

## RAÚL FORNET-BETANCOURT

**La trasformazione interculturale della filosofia\***

*Domanda:* Prima di entrare nel contesto della sua *filosofia interculturale*, può chiarire cosa lei intende con i termini ‘multiculturalità’ e ‘interculturalità’? Intorno a questi termini la confusione è tanta nonostante non manchino le analisi e le spiegazioni che provengono dall’ambito sociologico e antropologico della ricerca.

Raúl Fornet-Betancourt: Vorrei intanto distinguere tra multiculturalità, interculturalità e transculturalità. La *multiculturalità* è un dato essenziale, fattuale in quanto esistono più culture in uno stesso luogo. Che sia Madrid, Napoli o Barcellona: in qualunque posto si va, sono molte le culture che condividono uno spazio, un territorio geografico comune. Il modello multiculturale riconosce che ci sono varie culture, però si ferma a questa constatazione cercando di organizzare gli spazi in una sorta di convivenza più o meno pacifica e tollerante all’interno della cornice geografica in cui è situata una molteplicità di culture.

La *transculturalità*, invece, è un progetto che, a mio parere, parte dal presupposto (ideologico) della fine delle culture tradizionali. Secondo questo presupposto sono, soprattutto, i giovani a vivere questo *status* di “transculturalità”, perché passano da una cultura a un’altra, non hanno un’identità culturale propria e sono un prodotto “ibrido” in quanto assimilano aspetti di differenti culture. Questi giovani sono considerati soggetti “pluri-identitari”. A differenza del multiculturalismo e del transculturalismo, per il modello *interculturale* ci sono identità culturali con riferimenti più o meno stabili, non diciamo proprio fissi, ma di una certa stabilità identitaria, come, per esempio, le lingue. Tutti parliamo una lingua, ma non è la stessa cosa parlare l’italiano o il tedesco; ereditiamo determinati riti, un senso specifico di “festa”; abbiamo un senso specifico della tragedia,

---

\* Intervista a Raúl Fornet-Betancourt di M.L. Di Martino, in spagnolo, vedi “topologik”, n. 5, Pellegrini, Cosenza, 2009, pp. 28-52. L’intervista che qui si pubblica in lingua italiana è una versione rielaborata e in parte completamente riformulata da F. Caputo e M. Borrelli in accordo col filosofo Raúl Fornet-Betancourt.

un determinato modo di vivere la quotidianità. Ereditiamo, quindi, riferimenti culturali più o meno stabili, che ci danno la possibilità di pensare in termini di biografia personale.

L'*interculturalità* fa della biografia personale un punto costitutivo, centrale, di stabilità identitaria. Diversamente dalla multiculturalità, l'*interculturalità* privilegia il dialogo, si porta, quindi, oltre la tolleranza. Per l'*interculturalità* la tolleranza è importante ma riduttiva. Bisogna, infatti, andare oltre la tolleranza, bisogna imparare a condividere realmente con amore e imparare a *con-vivere*. La tolleranza è rispetto, mentre l'*interculturalità* è una *qualità* delle relazioni umane, un inter-relazionarsi reciproco tra le culture e non un freddo 'sopportare' l'altro.

Tra multiculturalità e interculturalità, la differenza sostanziale sta nel fatto che quest'ultima promuove la qualità di una relazione dialogica con l'altro, in cui avviene una trasformazione comune senza che, però, vengano meno le differenze. La sfida dell'*interculturalità* sta proprio nella possibilità di non annullare le differenze. Nello stesso tempo in cui le culture si avvicinano al dialogo interculturale e alla possibile trasformazione reciproca, si allontanano. Per esempio si continua ad essere napoletani o romani, francesi o tedeschi, però nell'incontro con l'altro ci si arricchisce; ci avviciniamo all'altro, ma allo stesso tempo non perdiamo il nostro punto identitario. Possiamo notare che si tratta di un'interazione dialettica di avvicinamento e allontanamento per cui siamo in presenza di un processo storico aperto alle relazioni interculturali. Se la multiculturalità crea "ghetti" (gli italiani, gli indiani, i nordafricani, i marocchini), l'*interculturalità* è un dialogo partecipativo che mira alla costruzione comune di identità.

*Domanda:* Passiamo alla sua *filosofia interculturale* tenendo fermo, oltre al suo, i modelli di Panikkar, Mall e Wimmer. Quali sono le differenze centrali tra questi modelli e il suo modello?

Raúl Fonet-Betancourt: Per quel che riguarda il modello interculturale di Pannikar dico subito che è incentrato sul *dialogo tra le religioni*. Proprio da questa collocazione discende un problema di fondo se partiamo dal presupposto che una di queste religioni, la religione cristiana, afferma di essere la vera religione: religione rivelata. Si pone, qui, il problema della verità, della manifestazione del divino nelle religioni. Il modello interculturale interreligioso cerca, appunto, attraverso il dialogo tra le

religioni, di far sì che le religioni relativizzino la propria pretesa di essere l'unica manifestazione della verità di Dio, affinché Dio possa rivelarsi in molte religioni. In questo senso, le religioni rappresenterebbero i molti volti di Dio. C'è un Dio, ma con molte facce, incarnate nelle distinte religioni. Detto in modo schematico: il dialogo interculturale di Pannikar è il tentativo di far dialogare le culture con l'obiettivo di una maggiore vicinanza interreligiosa e della pace tra le religioni.

Mall propone un'*ermeneutica interculturale*, partendo dall'idea di fondo che per comprendere l'altro dobbiamo rinunciare ad un modello ermeneutico fisso. Come comprendiamo l'altro? Nella misura in cui lasciamo che l'altro sia un "interprete" della sua cultura. L'*ermeneutica interculturale* lavora con un concetto di cultura inteso come un blocco, una tradizione, una cultura, rischiando la polarizzazione, mentre un'*ermeneutica interculturale* aspira ad un dialogo come ermeneutica tra le culture e delle culture; un dialogo che si spinge fin nelle matrici che rendono possibile l'intellezione di una cultura.

Il modello della *polilogica della ragione*, come formulato da Wimmer, parte da una tradizione filosofica europea, dalla tradizione della ragione e, analogamente all'argomentazione di Pannikar sulla religione, propone una ragione con molti *logos* e che si esprime in vari modi; il dialogo interculturale consiste nella creazione di questa polilogica, una polifonia, per creare un luogo di incontro, dove le voci della ragione si parlano e si ascoltano. Un incontro in cui si può ascoltare quante voci e quanti *logos* ha la ragione e in quanti modi la ragione può dare ragione di se stessa.

Passando al modello che io chiamo *liberatore interculturale*, la differenza essenziale rispetto ai modelli di Pannikar, Mall e Wimmer è che quest'ultimi tendono a "ontologizzare" le culture; a credere che le culture o le religioni siano blocchi, entità date con una tradizione, con una lingua, con una religione. Io credo, invece, che le culture siano prodotti storici. Non a caso parliamo di "storicizzazione" delle culture. Come prodotti storici le culture dipendono dal ruolo sociale che occupano le persone. Ci sono, infatti, molti modi di partecipare ad una stessa cultura (per esempio, un italiano povero non partecipa allo stesso modo alla cultura italiana di un italiano ricco); per cui, la questione del ruolo sociale è fondamentale per sondare il grado di partecipazione di una persona ad una cultura.

Relativamente all'appartenenza culturale, si possono distinguere quattro dimensioni:

1. Il livello dell'*eredità*: la cultura nella quale si nasce è il primo livello

(per esempio, si nasce nella cultura italiana, con radici napoletane o lombarde). Si tratta del primo livello, e cioè della cultura che ereditiamo per nascita in una determinata regione.

