provocato, non portino realmente alla sparizione delle culture "tradizionali" o altre.

Sorge qui la questione dell'identità culturale che, in Occidente, sembra essere legata fundamentalmente all'assolutizzazione di determinate evidenze o di determinati principi ritenuti fissi, assoluti e intoccabili. Il problema della critica è anche e soprattutto un problema di autocritica, e cioè: di critica della coscienza personale che comporta un esercizio autocritico delle abitudini, teoriche e pratiche, che garantiscono le nostre proprie convinzioni personali e che decidono, pertanto, e, non da ultimo, il nostro comportamento culturale. Ma questa autocritica – se seguiamo il paradigma innovativo qui proposto – deve essere più che una decostruzione di evidenze assimilate o interiorizzate. L'autocritica deve, al contempo, comprendere l'esame della coscienza che di quelle evidenze abbiamo e l'uso che facciamo delle stesse come generatrici di coerenza personale o identità individuale³⁴. Come sul piano culturale strutturale, anche sul piano della coscienza personale le evidenze assolutizzate – diventate principi ontologici immutabili e sovrastorici – : "accecano davanti alle differenze, al cambiamento e alle trasformazioni; stringono l'orizzonte e fermano, dogmatizzando, il chiaro flusso della vita"³⁵. Per pensare e praticare, sul serio, l'interculturalità nel mondo di oggi, è allora necessario abbandonare l'astrattismo concettuale e orientarsi al mondo reale. Quest'ultimo non è mai 'monolitico', un 'logos' al singolare, ma un intermondo di multiple contestualità, che spinge con forza "a resistere a quella liturgia di concetti livellatori della cosa reale con una cultura di conoscenze contestuali che riflettano le esperienze concrete della gente nei rispettivi progetti di vivere con dignità"³⁶. Non si tratta, però, semplicemente, di reclamare il recupero della contestualità per opporre al sapere astratto una conoscenza contestuale solo empirica, piuttosto di portare alla luce, non da ultimo, il fatto che senza contestualità non c'è base per lo sviluppo del dialogo interculturale. Senza le contestualità non c'è scambio ed

³³ R. Fernet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, trad. it., cit., p.37.

³⁴ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, cit., p.24.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 25.

interazione tra mondi contestuali, linguaggi, culture, religioni, ecc.³⁷. In questa prospettiva l'impostazione e il contenuto del progetto interculturale qui avanzato, anche come alternativa alla globalizzazione, si può raffigurare in una sola immagine: “rinnovare l'ideale dell'universalità come prassi di solidarietà tra le culture”³⁸.

La svolta paradigmatica avanzata da Fernet-Betancourt è, peraltro, anche un tentativo di portarsi oltre la fenomenologia husserliana. Alla giusta richiesta di Husserl “*verso le cose*” (*zu den Sachen*), si aggiunge la riscoperta delle contestualità in tutta la loro carica di incarnazioni e violazioni che costituiscono la *situazione storica*³⁹. Siamo, ovviamente, individui in carne ed ossa, ciò che nella cultura filosofica dominante non è se non il pretesto per disprezzare la fragilità degli esseri umani e parlare della cosa umana in generale, della *conditio humana* in rinvio possibilmente ad un soggetto trascendentale⁴⁰. Si avverte in Fernet-Betancourt l'eco non solo di Max Stirner⁴¹, ma anche di Merleau-Ponty (“Io sono il mio corpo”)⁴², nonché ovviamente l'una o l'altra formula husserliana riguardo al ruolo del filosofo (fenomenologo) come *funzionario dell'umanità*⁴³. Ma sono chiare le differenze. Se in Merleau-Ponty la soggettività non è semplice coscienza, bensì coscienza corporeizzata, che si caratterizza nell'azione nel mondo con e per gli altri, e nella fenomenologia di Husserl l'individuo responsabile si costituisce solo in stretta relazione con la sua esperienza quotidiana, vale a dire in un determinato contesto, in Fernet-Betancourt si tratta non solo del recupero delle contestualità *situazionali*, ma di contraddire anche il culto dell'essere umano in astratto e sviluppare antropologie contestuali che

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 26. Orientatori in tal senso, per Fernet-Betancourt, sono stati il pensiero di José Martí, con il suo progetto di un filosofare dalla vita e per la vita, la tradizione della filosofia popolare (movimento complesso che si articola come tale nel contesto socioculturale dell'illuminismo tedesco del secolo XVIII, ma che rimbalza e ha influenza su vari paesi europei e latinoamericani, analizzato da Fernet-Betancourt nel lavoro *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, Frankfurt /M 2002) e il filosofare in rapporto a situazioni storiche concrete di Jean-Paul Sartre (cfr. *ivi*, pp. 26-27 e nota 5).