2. Il livello dell'*educazione*: la cultura che si riceve attraverso la socializzazione, la cultura nella quale realmente si viene educati: l'educazione ricevuta in famiglia, quella legata agli amici del quartiere, alla scuola, al contatto con l'altro.

3. Il livello della *pratica*: è la dimensione della cultura che ognuno di noi realmente pratica. Per esempio: tutta questa memoria che noi dobbiamo alla nostra socializzazione che cosa significa realmente per la nostra vita quotidiana? A ben vedere le nostre pratiche quotidiane possono differire sia dalla cultura di origine sia da quanto ci è stato successivamente trasmesso.

4. Passo al quarto livello, al livello della *critica* che, per me, è il più importante. La domanda è: quale cultura? Quale cultura voglio per me e per l'altro? Quale cultura per crescere nell'universalità? Vorrei distinguere il mio modello dagli altri modelli proprio per questa dimensione che io definisco *critica*.

Chiamo il mio modello storico, *liberatore-storico*, giusto per sottolineare l'accento proprio che lo distingue dal modello interreligioso che si alimenta del dialogo tra le religioni, dal modello ermeneutico che cerca di trovare la chiave per interpretare una cultura e dal modello di Wimmer che si orienta alla possibile polilogica. La mia prospettiva propende per un modello che confronta la prassi interculturale con la storicità della vita quotidiana e mira alla trasformazione delle culture attraverso la pratica interculturale. Più che di culture in astratto, dobbiamo parlare di pratiche culturali, la cultura si pratica.

*Domanda*: Non sempre la gente è consapevole della cultura alla quale appartiene.

Raúl Fonet-Betancourt: Si vive in una situazione di alienazione quando ci si muove per inerzia delle abitudini, senza una pratica cosciente della cultura. La sfida dell'interculturalità è quella di interrompere le abitudini e il corso del tempo programmatico. Praticare l'interculturalità significa lasciare che l'altro interrompa il nostro processo culturale e le nostre abitudini culturali. La sfida dell'interculturalità consiste appunto nell'interrompere una cultura che vive di processi automatizzati, meccanici, ripetitivi e pervenire ad una

pratica cosciente della cultura; pensare che la cultura nella quale realmente si vive sia una opzione per passare ad una cultura che si fa con le persone con le quali realmente si vuole vivere. Passare ad una cultura delle relazioni: coltivare rapporti. Non è solamente un dialogo tra culture, tra religioni o tra ragioni, ecc., come negli altri modelli, bensì un dialogo di relazioni nelle quali vogliamo vivere. Dialogo e cultura delle relazioni. Un dialogo è una cultura di relazioni che manteniamo con noi stessi, con gli altri, con la natura, frutto di una pratica interculturale. Così intesi, dialogo e cultura delle relazioni sono il risultato di una pratica educativa e non a caso la *filosofia interculturale* prende molto sul serio il problema della formazione e della pedagogia. L'essere umano ha bisogno di formarsi, rieducarsi, re-imparare cose, perché nello stesso momento in cui il tempo della cultura ci dà gli strumenti per apprendere cose, ce ne fa dimenticare altre. Per esempio, in Occidente, l'accelerazione costante del progresso, il ritmo della vita, l'accumulo di capitale, l'orientamento al successo, ecc., hanno fatto dimenticare altre cose e altre dimensioni della vita. La ricerca di prestigio, l'essere competitivi, la pressione dello stesso sistema economico, ti obbligano a dimenticare cose della vita, perché implicano un investimento di tempo e di vita; e questa è la parte invisibile della vita quotidiana. Si ritorna all'esperienza del vuoto. Non raggiungi nessuna meta, se non dimentichi tutto e investi energie in modo nuovo. Tutto quello che facciamo implica, in senso letterale, un investimento di vita: le culture sono un investimento di vita. Detto in altre parole, il ritmo sociopolitico di una cultura ci porta a mettere delle cose in secondo piano.

Un'altra differenza tra il mio modello di filosofia e il modello interreligioso, quello dell'ermeneutica e quello della polilogica, è che io attribuisco molta più importanza al ritmo sociopolitico delle culture più di quanto lo facciano questi modelli. Sapere quali sono le priorità sociopolitiche di una cultura è decisivo per conoscere realmente il carattere della stessa, perché da queste priorità dipende molto del tempo che è dedicato alla coltivazione di altre dimensioni della cultura. Vivere sempre nello stress, "facendo cose", ci porta a dimenticare altre dimensioni della vita: la dimensione relazionale del convivere con gli amici, del parlare, del conversare, del passeggiare. La cultura continua a cambiare per il ritmo socio-politico. Un esempio di questo è chiaramente individuabile in tutto quello che succede oggi in Europa. La vita europea continua a cambiare molto per l'impatto che ha la globalizzazione nelle sue pratiche culturali.

Il ritmo socio-politico impone un ritmo di uniformità. Quest'ultimo crea il maggior conflitto tra interculturalità e globalizzazione. Infatti, l'interculturalità scommette su molti tempi in un mondo che ha ritmi distinti, mentre la globalizzazione ha bisogno di una cronologia, un tempo unico, che tutto sia simultaneo. La Borsa deve funzionare a Tokyo, a Francoforte, a New York, nello stesso tempo, nella simultaneità dei tempi del mondo. A livello personale, ciò significa avere il diritto ad una propria biografia. Tale questione si trova anche nel pensiero di Sartre che influenza l'interculturalità.

*Domanda:* Pensa al concetto sartriano di libertà...

Raúl Fonet-Betancourt: Sì, alla sua visione di "libertà personale", del diritto dell'individuo a scrivere la propria biografia in un mondo storico che deve assumere come la sua "situazione". Si tratta in Sartre della dialettica tra singolare e universale che serve per spiegare la relazione tra individuo e cultura nel progetto dell'interculturalità. Ma per l'interculturalità non è meno importante il dialogo di Sartre con il Terzo Mondo e l'idea del compromesso politico a favore della critica al colonialismo.

*Domanda:* Sarebbe opportuno chiarire le differenti immagini che si sono prodotte in Europa e America Latina, analizzando alcune differenze sostanziali, perché possono aiutarci, poi, a presentare e riconsiderare questo lavoro non solamente da una prospettiva ispanoamericana, ma inglobando le distorsioni e le differenze del concetto di interculturalità e le sue pratiche in differenti direzioni.

Raúl Fonet-Betancourt: Se parliamo della differenza tra Europa e America Latina, dobbiamo essere consapevoli che nell'uso di tali termini ci riferiamo a generalità o "immagini" dominanti. Che, per quanto attiene all'Europa, bisogna incominciare dicendo che ci sono molte Europe; e che, quando parliamo di cultura europea, stiamo parlando della cultura dominante, perché anche l'Europa ha una colonizzazione interna che ha emarginato culture proprie. Una lettura interculturale del genere permette il recupero della diversità europea, la pluralità europea, perché l'Europa è una pluralità. L'Europa è una pluralità di culture, di lingue, di tradizioni, ecc., ma vi è una cultura dominante. E quando parliamo della differenza con l'America Latina, ci riferiamo fondamentalmente a questa cultura dominante europea che può,

inoltre, essere associata alla “modernità”; una modernità europea che ha omogeneizzato in gran parte l’Europa e che, in questo modo, costituisce una rottura con le tradizioni europee. In tal senso, la modernità significa per l’Europa una rivoluzione culturale; ed a partire da questa rivoluzione, l’Europa prende una rotta in cui le sue culture sono guidate da un ideale molto forte: l’idea del progresso. L’ideologia dominante del diciottesimo e del diciannovesimo secolo è il progresso come legge della storia. È questa una delle concezioni fondamentali dell’Europa moderna. L’idea del progresso significa che vi è un concezione della storia basata su una prospettiva lineare della storia e del tempo: progrediamo nel tempo, il progresso accelera e andiamo sempre avanti. Quest’idea si rivela molto importante per l’Europa moderna, soprattutto perché è qui che si sviluppa un sistema economico, sociale e politico che riconfigura la socialità delle culture europee: il capitalismo. Il capitalismo non è un episodio della storia d’Europa; è qualcosa di più nella storia culturale europea, perché è il veicolo della modernizzazione e della capacità di organizzazione del proprio potenziale. Il capitalismo, dunque, insieme all’idea di sviluppo e progresso, ha cambiato il volto dell’Europa e di tutto il mondo. L’idea di progresso unitamente ad una capitalizzazione crescente della cosa sociale e della cosa culturale ha condotto l’Europa ad una rottura con le tradizioni comunitarie. Nei secoli XVII e XIX, in Europa si avvera il passaggio dalla “comunità” alla “società”; passaggio che può ritenersi il risultato di questo processo. A partire da questo momento le culture europee non funzionano in base a comunità, ma sulla base di un conglomerato denominato “società”, in cui le persone si relazionano attraverso le funzioni sociali: attraverso le funzioni che occupano nella società, per esempio, attraverso il lavoro. Questo cambiamento ha fatto in modo che la cultura europea si concretasse in quello che chiamiamo oggi la cultura dominante.

Se partiamo dal concetto di cultura dominante, vi è una grande differenza rispetto all’ America Latina, in quanto in quest’ultima il processo di modernità si è avvertito, ma non tanto intensamente, né l’idea di progresso ha avuto lo stesso impatto che in Europa. In America Latina molte culture hanno potuto, pertanto, sopravvivere con le proprie tradizioni. In molte tradizioni culturali, i loro individui vivono ancora in comunità: gli indigeni, gli afro-americani. Vi è una concezione del tempo tutta particolare, dell’economia e della stessa politica ancora basate su strutture comunitarie che non esistono più in Europa. In senso generale, siamo in presenza di una

differenza reale, con conseguenze molto importanti come, per esempio, l'uso del tempo. In America l'uso del tempo è differente, è influenzato dalle culture indigene ed afroamericane. Per dirla con una frase un pò lapidaria: gli europei hanno un orologio ed un orario, i latinoamericani hanno il tempo. Non sono schiavi dell'orario. L'europeo ha un orario, ma non ha tempo; non ha tempo per celebrare, non ha tempo per ringraziare; ha, giustamente, un'altra cultura del tempo”.

*Domanda:* Direbbe che in Europa l'uomo è schiavo del tempo?

Raúl Fonet-Betancourt: Sì. Infatti, diversamente dall'America Latina, l'Europa ha una cronologia, il tempo scorre. È un kronos accelerato, mentre l'America Latina ha un tempo profondo, un tempo originario delle persone, del ritmo, dei rituali, della magia. Non vi è una cronologia, bensì un tempo che ha tempo. Tale differenza tra i due continenti si nota anche in letteratura, dove si narra l'America profonda del realismo magico con la sua capacità di meravigliarsi. Cose che l'europeo moderno attraverso la modernizzazione e la secolarizzazione ha perduto. Vorrei ricordare l'analisi di Weber sull'Europa come processo di disincanto del mondo; l'europeo vive in un mondo disincantato, dove il magico non ha spazio”.

*Domanda:* Come valuta i termini “integrazione” e “assimilazione” nel contesto di una filosofia interculturale?

Raúl Fonet-Betancourt: Per me, la strategia di assimilazione ed integrazione dell'altro è negativa e ha poco a che fare con l'interculturalità. In molti dei nostri paesi qui in Europa, le politiche nei confronti degli stranieri che mirano ad “integrare” l'altro, *de facto* distruggono l'altro. Fanno dell'integrazione una neutralizzazione dell'alterità e questo è un passo, per me, molto negativo: l'integrazione distrugge e riduce la ricchezza della diversità perché si traduce in assimilazione dell'altro; integrare nel senso di assimilare significa che l'immigrato smette di essere quello che è, per convertirsi in una identità prossima a noi, cercando la prossimità della “parentela”.

Il paradigma dell'integrazione, ovviamente, si sviluppa a partire dalla cultura maggioritaria: è l'altro che deve integrarsi; deve passare per la scuola, per l'università; deve passare per tutti i processi di professionalizzazione o di

socializzazione della nostra cultura. Ciò significa che perde in realtà la sua memoria, la sua tradizione, la sua identità. Pertanto, di fronte al progetto dell'integrazione e dell'assimilazione, nell'ambito interculturale noi proponiamo il tema della "convivenza" e la parola che usiamo non è assimilazione, bensì "solidarietà". Bisogna essere solidali con le culture altre e non integrarle a noi. Solidarietà come orizzonte che va perfino oltre la tolleranza, perché la solidarietà è più simmetrica.

Il multiculturalismo, ritornando un'altra volta alla differenza con l'interculturalità, in teoria, nega il fatto che le relazioni tra le culture possano arrivare ad una relazione simmetrica; invece, nell'interculturalità, grazie al bagaglio etico della solidarietà con l'altro, si ritiene di poter giungere ad una convivenza nella quale le culture più forti appoggino le culture più deboli per superare la relazione asimmetrica.

*Domanda:* Può spiegare il rapporto tra interculturalità e globalizzazione tenendo conto dei progetti politici e culturali che stanno emergendo in America Latina? Se pensiamo al 'compromesso politico'...

Raúl Fornet-Betancourt: Il punto cardine della questione dell'interculturalità come compromesso politico è dato dal contesto di sfida che pone oggi la globalizzazione. In questo senso, l'interculturalità come progetto politico si comprende come alternativa ad un mondo globalizzato, perché l'interculturalità è una proposta di universalità. L'interculturalità non rinuncia all'ideale che l'umanità possa essere universale; cioè che possiamo arrivare ad essere persone universali, a convivere ed a creare un essere umano universale in un mondo solidale che convive nella solidarietà. La strada per giungere a questo non è la globalizzazione, bensì l'interculturalità, giustamente; per questo motivo, l'interculturalità è molto critica nei confronti della globalizzazione. Un mondo globalizzato non è un mondo universale.

L'interculturalità distingue tra globalità e universalità. Ciò che chiamiamo oggi globale è l'espansione di un modello di civiltà discriminatorio a danno di altre civiltà. In tal senso, la globalizzazione *globalizza* l'umanità, ma non l'*universalizza*. Il globale è l'imposizione di un progetto, di un'idea e, soprattutto, la supposizione che il mondo sia, innanzitutto, uno spazio di mercati e non uno spazio umano di convivenza interculturale. In tal prospettiva la globalizzazione risulta molto riduttiva, perché riduce il mondo

ad un deposito di prodotti.