³⁸ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, cit., p.376.

³⁹ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, cit., p. 27.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 27.

⁴¹ Vedi M. Borrelli, *Kant-Stirner. Dall'io trascendentale all'io empirico*, in “Qualeducazione”, n. 68, Pellegrini, Cosenza 2005, pp. 14-23.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, Paris, 1945; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p.197.

⁴³ “La nostra responsabilità personale per il nostro vero essere di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche la responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*, e che *se può essere* realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia”. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, a cura di von W. Biemel, nella collezione «Husserliana: Edmund Husserl, Gesammelte Werke», Band VI, Haag, Martinus Nijhoff 1954; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, con pref. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 1^a ed. EST 1997, p. 46 (corsivi nel testo).

rendano conto non solo della fragilità della condizione umana, come nota distintiva della sua corporeità vivente, ma anche della diversità di *situazioni* in cui si vive e si sperimenta la fragilità di *questo* concreto essere umano, qui, ora ed in queste condizioni sociali, culturali, economiche, ecc.⁴⁴. Ripensare lo statuto della *soggettività*, sottoponendo a “revisione radicale” la questione della soggettività umana o, se si preferisce, il tema del soggetto, è questione filosofica da affrontare con urgenza con e forse anche oltre Apel. L’antropologia contestuale, diversamente da un’antropologia metafisico-ontologica, di cui già Apel ha mostrato l’inconsistenza⁴⁵, dovrà poter mostrare che il soggetto umano, in quanto essere corporale vivente, mondano e sociale, si personifica attraverso un *contorno* specifico della sua rispettiva contestualità *situazionale*⁴⁶ dalla quale non ci si può tirar fuori. Le sfide che la realtà contestuale della differenza e del pluralismo espone, passano, ovviamente, per la via del dialogo e della comunicazione. E l’*etica del* discorso di Apel ha articolato, come sappiamo, proposte capaci di fomentare tale necessario dialogo tra le culture e le diverse articolazioni delle tradizioni. Il valore fondamentale della comunicazione, come chiarisce Habermas, si guadagna a partire dalla contestualizzazione del senso espresso negli atti linguistici⁴⁷ e ciò è possibile solo nell’orizzonte del mondo della vita, costituito dalla cultura di un paese, dalle sue tradizioni, dai suoi valori. Ma l’azione morale ha senso e si motiva in un contesto determinato, nella ricerca di fini specifici, nel bene di una comunità concreta e delle persone che la formano. Perciò, si può affermare, anche seguendo l’interpretazione di Apel⁴⁸ e Habermas, che un primo momento dell’argomentazione morale consiste nel riconoscere la verità o discorsività delle contestualità. Ma riconoscendo dette verità, è altresì necessario, se si vuole superare i dogmatismi e gli assolutismi sovrastorici che scorrono tacitamente nelle singole posizioni, portare alla luce i propri limiti; questi si superano, a loro volta, assumendo la funzione non solo contestuale, ma anche argomentativa

⁴⁴ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, cit., pp. 27-28, corsivi nel testo.

⁴⁵ Cfr. K.-O. Apel, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Apel*, a cura, trad. it. e presentaz. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2006. Vedi anche, sul contesto, F. Caputo, *La rivoluzione trascendentalpragmatica apeliiana della filosofia*, in M. Borrelli/M. Kettner (a cura di), *Filosofia trascendentalpragmatica – Transzendentalpragmatische Philosophie* (Scritti in onore di K.-O. Apel per il suo 85mo compleanno), cit., pp. 65-78.

⁴⁶ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, p. 28, corsivi nel testo.

⁴⁷ Habermas fa notare che al posto della tradizionale problematica coscienzialistica subentra la problematica del linguaggio, le forme di vita di Wittgenstein, corrispondenti ai mondi di vita di Husserl, non seguono più regole di sintesi coscienziale, ma regole grammaticali relative a giochi linguistici (J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main, 1970; trad. it. in *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1980², p. 186).

⁴⁸ Cfr. K.-O. Apel, *Cambiamento di paradigma. La ricostruzione trascendentalermeneutica della filosofia moderna*, a cura, trad.it. e presentaz. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2005. Vedi, anche, M. Borrelli, *La svolta ermeneutica in filosofia nel pensiero di Karl-Otto Apel*, in “topologik”, n. 4, Pellegrini, Cosenza 2008, pp. 12-21.

del linguaggio, tramite l'idea regolativa centrale dell'universalizzazione e del consenso tentato da Habermas e, soprattutto, da Apel. Nello spazio dell'argomentazione, a partire dalle strutture dell'azione comunicativa, è possibile superare il contesto, il gruppo, la comunità, la nazione, in un orizzonte che si attenga al principio di universalizzazione che è una riformulazione dialogica dell'imperativo kantiano dell'universalità e del principio dell'etica del discorso, per il quale hanno validità solo le norme che, in via di principio, sono suscettibili di consenso in tutti i partecipanti al discorso. Si tratta di una prospettiva evidentemente differente dalle negoziazioni strategiche, che consente il libero esercizio di forme di critica sociale. In una negoziazione di tipo strategico, gli interlocutori si stimano vicendevolmente in un'ottica strumentale per arrivare al conseguimento dei propri interessi particolaristici; per contro, in una situazione dialogico-argomentativa, gli interlocutori si stimano reciprocamente come soggetti capaci di pervenire ad un accordo che realizzi interessi universalizzabili. Da ciò discendono le prospettive che orientano la situazione dialogico-argomentativa corretta: che ogni soggetto capace di parlare e di agire può essere un interlocutore valido; chiunque può mettere in discussione qualunque affermazione; chiunque può introdurre nel discorso qualsiasi affermazione; chiunque può esprimere le sue posizioni, desideri e necessità; e che non è lecito proibire ad un parlante, attraverso coazione interna o esterna al discorso, di prender parte al discorso problematizzando qualsiasi affermazione⁴⁹.

In verità, la sfiducia nei confronti della contestualità è tipica delle filosofie che vivono di una ragione astratta e monolitica e, quindi, a tutto svantaggio di una ragione che si configura pratica, contestuale e interculturale⁵⁰. Il condizionamento della ragione astratta, in molti sistemi filosofici dell'Occidente, è stato forte. Indubbiamente la ricerca di principi fissi, dell'evidenza univoca, il culto della concettualizzazione astratta hanno provocato il disprezzo per la cosa contestuale, incluso il disprezzo per l'individuo concreto, per le differenze e le diversità. Si è data filosoficamente priorità alla ricerca di una ragione filosofica unica, come criterio e misura di tutta l'argomentazione razionale possibile, con la conseguenza filosoficamente sciagurata che in questa assolutizzazione la

⁴⁹ Cfr. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, trad. it., cit., p. 99.

⁵⁰ “La trasformazione interculturale della filosofia si pone, quindi, come un programma di ricostruzione del passato e, al tempo stesso, di configurazione attuale in cui la filosofia stessa si riconosca come tale senza doversi preferenzialmente stabilirsi in un sistema concettuale monoculturale, cioè, riconoscendo che emerge e si articola dalla comunicazione tra distinte tradizioni; riconoscendo, infine, che non è monologica, ma polifonica” (cfr. R. Fornet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, cit., p. 380). Cfr., inoltre, R. Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia Serie Monografías 36, Aachen: Mainz 2003; R. Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Serie Monografías 37, Aachen: Mainz 2004.

capacità riflessiva degli esseri umani ha smesso di essere tale per trasformarsi in un fine in se stesso⁵¹. “Assolta dalla precaria contingenza umana e dall’equivocità delle contestualità situazionali, la ragione è intronizzata a istanza sovraumana e sovraculturale”⁵². In nome di questa ragione astratta, di questa *legge* è stato ed è tuttora possibile l’oscuramento della diversità e l’idea stessa di diversità⁵³. Ma, senza l’idea della diversità e della differenza, la ragione ipostatizzata in senso assolutizzante non è unicamente fine ordinatore; è, invece e soprattutto, un principio subordinatore, e, perciò, distruttivo delle differenze. Una ragione astratta e monologica rende impossibile la pratica reale dell’interculturalità. Quest’ultima è costretta a passare solo come contrapposizione alla *legge* che rappresenta la ragione assoluta, come ribellione di contestualità *situazionali* condannate alla sparizione⁵⁴. In opposizione a questa prospettiva monoculturale, potranno e dovranno emergere discorsi liberati che, “annullando la cultura della sottomissione ad una Ragione che si comprende come potenza *legislatrice*, rendono possibile una cultura ragionata delle molte forme contestuali in cui gli esseri umani danno ragione della situazione della loro condizione”⁵⁵. Ancora una volta si mostra l’importanza dell’approccio innovativo della svolta paradigmatica dall’‘identico’ al ‘non-identico’, per riprendere la distinzione di Theodor W. Adorno. Il recupero della pluralità dei linguaggi è presupposto alla stessa ragione, quella ragione che per riappropriarsi di se stessa non potrà fare a meno di riconoscersi in quella frantumazione delle ragioni che il concetto di identità annullava o costringeva all’oblio. Se vogliamo preparare le condizioni per pensare ed agire interculturalmente, dobbiamo farci carico del lavoro serrato di una critica contestuale nei confronti di una ragione intronizzata come *Legge*⁵⁶. Ed è altresì evidente che per far ciò non basta il concetto, ma diventa necessario legare il lavoro al concetto ai movimenti sociali, politici e culturali, di quanti lottano realmente per il riconoscimento delle contestualità. Senza contestualità non c’è concetto che possa reggere alle sfide di una ragione assolutizzante.