È, inoltre, riduttiva a livello antropologico, perché considera gli esseri umani più come “consumatori” che come persone libere. Da parte sua, l’interculturalità scommette sulla via della profondità; una profondità umana che le culture, in realtà, devono servire. Il punto decisivo è che ogni essere umano possa coltivare migliori relazioni e migliorare l’uso della libertà personale. In base a questo fine dovrebbero agire le culture e non tendere semplicemente al miglioramento delle condizioni materiali. Pertanto, mentre l’interculturalità è un progetto di solidarietà tra le culture per il bene di tutti i membri, la globalizzazione è un progetto civilizzatore legato ad una dinamica volta ad aumentare esclusivamente il capitale. In altri termini: vi è un conflitto tra capitale e cultura.

*Domanda:* Ritiene possibile risolvere il conflitto tra capitale e cultura?

Raúl Fornet-Betancourt: Nel contesto della globalizzazione, il capitale è, se vogliamo, anche una sfida per l’interculturalità. Del resto il capitale non si potrà mai cancellare: anche il denaro è un fattore culturale; il problema sta, piuttosto, nell’uso che noi possiamo farne e dei processi di mercato. Secondo me, la sfida starebbe nel “culturalizzare” i meccanismi di produzione, la tecnica, incluso l’uso del denaro, “culturalizzare” il modo in cui trattiamo e diamo senso al denaro. Qui “culturalizzare” significa “pluralizzare” i processi del denaro, ma anche i processi dell’economia. “Culturalizzare” l’economia significa lasciare che ogni regione abbia le proprie tecniche di sviluppo, le proprie strade e le proprie economie. Ritorna in questo modo la questione del compromesso politico dell’interculturalità; compromesso che appunto si definisce in gran parte di fronte alle sfide della globalizzazione a livello economico. E con questa prospettiva che si può “culturalizzare” anche l’economia. Quello che si vuole sottolineare è il senso politico – nel senso più classico del termine – che hanno i “frutti regionali” ed i suoi usi; per esempio, la cultura mediterranea ha la sua propria “agricoltura” basata su vino, olio, pane, ecc. Non sono dati aneddotici, sono dati che hanno a che fare anche con lo stile di vita di molte persone, che si preferisca bere vino e non coca-cola, per fare un esempio. Da un’ottica del genere, la trappola della globalizzazione consiste nel voler far credere che tutto ciò non abbia nessuna conseguenza. In verità le conseguenze sono anche culturali: se ci si abitua, per esempio, a mangiare come si mangia al McDonald’s, si segue una

determinata cultura del mangiare. Tutto questo può sembrare molto poco filosofico e, tuttavia, lo è, perché è nel quotidiano che si gioca il destino delle nostre tradizioni. Col risultato, per esempio, che non è aneddotica la maniera che abbiamo di mangiare o di comprare. Non è la stessa cosa comprare in un supermercato che comprare in un mercatino di paese, dove c'è la signora che vende e che conversa con te dell'insalata, ecc., e tutto ciò ha a che fare con la filosofia perché non vi è altro accesso alla contestualità della vita. La globalizzazione si identifica con quella che io definirei, nel miglior senso della parola, la "pesantezza" della vita quotidiana che impone un ritmo molto accelerato che "vola" sulle cose. Ma un ulteriore problema filosofico forte che incontra l'interculturalità nella globalizzazione è la "sostituzione" dell'esperienza con l'informazione. Crediamo che oggi essere informati significhi avere sperimentato qualcosa. Si ritiene che il fatto di avere informazioni sia di per sé già sufficiente, senza notare che manca la convivenza, il contatto diretto, la vicinanza che implica l'"esperienza". Ma non mancano altre problematiche che alimentano lo scontro capitale cultura. Si pensi al ritmo sfrenato che costituisce la globalizzazione e che non prevede interruzione. Se la globalizzazione si arresta, si spezza la catena del processo produttivo, informativo, ecc.. L'interculturalità propone qualcosa di molto complicato per un sistema del genere: "interrompere" il ritmo. L'interculturalità interrompe la tua vita e ti fa riflettere, interrompe, e non ti lascia trasportare dall'accelerato corso dei ritmi sociali e tu puoi chiederti: "Ma che cosa sto facendo?". Bisogna imparare a pensare. Questo è ciò che in filosofia si chiama "momento riflessivo". Se non ci sono momenti di interruzione, non vi è contestualità; non si può vivere, cioè, esperienzialmente il contesto.

Detto in modo diverso: di fronte alla velocità della globalizzazione l'interculturalità è favorevole ad un ritmo lento. Non si può essere così veloci a comprendere l'altro, ad amare l'altro. Dobbiamo rispettare i nostri ritmi biologici, perché non dobbiamo dimenticare che contestualità significa anche corporeità.

*Domanda:* Con uno sguardo all'America Latina dove, bene o male, più culture anche se diverse condividono lo stesso spazio geografico: perché il progetto civilizzatore d'Occidente è stato capace di imporsi sulle altre culture e non viceversa?

Raúl Fonet-Betancourt: È una domanda difficile e complessa, e ha a che vedere con ciò che abbiamo detto sull'ideale della conoscenza. Per quale motivo vogliamo conoscere? Se una cultura afferma: vogliamo conoscere per dominare il mondo, siamo in presenza di una cultura aggressiva, una cultura che vuole espandersi. In filosofia, per portare un esempio concreto, uno dei documenti fondanti di quella che si chiama filosofia moderna europea è il "Discorso sul metodo" di Descartes, che dice che l'uomo è destinato ad essere maestro, signore, dominatore della natura. La conoscenza è in funzione del dominio. Una cultura del genere è molto diversa da una cultura che conosce per godere dell'ordine cosmico, dell'armonia cosmica. Molte culture indigene seguono proprio l'ideale di non voler interrompere l'equilibrio della natura. Se vi è un equilibrio cosmico, dunque, la funzione dell'uomo deve essere quella di non interromperlo, cioè di mantenere questo equilibrio cosmico. Ricordo un rituale: quando si taglia un albero, bisogna scusarsi. Un esempio molto famoso è quello della Cina: conoscono la polvere da sparo, ma non la usano per fare cannoni o armi da fuoco, bensì solo per fare fuochi d'artificio; è una forma culturale. Ma ritornando alla domanda: perché l'Occidente si è imposto? Io credo che si debba in gran parte al carattere culturale che l'Occidente assegna alla scienza tecnologica come strumento di dominio. D'altra parte bisogna anche considerare che l'idea del progresso ha anche il suo fascino, né dimenticare ovviamente il colonialismo occidentale che ha condotto alla dominazione di altri paesi. Un altro fattore è la nascita di una religione che vuole espandersi mondialmente. A ben vedere sono molti i fattori che parlano a favore del "non rimanere chiusi in casa", bensì di uscire ed ampliare il potere e, quindi, il dominio. La domanda rimane comunque difficile e complessa come dicevo inizialmente, ma non ci sono dubbi sul fatto che l'Occidente inseguia sempre nuove scoperte e si faccia promotore di una mentalità calcolatrice e mirante all'espansione. Vi è poi la questione del capitalismo, la mentalità individualistica e capitalistica.

*Domanda:* Quali sono gli elementi culturali che differenziano e allontanano la cultura occidentale, o europea, dalla cultura americana? Qual è lo spirito profondo dell'Americano, l'anima o il volto dell' "altro", di cui tutti i filosofi e teologi della liberazione parlano? C'è un 'archetipo' di riferimento a partire dal quale nascono i conflitti, le lotte, le soggiogazioni e la mancanza di coscienza rispetto all'Occidente?

Raúl Fonet-Betancourt: Andando all'aspetto dell'essenza o "archetipo", diciamo che la questione comune in America Latina è l'esperienza di popoli colonizzati. È una specie di trauma nella coscienza del latinoamericano. I latinoamericani sono popoli che si sentono conquistati; popoli il cui sviluppo fu interrotto dall'invasione di valori estranei, alieni ai propri. Quindi, in fondo a ciò che si può chiamare qui l'"archetipo", vi è tutta un'esperienza di sofferenza e di dolore che proviene dalla conquista, dai massacri degli indios, dalla schiavitù degli afroamericani. Tutto questo resta nella memoria. Nella memoria rimane un essere disprezzato, un essere vilipeso, una donna violentata: questi sono aspetti che stanno alla radice della memoria latinoamericana.

Allo stesso tempo, il desiderio di liberazione è l'altra faccia di questa storia di dolore; la resistenza di fronte al dolore, la resistenza di fronte all'umiliazione, la resistenza di fronte all'oppressione e alla violenza hanno fatto sì che quegli stessi popoli non si diano per vinti e cerchino strade di liberazione. Credo che tutto questo sia lo sfondo dell'America Latina fino ad oggi, perché tutto questo si prolunga fino ad oggi con la storia dell'imperialismo. E pertanto si ha una percezione dell'imperialismo che l'Europa non ha più. L'Europa è parte del mondo coloniale, anche l'Europa fa parte del Nord. Così si dà un'ubicazione geopolitica e culturale che si esprime nella differenza che l'America Latina vede con il Sud del mondo. L'America Latina si percepisce come parte del Sud del mondo e ubica l'Europa nella parte del Nord. Vi è, cioè, una percezione che – se vogliamo – riflette il conflitto Nord-Sud.

Questa visione si lega a quella del "rosto del pobre", del "volto del povero", dell'umiliato. Proprio qui sta "l'opzione preferenziale per i poveri", per gli infelici della terra. Allo stesso tempo vi è un momento di identificazione, per cui il latinoamericano si identifica con quelli che perdono la partita; questa è un po' la percezione che si ha di loro e di noi.

*Domanda:* Ma sappiamo che l'Europa non è solo colonizzazione e dominio...

Raúl Fonet-Betancourt: Certamente, ecco perché ho detto che bisogna leggere interculturalmente la storia d'Europa, soprattutto a partire dal processo di modernizzazione. La mia opinione è che l'Europa moderna ha le

sue vittime, perché non è stata solo colonizzatrice verso l'esterno, ma anche al suo interno. È, dunque, una doppia dialettica di colonialismo verso l'esterno, verso altri popoli, ed all'interno, verso le sue differenze.

*Domanda:* Nella stessa Europa si parla di frattura Nord-Sud, in modo che anche il discorso sulla marginalità si può applicare all'interno della stessa Europa. Ma l'elemento non occidentale in America Latina non segna una differenza fondamentale?

Raúl Fonet-Betancourt: Vi è di certo una differenza. All'interno della stessa Europa può valere il discorso sul dialogo Nord-Sud, vi è la famosa Europa delle varie velocità; vi è, dunque, un'Europa centrale e dominante, composta da Germania, Francia e Inghilterra; vi è un'Europa Mediterranea che rimane in periferia; per non parlare dell'Europa Orientale, Romania, Bulgaria. Quindi, l'Europa stessa ha la sua periferia; possiamo parlare di un rapporto centro-periferia, di Nord-Sud all'interno della stessa Europa.

Nonostante ciò, vi è una differenza tra America Latina e Europa. L'America Latina non è del tutto occidentale, almeno da un punto di vista culturale. L'America Latina è *composta da popoli*. Prima parlavamo di "memoria", ma queste memorie non sono memorie morte, come può avere un italiano di oggi la memoria dei romani, per esempio. Non è la stessa cosa, perché il Quechua vive, l'Aymara vive, il Cuna vive: sono popoli vivi, che hanno la loro propria cultura, le loro tradizioni, sono loro stessi i rappresentanti delle loro memorie. La stessa cosa succede con gli afroamericani; non stiamo parlando degli afroamericani di cento o duecento anni fa, bensì dei neri di oggi, della civiltà afroamericana e della cultura afroamericana di oggi. La stessa cosa è quando parliamo degli indigeni del Perù, non parliamo degli Incas di prima della colonia, ma stiamo parlando dei Quechua e degli Aymara di oggi.

Quindi, in questo senso, l'interculturalità in America Latina ha una componente non-occidentale che si deve alla memoria viva e alla presenza dei suoi popoli. L'America Latina si presenta con molti volti: un volto che è meticcio, un altro che è creolo o un altro che è europeo. Ma questi tre volti, benché siano i più diffusi, non esauriscono l'alterità latinoamericana perché bisogna aggiungere ancora i volti indio ed afro. Con tutto ciò, come dicevo, si può parlare di un fondo esperienziale comune: l'esperienza della negazione da parte dell'Europa.

*Domanda:* Pensa che l'Europa abbia negato sia il singolo che le collettività?

Raúl Fonet-Betancourt: Direi che si tratta di una triplice negazione. L'Europa ha negato la politica, non riconoscendo le istituzioni politiche; ha negato la religione, non riconoscendo il valore delle religioni; ha negato la cultura, perché non ha riconosciuto il valore delle culture. Tutto ciò ha implicato al contempo le dimensioni personali, perché ogni individuo è un essere politico, religioso e culturale. La negazione collettiva si vive, dunque, anche come negazione personale in ogni membro della collettività.

*Domanda:* Nella sua "Trasformazione Interculturale della Filosofia" afferma che il concetto di cultura dovrebbe essere "storicizzato". Ma che significa, in realtà, "storicizzare" il nostro concetto di cultura? Ha qualcosa a che vedere col concetto di "contestualizzare" una cultura?

Raúl Fonet-Betancourt: Sì, per me, storicizzare e contestualizzare sono concetti complementari. Se le culture sono storiche, è perché sono contestuali, cioè nascono in un contesto, all'interno di una comunità e all'interno dei processi sociali. Di conseguenza, quando parlo di "storicizzare", intendo riferirmi al recupero della dimensione di variabilità e di cambiamento all'interno delle tradizioni. Possiamo cadere in anacronistici modi di pensare che le tradizioni culturali siano state sempre così. Allora, il problema di "storicizzare" la cultura, più precisamente, è una questione di storicizzare le nostre tradizioni culturali. Orbene: che cosa significa storicizzare le nostre tradizioni culturali? Significa domandarsi: da dove provengono le nostre tradizioni culturali? Chiedersi dove nacquero, per fare una specie di viaggio di ritorno.

Come nacque la nostra cultura? Chi, o quali soggetti rappresentarono questa tradizione? Perché? Un esempio concreto: consideriamo il ruolo della donna in una tradizione di cultura indigena. Ci sono culture indigene nelle quali la donna non ha diritto a parlare in un'assemblea. Una donna indigena può dire: "le donne non hanno avuto mai diritto a parlare"; e può essere felice perché è stato sempre così per la tradizione della sua cultura. Allora, storicizzare questa cultura significa che i membri di questa cultura dovrebbero chiedersi: quando iniziò, come ebbe origine, questa consuetudine; perché e chi aveva interesse che le donne non parlassero in un'assemblea pubblica?