In rinvio, non da ultimo, alla simbologia della teologia cristiana, si potrebbe mostrare che la “resurrezione della carne” è possibile, ovverosia, che le contestualità situazionali, cariche di storia e di vita, irrompono nel corso del mondo “imprimendo ad esso molti visi e ritmi”⁵⁷. Piste più recenti, per una critica della ragione totalitaria, si trovano ovviamente anche in autori come

⁵¹ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, pp. 28-29.

⁵² *Ivi*, p. 29.

⁵³ Cfr. *ibidem*, corsivo nel testo.

⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 29, corsivi nel testo.

⁵⁵ *Ivi*, p. 29.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 29, corsivo nel testo.

⁵⁷ *Ibidem*.

Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre⁵⁸, la Teoria Critica, Emmanuel Lévinas, l'etica del discorso di Karl-Otto Apel o la filosofia della liberazione in America Latina.

Fornet-Betancourt attribuisce alla “critica contestuale e situazionista della ragione astratta” il compito di “aiutarci a comprendere che occorre andare oltre le critiche, realizzate fino ad ora, alla ragione filosofica dominante” e ciò al fine di “fomentare il dialogo interculturale”⁵⁹. Per l’attuazione di questo obiettivo è importante tener conto delle critiche di cui sopra e di altri progetti critici come quelli che vengono dalla filosofia postmoderna o dagli “Studi culturali” e “Studi postcoloniali”, per citarne solo alcuni, mediante cui “si tenterebbe di riproporre l’obiettivo stesso che ha perseguito fino ad oggi – almeno nell’area della filosofia europea – la critica della ragione filosofica, dalle famose critiche di Kant alla critica della ragione dialettica di Sartre”⁶⁰. Su questa condizione di fondo, è legittima la domanda se “l’ideale della convivenza interculturale, vale a dire di un’umanità che si ricrei dalla pratica della convivenza tra tutte le sue tradizioni culturali, non richieda che la messa a fuoco interculturale, ed in concreto la filosofia interculturale, in quanto mezzo per contribuire a realizzare detto ideale, passi dalla critica che si applica alla ricostruzione, ricomposizione e/o trasformazione della ragione, mediante la riconsiderazione di tutti i suoi possibili tipi di razionalità, ad un processo di contrasto delle forme contestuali e delle sue tradizioni in cui l’umanità dà conto delle situazioni della sua vita, si ricollega a queste forme di argomentazione, di riflessione, di giudizio, o no”⁶¹.

Così concepita, la *filosofia interculturale* ha costitutivamente l’obbligo di spingere ad una critica della critica della ragione filosofica occidentale, ma giusto con l’intenzione di superare quell’orizzonte monolitico di critica con un processo aperto (cioè, senza definizioni previe di quello che chiamiamo “ragione”), di consultazione e di comunicazione tra i modi in cui l’umanità articola, situazionalmente, ciò che la preoccupa o desidera, quello che sa o vuole sapere, quello che deve fare o non fare, ecc. Ciò esplicita nuovamente il carattere innovativo su cui si fonda il paradigma ermeneutico interculturale qui avanzato: alla critica occidentale della ragione filosofica come ricerca di unitarietà e identità, deve seguire l’epoca di una cultura delle “ragioni” in dialogo. Urge l’esigenza, più che mai in un contesto internazionale di globalizzazione, di “iniziare questa nuova epoca”, tenendo conto del fatto che finché vige – e sia solo sotto forma di un “fantasma” – l’idea di una

⁵⁸ Vedi R. Fornet-Betancourt, *Dos temas fundamentales de la filosofía de Sartre: el otro y la libertad*, en “Naturaleza y Gracia XXV (1978), pp. 271-350; J.-P. Sartre, *Anarquía y moral*, Entrevista realizada por R. Fornet-Betancourt, M. Casañas y A. Gómez-Muller el 1 de noviembre de 1979 (el original francés se publicó en *Concordia* 1, 1982, 7-10), in “topologik”, n.5, Pellegrini, Cosenza 2009, pp. 7-10.

⁵⁹ *Ivi*, p. 30.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 30-31.

⁶¹ *Ivi*, p. 31.

ragione filosofica transculturale, la cultura filosofica occidentale continuerà ad avere un peso indebito che squilibra il dialogo⁶². Di qui l'esigenza di prendere in considerazione tutte quelle filosofie contestuali che vanno dall'Africa, all'Asia ed all'America Latina⁶³. Una cultura non della *ragione*, ma delle 'ragioni' che significa tutt'altro che dare l'avvio ad uno sfrenato relativismo culturale⁶⁴. "Né il dogmatismo né il fondamentalismo – afferma Fernet-Betancourt – , come neanche un falso consenso artificiale, forniscono la chiave per risolvere la problematica che c'è nel relativismo culturale"⁶⁵. "Questa chiave deve cercarsi piuttosto nella paziente convivenza di ragioni situazionali che contrastano i riferimenti di fondo delle loro esplicazioni, riti, simboli ed immaginari, iniziando in tal modo un processo di apprendimento congiunto con la mutua correzione o, per dirlo con un atteggiamento più positivo: il perfezionamento reciproco è una dimensione quasi ovvia della stessa convivenza"⁶⁶. In questo senso, l'interculturalità è l'arte di relazionare e di rendere coscienti le relazioni; è, in altri termini: teoria e pratica di relazioni. In quanto tale, è anche la chiave per superare gli ostacoli del relativismo culturale. Di contro il relativismo culturale, etnocentrico, vive dell'assenza di relazioni.

Notoriamente, la cultura filosofica dominante risulta sempre ancora fondata su un'idea di razionalità come tipi diversi di razionalità, come sfida tra razionalità per l'"abitudine" di collocare tutto sull'argomentazione 'razionale'. Ciò fa sì che anche la filosofia interculturale venga intesa come uno spazio di incontro tra distinti *logos* o forme riflessive di pensare.

L'interculturalità, così ridotta a 'interscambio' sul piano della concettualizzazione formale, risulta controproducente in termini di pratica dell'interculturalità. Di qui l'esigenza che l'articolazione del dialogo interculturale avvenga "a partire dalle pratiche culturali concrete"⁶⁷. Facendo leva su questo che è un punto fondamentale nel paradigma interculturale avanzato da Fernet-Betancourt, si nota che l'accento passa dal concetto alla situazione storica, in altri termini più che un "dialogo tra culture" si tratta di un dialogo tra "*situazioni* umane"⁶⁸. Si può notare allora che ciò che riguarda l'interculturalità è soprattutto la diversità di individui umani concreti, la

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 32. "La filosofia interculturale è, dunque, la filosofia che scaturisce da un atteggiamento di pensiero che, riconoscendo i suoi limiti culturali, non solamente tollera altri modi di pensare, ma solidarizza con essi, perché, precisamente riconoscendoli come mondi propri, è cosciente che è con l'aiuto di quegli universi che può aprirsi all'universale. La filosofia interculturale vuole essere, in una parola, una filosofia che si pratica mediante la *mutua assistenza culturale*" (cfr. R. Fernet-Betancourt, *Transformación Intercultural de la Filosofía*, cit., p.372, corsivo nel testo).

⁶⁴ Cfr. R. Fernet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*, cit., p. 32.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p.33.

⁶⁸ *Ibidem*, corsivo nel testo.

diversità dei mondi situazionali in cui esseri umani viventi vivono e organizzano, giustamente alla loro maniera situazionale, le loro necessità ed aspirazioni.