Storicizzare significa chiarire la genesi dei nostri usi e costumi. Perché siamo abituati a fare una cosa e non un'altra? La domanda è molto importante, perché grazie ad essa si può distinguere tra "normatività" e "normalità". È normale che le donne non parlino, perché lo dice la tradizione, ma: è normativo? Storicizzare una cultura significa distinguere tra ciò che è fattuale e il dover essere di una cultura e i valori. Con questo concetto io intendo la capacità di critica, il diritto e la possibilità che la cultura deve dare ai suoi membri di assumere una prospettiva critica di fronte alla tradizione. Quella cultura indigena sarebbe potuta essere differente. Se una donna, dopo una riflessione critica, avesse rivendicato il diritto a parlare, probabilmente sarebbe stato differente. D'altra parte l'esperienza dimostra che le culture sono modificabili, soprattutto mediante la critica interculturale. È una prospettiva di ricerca dell'universalità ed è utile per distinguere ciò che è proprio e ciò che è buono. Cioè per vedere che ciò che è proprio, per il fatto che sia proprio, non significa che sia necessariamente anche buono. In definitiva storicizzare una cultura, permette di aprire l'orizzonte della sua rettifica.

*Domanda:* È legato al concetto di "revisione del proprio" anche quello che permetterebbe alla cultura latinoamericana di considerare il conflitto tra le tradizioni che si trova al suo interno?

Raúl Fonet-Betancourt: Esattamente. È un altro modo per dirlo. Nella revisione si trova il senso del dialogo interculturale; revisione che presuppone la comprensione. Vale a dire che parlare con l'altro ha senso per la mutua comprensione che porta a sua volta a processi di rettifica.

*Domanda:* Anche il discorso sul conflitto delle tradizioni è legato al concetto di storicizzazione?

Raúl Fonet-Betancourt: Sì, anche. Diciamo che se le culture possono essere diverse, è perché hanno tradizioni differenti, come si mostra attraverso una lettura critica e interculturale delle nostre culture e tradizioni. Vi può essere, e anzi è spesso il caso, una tradizione dominante in una cultura, ma non l'esaurisce. Bisogna saper leggere quello che continua a rimanere al margine di un'egemonia culturale.

Per esempio, prendiamo la cultura italiana di oggi. Si deve riconoscere che il

cattolicesimo ha svolto un ruolo molto importante nella configurazione della cultura italiana. Questa tradizione cattolica cristiana è stata un asse portante di configurazione e stabilità della cultura italiana. Ma quali sono state le conseguenze per altre tradizioni? Le conseguenze sono state che tradizioni laiche italiane rimasero emarginate. E questo è quello che la storicizzazione delle culture aiuta a comprendere, a sapere, e cioè: che nel momento in cui si attua un processo di costituzione di una cultura, si creano, al contempo, centri e periferie. E che, pertanto, la propria cultura deve essere letta nella dialettica di dominazione/oppressione.

*Domanda:* In riferimento all'America Latina, nella sua *trasformazione interculturale della filosofia* afferma che le culture nazionali non sono simboli di unione, ma al contrario di riduzione. Può spiegare cosa intende con *riduzione* e da che cosa dipende questo fenomeno?

Raúl Fonet-Betancourt: Le culture nazionali sono riduttive perché si basano sull'idea del meticciato. Partono dall'idea che l'America Latina è un continente meticcio, con una lingua, una religione, una cultura, ecc. Ma questo meticciato è riduttivo, perché in quel che si riferisce alla lingua, usa solamente spagnolo o portoghese. E dal punto di vista religioso, per fare un altro esempio, si minimizza la presenza della pluralità religiosa. La cultura nazionale, secondo me, è parte della cultura creola, dominante o della cultura meticcia. E per questo motivo non riflette la ricchezza di tutte le culture tradizionali presenti in America Latina (come abbiamo detto, esistono anche le culture afroamericane e le indigene: aymara, quechua, guaraní, ecc). La cultura latinoamericana è stata chiaramente riduttiva, perché ha emarginato queste altre culture; perché, cioè, le ha escluse dal progetto di civilizzazione. In realtà, questo è stato un progetto di occidentalizzazione. Le culture nazionali cercano di corrispondere a questo modello ed in questo senso esprimono uno sviluppo dell'America Latina marcato dall'occidentalizzazione dell'Europa e degli USA.

*Domanda:* Una questione che merita un'analisi approfondita è quella che lei definisce *critica interculturale* anche filosofia ispanoamericana. Può precisare un po' meglio cosa intende con *critica interculturale*?

Raúl Fonet-Betancourt: Nella filosofia latinoamericana bisogna distinguere

varie tappe storiche. Durante il periodo coloniale, per esempio, si possono distinguere il periodo della scolastica, a cui segue il periodo del positivismo nel secolo XIX che sarà a sua volta superato nel XX secolo da varie correnti. La scolastica della fine del XVI secolo è la filosofia che si trasferisce in America Latina, la filosofia che viene dall'Europa, dalla Spagna concretamente. Questo dominio si interrompe con l'illuminismo. Con l'influenza delle correnti della filosofia francese, inglese, italiana, inizia in America Latina una critica alla scolastica, che è una critica interna alla filosofia europea stessa e che rinnova la filosofia in America Latina. In questo contesto, sul finire del secolo XVIII, ma soprattutto del secolo XIX, si impone il positivismo, con l'influenza soprattutto di Auguste Comte. Si impone l'idea che bisogna creare una filosofia positivista che organizzi la politica e l'educazione, perché i paesi latinoamericani avrebbero bisogno di una nuova politica, un buon governo ed una buona educazione. Questa era la chiave di lettura che veniva indicata per progredire. Cioè quello di cui si aveva bisogno era una filosofia per il progresso sociale. Il positivismo, allora, si presentava come una critica illuminata alla scolastica.

Secondo me, importante è capire che si tratta di una critica all'interno della filosofia di origine europea. In questo dibattito è la filosofia europea che critica se stessa. Lo stesso accade nel XX secolo, con il marxismo in America latina, che può essere letto come una critica alla filosofia positivista latinoamericana, sottolineando che ciò che è necessario non è una filosofia per il progresso, ma una filosofia per la rivoluzione. Lo stesso si potrebbe dire anche della filosofia cristiana in America Latina. Tenendo conto a fondo di questo sviluppo filosofico, nel quale si nota con chiarezza che la critica si articola come dibattito tra correnti europee, ho voluto distinguere il senso della mia critica definendola 'interculturale'. La critica interculturale è la critica che rivolgo a questa filosofia ispano-americana che è stata più o meno eco della filosofia europea. E la chiamo 'interculturale' perché la sviluppo a partire da altre culture; dalle filosofie e dalle culture indigene e afroamericane che non hanno partecipato al processo di costituzione di quello che si chiama pensiero filosofico latino-americano e che, quindi, sono state assenti dal dibattito.

Allora, 'interculturale' vuol dire ripensare quel processo di assenza, riappropriarsi delle culture assenti. È una 'critica interculturale' perché si fa al di fuori della cultura filosofica dominante. Per questo motivo, è anche una critica della *Filosofia della Liberazione*. La Filosofia della Liberazione, per

me, non è “interculturale”, perché segue ancora i canoni della filosofia occidentale dominante. Inoltre, non si apre ancora alla ricchezza che riflette la condizione “plurilinguistica” dell’America Latina. Credo che dobbiamo dare alle culture indigene anche il diritto di usare le proprie lingue: l’aymara, il quechua, il guaraní. Bisogna far filosofia da tale condizione plurilinguistica per arrivare ad una vera “polilogica”.

*Domanda:* Ma l’apprendimento della lingua del *padrone* non può essere uno strumento di capovolgimento del rapporto servo-padrone (dal *Calibano* di Retamar a *The Tempest* di Shakespeare)?