Alla luce di tale progetto e delle conseguenze che esso implica, il compito dell'analisi filosofica interculturale è, soprattutto, quello di elaborare piste che permettano un migliore discernimento di quello che chiamiamo soggettività umana, processi di costituzione di soggettività e forme di espressione e/o realizzazione della stessa. Il "dialogo interculturale" è, in effetti, un dialogo di situazioni tra individui concreti che parlano delle loro memorie e piani di vita, delle loro necessità e desideri, dei loro fallimenti e sogni, cioè, dello *stato* reale della loro condizione umana in una situazione contestuale specifica; è, in ultima analisi, il luogo dove si pone e ripropone la questione dell'intersoggettività⁶⁹. E questa è necessario ridefinirla proprio in rinvio ad un "ripensamento" che vede un primo asse di prova nel discernimento delle memorie e dei progetti degli altri individui con i quali situazionalmente ci troviamo, così come nel contrasto con le nostre proprie tradizioni e aspirazioni. Si tratta allora di decidere se avviare un cammino comune o se sia possibile tracciare un progetto umano che sia capace di generare, sempre di più, incontri comunitari.

La via indicata da questo nuovo paradigma filosofico è quella di spianare le condizioni di possibilità per creare delle comunità come base per una intersoggettività che, fuoriuscendo da un riconoscimento semplicemente astratto o formale dell'altro, sia manifestazione di pratica di convivenza.

Il primo asse del 'ripensamento' della questione della intersoggettività verrebbe a configurarsi quale modalità "di assumere i processi reali di solidarietà come luogo per ricostruire la soggettività umana e le sue espressioni identitarie situazionali"⁷⁰. Il secondo asse di questo ripensamento dovrebbe essere formato dalla fondazione e/o sostegno di gruppi interculturali di azione. "Il *focus* è quello di riscoprire, ridimensionando, la categoria di "gruppo" come uno spazio di *riunione* di soggettività che si ricreino reciprocamente per l'*alleanza* che fondano e praticano riconoscendosi appunto come gruppo"⁷¹. Una interculturalità vissuta si dispiega, ovviamente, in processi contestuali ed interculturali di solidarietà con l'*altro* e la convivenza interculturale è senz'altro il luogo unico e imprescindibile in cui "l'attualizzazione delle identità nelle quali oggi ci riconosciamo con le nostre rispettive differenze"⁷² è resa possibile. Indubbiamente, se cambiano le condizioni di costituzione e di esercizio dell'intersoggettività, cambiano le nostre stesse pratiche come soggetti e co-soggetti, cambiano anche necessariamente le nostre relazioni con le nostre

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 34, corsivo nel testo.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, corsivi nel testo.

⁷² *Ivi*, pp.34-35.

culture ed identità di origine. Quel che in questo nuovo paradigma si cerca, può esser definito il *principio* di una dinamica di riconfigurazione e di trasformazione di riferimenti identitari “tradizionali” nei quali, più che “ibridazione”, quello che accade è “comunitarizzazione” o “convivenza” in attivo, senza frontiere⁷³, una visione che lo avvicina alla teoria del “gruppo in fusione” e del “giuramento” elaborata da Sartre⁷⁴.

Con l’espressione “cultura dominante”, tanto in filosofia, quanto nella politica, nell’economia e nello stesso ambito religioso ci si riferisce anche e soprattutto a termini come potere, oppressione, violenza ed ingiustizia, termini che l’ideologia della cultura dominante vuole occultare. La cultura dominante si presenta, infatti, come cultura dell’umanità, per cui se dovesse sorgere qualche problema, il tutto è, ovviamente, una questione *temporale* o ‘tecnica’, non di struttura⁷⁵. A tale pervasività di una cultura dell’omogeneizzazione e dell’annullamento delle differenze si contrappone il paradigma della contestualità. La critica di quest’ultima si estenderà necessariamente a tutta l’egemonia culturale, sarà, pertanto, critica *contestuale* nei confronti di una cultura del dominio culturale e abbraccerà sia il dominio come forma concettuale generale di cultura egemone, sia le singole categorie in cui il dominio trova dispiegamento e attuazione: pensiero unico, individualismo, mercificazione delle relazioni umane, consumismo, smemorizzazione, ecc.. Ma la critica non può, al contempo, dimenticare i mezzi e gli strumenti con cui l’egemonia culturale dominante diventa istituzione ed espande il proprio potere su tutto e su tutti; non può trascurare il sistema di informazione, la pubblicità, l’industria ricreativa, la moda, ecc., e finire per articolarsi in espressioni manifeste di culture dominate. In altri termini, la critica contestuale deve farsi carico di tutto quello che la cultura egemone opprime, emargina o violenta. Le critiche interculturali alla cultura dominante devono essere un foro nel quale si moltiplicano le voci e, con esse, le alternative dell’umanità. È necessario cambiare le condizioni per cogliere in modo diverso la nostra epoca e le sue possibilità future. Nel contesto di sparizione e di oblio delle culture diverse presenti nel mondo, l’interculturalità si può presentare come teoria e pratica di alternative che riescono a spezzare il monologo della cultura egemone per recuperare spazi per forme di vita taciute o invisibili⁷⁶. In questa messa allo scoperto di forme invisibili e taciute si trovano spunti molto importanti sia nella critica culturale elaborata dalla prima Teoria Critica, da Max Horkheimer e Theodor Adorno alle nuove espressioni di essa, fino a Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, sia nella critica all’eurocentrismo o all’occidentalismo come sviluppate nelle teorie postcoloniali.

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 35.

⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

⁷⁵ Cfr. *ivi*, p.35.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 36.

Non si dimentichi che uno degli aspetti della cultura dominante, che più ostacola oggi il miglioramento delle teorie e pratiche dell'interculturalità, è l'apparato istituzionale internazionale, per cui diventa necessario analizzare le istituzioni che regolano attualmente lo scambio scientifico e culturale, politico e sociale, economico e commerciale, ecc.. Si tratta di analizzare quel che viene chiamato "aiuto allo sviluppo" o "programmi di cooperazione"⁷⁷ via via proposti e avanzati per cercare di rispondere ad alcune domande importanti: "Di che tipo di istituzioni e contratti ha bisogno una umanità della convivenza?". "Chi sono coloro realmente autorizzati a negoziarli ed a firmarli?"⁷⁸. In America Latina, per esempio, l'interculturalità ha una sfida immediata ed urgente da affrontare, cioè l'ALCA (Area di Libero Commercio delle Americhe). La preoccupazione è legata, non a caso, al fatto che questa iniziativa neocolonialista degli Stati Uniti d'America facilita, ovviamente, il controllo degli investimenti, l'utilizzo della terra e delle risorse naturali e dei servizi pubblici da parte delle grandi imprese nordamericane. Il nodo della questione è costituito chiaramente dal fatto che questa dominazione di settori economici e sociali chiave, oltre ad acutizzare la dipendenza coloniale e continuare a generalizzare la povertà economica, mostra di avere conseguenze nefaste ed irreparabili per la diversità culturale dell'America Latina⁷⁹. Come sviluppare, allora, culture proprie o politiche culturali che rispondano alle necessità della diversità culturale dell'America Latina senza avere delle risorse proprie?⁸⁰. Il rischio – secondo cui "a lungo termine l'ALCA potrebbe significare una sentenza di morte della diversità culturale latinoamericana in quanto ridurrebbe quest'ultima esclusivamente ad attività di mercato e, quindi, a merce regolata dalle leggi "universali" del mercato"⁸¹ – è serio e non da sottovalutare.

A fronte della strategia della globalizzazione neoliberale delle grandi multinazionali capitaliste, soprattutto in considerazione delle sue conseguenze per la diversità culturale e la convivenza plurale, la critica della

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p.37.

⁷⁸ *Ibidem*

⁷⁹ Cfr. *ibidem*.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, p.37.

⁸¹ Cfr. *ibidem*. "Tema di questa filosofia politica interculturale - sottolinea Fonet-Betancourt - sarebbe anche, ovviamente, e senza temere le etichette che possano mettergli, occuparsi del progetto alternativo all'ALCA avviato dal presidente venezuelano Hugo Chàvez Frías col nome di ALBA (Alternativa Bolivariana per l'America Latina ed il Caribe) che cerca una integrazione latinoamericana basata sulla giustizia e la vera solidarietà tra i paesi come configurazione politico-sociale per sradicare la povertà, correggere le asimmetrie e assicurare lo sviluppo umano di tutta la popolazione latinoamericana" (*ivi*, pp.38-39). Di qui, ancora una volta, il rinvio di Fonet-Betancourt a José Martí che con chiarezza sorprendente già nel 1891 segnalava i pericoli della "unione monetaria" che proponevano gli Stati Uniti d'America ai paesi latinoamericani. Martí, ricorda Fonet-Betancourt, diceva, tra le altre cose: "Chi dice unione economica, dice unione politica". "A questo possiamo aggiungere - così Fonet-Betancourt - anche unione culturale" (cfr. *ivi*, p. 38).

globalizzazione neoliberale e della dinamica smemorizzante e uniformatoria avanzerà a compito prioritario per migliorare le condizioni teoriche e pratiche dell'interculturalità⁸².

Non v'è dubbio che "la critica interculturale della globalizzazione neoliberale debba portarsi a termine mediante uno stretto lavoro interdisciplinare e che per questo motivo risulta difficile evidenziare in essa campi specifici"⁸³.