Raúl Fornet-Betancourt: La lingua è un elemento fondamentale ed io sarei d’accordo con il discorso di Fernández Retamar, che il latinoamericano impara ed assume il linguaggio del colonizzatore e converte la lingua in un’arma di liberazione, seguendo Shakespeare. Da una prospettiva interculturale, è semplicistico e riduttivo proporre solo lo spagnolo o il portoghese come *la lingua*, perché in America Latina vi sono popoli che non parlano spagnolo né portoghese.

*Domanda:* Nella sua *trasformazione interculturale della filosofia* sostiene che un presupposto interculturale fondamentale è che ogni popolo sia in grado di parlare la propria lingua, al fine di raggiungere il “multilinguismo” o la ‘polifonia’. È interessante osservare che in America Latina i governi stiano pensando ad approcci interculturali bilingui...

Raúl Fornet-Betancourt: Sì, infatti, oltre a queste lingue, spagnolo, portoghese, inglese o francese nel Caribe, ci sono altre lingue in America latina, le lingue indigene, che sono egualmente necessarie anche per esprimere ciò che chiamiamo l’autentico latinoamericano. Queste lingue hanno la loro capacità di memoria, di vedere il mondo. Quindi, credo che la proposta di ripensare l’interculturalità è quella di rompere con l’immagine dell’America Latina che parla solo spagnolo. È corretto solo dalla prospettiva iberica chiamare il subcontinente americano America Latina o America iberica, perché il continente è più che mai diversificato, essendo composto da molte culture indigene e afro e, quindi, anche, da molte lingue. Vi è un Consiglio dei popoli indigeni che ha proposto un altro nome per America, che in lingua kuna è il nome di “Abya Yala”, che significa “Terra

di Sangue”, tradotto in spagnolo. A questo punto, quindi, il compito dell’interculturalità sta nell’iniziare a riconoscere la pluralità dei popoli dell’America Latina, che esprime la profondità taciuta dell’America Latina. Dobbiamo cominciare con un lavoro di riconoscimento a partire da questa profondità.

*Domanda:* Si nota una crescente partecipazione di voci indigene, persone che scendono in strada per i diritti dei popoli. Si pensi al Premio Nobel per la Pace nel 1992, Rigoberta Menchú o al Subcomandante Marcos. Conosce qualche filosofo indigeno in relazione al movimento interculturale?

Raúl Fonet-Betancourt: Ci sono diversi filosofi, per esempio, Aiban Wagua, di origine kuna, o Milton Cáceres della regione andina.

*Domanda:* Collocherebbe la figura di Che Guevara sul piano piuttosto della politica o sul piano di una revisione del marxismo? Si ha l’impressione – forse errata – che la figura del Che abbia una valenza per lo più letteraria. Lei che ne pensa?

Raúl Fonet-Betancourt: Beh, non escludo che possa essere anche una questione di pregiudizio. Il volerlo collocare, cioè, più su un piano politico che su un piano filosofico. Bisogna dire che in America Latina, all’interno della tradizione marxista, Che Guevara è molto rispettato. Vi è anche da dire, però, che all’interno della stessa corrente marxista Che Guevara è stato anche emarginato perché ha puntato sull’*utopos* dell’“uomo nuovo”. Ma, senza dubbio, è una delle figure che bisognerebbe recuperare per una filosofia popolare, per una filosofia del compromesso. Io stesso ho scritto una storia del marxismo in America Latina ed uno dei capitoli del libro è dedicato a Che Guevara.

*Domanda:* Una frase nota del Che è che i liberatori non esistono e che sono i popoli quelli che si liberano a se stessi. In altri termini sono i popoli gli unici *protagonisti* delle azioni di liberazione...

Raúl Fonet-Betancourt: Sì, infatti, il ‘soggetto storico’ è il popolo; possiamo certamente parlare del ruolo del filosofo, dell’intellettuale, ma il soggetto della liberazione è lo stesso popolo. Il lavoro del professionista, del

rivoluzionario, dell'intellettuale è quello di 'accompagnare', essere parte di questo popolo, marciare con il popolo. Io credo che uno dei tanti contributi di Che Guevara oggi è l'importanza che dava alla presa di coscienza e alla formazione culturale e politica. Importante è, quindi, essere consapevoli della situazione storica, prendere coscienza di ciò che si vuole e da qui partire. Questo è il senso del compromesso che orienta la prassi quotidiana per il futuro. Questa è una gran pretesa ed una gran esigenza del senso del compromesso che aveva Che Guevara come politico e come essere umano.

*Domanda:* Cosa può significare il passaggio all'intercultura in riferimento alla qualità della vita umana e la sua organizzazione?

Raúl Fonet-Betancourt: Dal mio punto di vista la convivenza interculturale può essere una fonte di arricchimento dei nostri piani di vita perché ci aiuta a vedere nelle tradizioni delle altre possibilità di vita umana che forse abbiamo dimenticato. Per esempio, il contatto con persone di culture che coltivano il senso della festa o un'altra maniera di "trascorrere" il tempo, può aiutarci come occidentali moderni a comprendere che condurre una vita buona significa riscoprire il tempo come vita e non come un semplice mezzo per conseguire obiettivi come più denaro. Ma l'interculturalità può anche, giustamente in base a questa convivenza personale, contribuire a riorganizzare gli spazi politici e sociali in modo che rispondano meglio ai progetti di vita e al benessere delle persone, e non agli interessi di un'economia preoccupata solo del guadagno.

*Domanda:* Nelle teorie dello sviluppo si parla di paesi "sviluppati", "in via di sviluppo" o "sottosviluppati". I termini di sviluppo e sottosviluppo le sembrano paradigmi adeguati dal punto di vista economico e in riferimento alla sua idea di cultura/intercultura?

Raúl Fonet-Betancourt: Per me il problema sta nel quadro normativo che è stato assunto come paradigma per la definizione di sviluppo. Che cos'è lo sviluppo? Dal nostro modello di civiltà occidentale, sono sottosviluppati tutti quelli che, per esempio, non hanno il nostro standard di vita, tutti quelli che non hanno autostrade, computer, ecc. Ci sono altri paradigmi di sviluppo? È sviluppo la capacità di meditazione, la capacità di vita spirituale, la capacità di risposta alla domanda sul senso? Se valgono queste capacità, ci sono

culture che sono più “sviluppate” rispetto al nostro paradigma di sviluppo, perché hanno una profondità di vita che noi abbiamo perso. Il problema è che esiste un determinato modello di civiltà che si è globalizzato e che è precisamente il modello di civiltà occidentale.

In verità, sia in Patagonia che in Alaska ci sono modelli occidentali. Quindi, il problema è che si è imposto un determinato modello di civiltà che fa da specchio e tutte le culture che si guardano in questo specchio si vedono ‘brutte’. Da qui proviene in larga misura il potere dell’Occidente, dall’aver costruito uno specchio dove tutti vogliono guardarsi. La cultura occidentale funziona come uno specchio per l’Argentina, la Nigeria, il Bangladesh, il Pakistan, ecc.; uno specchio in cui dobbiamo guardare per vedere il futuro, e questo è dovuto in gran parte al colonialismo, all’espansione coloniale, all’aver imposto un sistema universale, un sistema di vita ed aver colonizzato la mente della gente: per essere umano bisogna avere tali caratteristiche.