In questa condizione la filosofia interculturale deve necessariamente dare un contributo specifico all'articolazione degli studi e delle pratiche interculturali come alternativa alla globalizzazione neoliberale e alle sue strategie, indicando o riconsiderando piste interculturali per riproporre oggi di nuovo e anzitutto proprio la "questione antropologica", in vista precisamente di invertire le conseguenze della rivoluzione antropologica che rappresentò la modernità europea capitalista con la sua esaltazione del denaro a categoria di mediazione delle mediazioni⁸⁴. Tra le molte fonti alle quali ci si potrebbe rimettere per orientarsi in questo lavoro critico si possono menzionare gli importanti apporti della *teologia* e *filosofia della liberazione*, tanto in America Latina come in altri continenti, e i contributi dell'attuale antropologia filosofica critica, nonché il ruolo che potrebbe e dovrebbe svolgere l'università, oggi. Università, che se seguiamo il paradigma proposto da Fernet-Betancourt, dovrebbe passare da istituzione culturale monolitica ad istituzione culturale interculturale: il suo sistema di ricerca, di trasmissione e di applicazione di conoscenze è, infatti, al servizio di un modello di sviluppo o paradigma civilizzatore riduttivo e omogeneizzante, la cui egemonia suppone giustamente la distruzione o almeno la disattivazione e neutralizzazione delle alternative cognitive e tecnologiche dei patrimoni culturali dell'umanità⁸⁵.

Dall'interculturalità bisogna esigere allora una radicale riforma dell'università attuale per riformulare il suo ideale, il suo senso e la sua funzione.

Un mondo interculturale, una umanità della convivenza che condivide e fomenta la sua diversità cognitiva e culturale in generale, ha bisogno di università contestuali vincolate alle proprie regioni ed ai saperi delle proprie comunità. Ma ha bisogno di esse non come scuole di autoreferenzialità,

⁸² Cfr. *ivi*, pp. 39-40.

⁸³ *Ivi*, p. 40. La riflessione filosofica interculturale potrebbe incentrarsi sulla critica della globalizzazione del neoliberalismo come progetto politico che per il suo funzionamento e la sua espansione mondiale combatte la diversità culturale dell'umanità in due prospettive della stessa: una prospettiva cosmologica e una prospettiva antropologica. È indubbio che avremmo bisogno di un'analisi molto differenziata riguardo alla "pluralità delle cosmologie e delle antropologie dell'umanità" attraverso le quali si determinano non solo "l'immagine del mondo" ma anche "il tipo di essere umano che implica la globalizzazione del neoliberalismo" (cfr. *ibidem*).

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 41.

bensi come “casa” di memorie per il dialogo e la convivenza planetaria, per aprirsi, cioè, alla ricchezza degli altri e costruire così, con la partecipazione di tutti, l’università interculturale come spazio intercontestuale di dialogo tra saperi e culture⁸⁶.

A nessuno può sfuggire che i tempi che corrono non sono tempi propizi per l’interculturalità. E davanti alla violenza sistematica di un impero che, senza contrappeso, ha deciso di mostrare il suo “terribile volto” punendo e criminalizzando le alternative, e che sta letteralmente sul piede di guerra contro la diversità culturale e le sue conseguenze, è possibile cadere nella tentazione della rassegnazione o nell’impostura di convertire l’interculturalità in un gioco accademico di teorie ed interpretazioni vuote⁸⁷. Parafrasando Marx, Fernet-Betancourt ricorda che “non basta interpretare interculturalmente il mondo, ma è necessario trasformarlo in un mondo interculturale”⁸⁸.

Interculturalità o barbarie potrebbe essere, così in conclusione, l’*aut-aut* che il paradigma ermeneutico-interculturale di Fernet-Betancourt propone all’umanità del futuro.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 41-42. Per affrontare questo compito, il recupero dell’idea ed esperienza della “Riforma Universitaria” e delle università popolari in America Latina potrebbe rappresentare, come sottolinea Fernet-Betancourt, una direzione importante; come gli sforzi che si realizzano per iniziativa dell’ORUS (Observatoire International de Reformes Universitaires); e, in un piano più concreto, il progetto di ricerca coordinato dall’Istituto di Missionologia di Aachen, Germania, sulla contestualizzazione ed internazionalizzazione dei piani di studi nei *curricula* universitari di filosofia e teologia (cfr. *ibidem*).

⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 42-43.

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 43.