Per questo motivo, è molto importante, ritornando un momento a Che Guevara, il problema della coscienza, il risveglio della coscienza critica per consentire alle persone di chiedersi con quale diritto si invade il mondo con tanti prodotti e si impone un modello determinato e mercificato di vita. Pertanto, per far chiarezza sui termini di sviluppo e sottosviluppo, penso che dobbiamo domandarci qual è il futuro che vogliamo realizzare in rinvio alla pluralità delle culture. Finché ci sarà una pluralità di culture, ci sarà pluralità di futuri; e si può, pertanto, immaginare il futuro in modo diverso. Se c’è, però, una umanità globalizzata, il futuro può rappresentarsi solo in un modo: come futuro programmato.

*Domanda:* I termini di sviluppo e sottosviluppo rinviano all’asimmetria o squilibrio tra Nord e Sud del mondo. Lei, da tanti anni, è particolarmente impegnato in questo dialogo Nord-Sud, soprattutto in quello che può essere definito l’ambito di confronto dei paradigmi filosofici ed epistemologici che sono a monte dei modelli. Cosa rende difficile questo dialogo e quali sono le soluzioni che a lei sembrano oggi possibili?

Raúl Fonet-Betancourt: Fu precisamente la constatazione di questa evidente asimmetria il motivo centrale che mi portò all’iniziativa di creare il “*Dialogo Nord-Sud*”; iniziativa che nacque nel 1989 con un incontro tra filosofia latinoamericana e filosofia europea. L’intento era ed è quello di cercare di

raggiungere, in filosofia, un equilibrio epistemologico nelle relazioni culturali tra i paesi del Nord e quelli del Sud. Ciò significa che il dialogo Nord-Sud deve porsi il problema di pensare alle conseguenze della colonizzazione. Quali conseguenze per la ricerca scientifica, ma anche politiche e economiche ha avuto la storia del colonialismo? Partire da questa domanda non è casuale, perché molte delle asimmetrie che oggi abbiamo nel mondo attuale sono, in effetti, conseguenze del colonialismo. Una di esse è quella che in filosofia io chiamo *asimmetria epistemologica*. Ci sono molti saperi nel mondo, molti metodi alternativi, molte forme di conoscenza, tuttavia nel mondo continua ad estendersi solamente la cultura scientifica occidentale: c'è solo un tipo di università, un tipo di 'professionista'. Questo è uno squilibrio epistemologico che si esprime giusto nel fatto che si sta producendo solo un tipo di sapere, completamente occidentale ed occidentalizzante. Il dialogo Nord-Sud incomincia, così, per evidenziare che oggigiorno molte delle forme di sapere che noi abbiamo sono conseguenze del colonialismo; per esempio, l'espansione del tipo di università europea e del tipo di sapere che in queste università si trasmette, accompagnato naturalmente dall'espansione del Mercato Occidentale. Vale a dire che bisogna valutare la mutua dipendenza che si è imposta tra ciò di cui il mercato "necessita" ed il sapere professionale che si riproduce e si sostiene. Un esempio concreto di questo squilibrio epistemologico, scientifico, è il mancato riconoscimento della medicina tradizionale. Per questo motivo, io credo che, per riuscire nella simmetria, per superare questo squilibrio tra Nord e Sud, vi è la necessità di "pluralizzare" la conoscenza, di riconoscere che l'umanità ha diritto a conoscere in diversi modi. Questa è un'esigenza concreta, una rivendicazione concreta, per ristabilire la simmetria. Di conseguenza, oltre ad una simmetria a livello economico e finanziario, o a livello politico o militare, è necessaria anche una simmetria ad un livello che, per me, è fondamentale, il livello cognitivo.

*Domanda:* In America Latina la condizione di accesso all'educazione è molto lontana dalle necessità primarie della gente, ad eccezione del caso cubano (lo dimostrano gli indici di Sviluppo Umano del PNUD, il Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo), nonostante i successi che vediamo nelle statistiche dell'ONU ed i suoi programmi ed agenzie per raggiungere gli obiettivi del millennio. Pensando a questa limitazione, immagino che il pensiero di intellettuali e filosofi non arriverà alle masse,

bensì solamente alle élites. Spesso, gli intellettuali sono stati alleati del “potere”, con tutto ciò che questo termine implica: dominio politico, economico e culturale. Fino ad ora abbiamo parlato esplicitamente delle trasformazioni imposte dalla globalizzazione neoliberale nel mondo che si dovrebbe ostacolare con mezzi adeguati. Ma come pensa che possa arrivare in America Latina il messaggio ed il grido di libertà ed uguaglianza alle categorie sociali più svantaggiate o isolate, emarginate, a livello economico e culturale?

Raúl Fornet-Betancourt: Vorrei rispondere osservando anzitutto che quando la gente non può usare una filosofia, o dice: “a me questa filosofia non serve a niente”, qualcosa è andato storto, ma non nelle persone, bensì nella filosofia. Che cosa è andato storto nella filosofia? Essa probabilmente ha fallito il suo progetto intorno al fine. La domanda è: per quale motivo si fa filosofia? Se poniamo la domanda in questi termini, ci accorgiamo che la risposta riconduce indietro alla storia della filosofia e precisamente alla separazione tra filosofia e vita, tra la filosofia ed il quotidiano. Il problema sorge con l'accademizzazione della filosofia. La filosofia si è andata separando dalla strada e si è ritirata nelle università. Nello stesso Occidente la filosofia, per esempio, con Socrate sta in strada. Ancora il metodo socratico è una filosofia che dialoga con la gente, che interroga la gente per strada; ma già Aristotele e Platone tirano fuori la filosofia dalla strada e la portano insieme nell'accademia. Ancora oggi la filosofia è nell'accademia, nelle università. Col risultato che normalmente si considera che il posto proprio della filosofia è l'università e la facoltà di filosofia. Ritengo questo un errore che cerco di correggere col movimento della *filosofia interculturale*, nel senso che tento di creare una nuova filosofia popolare, a partire dalle tradizioni quotidiane del popolo, del pensare e della saggezza della gente. Già la prassi della gente implica un pensiero ed è a partire da questa cultura popolare, come l'espose il filosofo italiano Antonio Gramsci, che si produce una filosofia popolare; una filosofia, cioè, che non bisogna oltrepassare, che non bisogna trasferire, che non bisogna tradurre in categoria popolare, ma che nasce dalle pratiche e dalle iniziative dei cittadini. Ciò significa ‘defilosofare’ la filosofia, ‘disaccademizzare’ la filosofia; tirare fuori la filosofia dall'accademia, affinché ritorni alla vita della gente, affinché ritorni in strada, affinché usi la terminologia che usa la gente e veda che i suoi problemi non sono i suoi problemi, bensì i problemi

concreti della gente. La filosofia deve incominciare a pensare ai problemi della gente: il problema, per esempio, della convivenza sociale, il problema della giustizia, il problema della ripartizione della ricchezza. I problemi della filosofia sono i problemi del mondo.

*Domanda:* Ritornando all'America Latina, qual è, dunque, il ruolo dell'intellettuale e del filosofo di oggi?

Raúl Fornet-Betancourt: Vedo il filosofo come una figura di accompagnamento, una figura che accompagna il processo che non si anticipa, una figura che sta in compromesso con la comunità. Vedo il filosofo non come un individuo, bensì come un essere comunitario che condivide la vita, che condivide i problemi della gente, che condivide il linguaggio della gente e che a partire da ciò incomincia a pensare con la gente. Diciamo che lo vedo come un "compagno" in una comunità di pensiero, di vita, ecc. Credo che sia molto importante per il filosofo avere una comunità di vita e non isolarsi. Lo vedo in mezzo alla gente e non come un intellettuale separato.

*Domanda:* Siamo in una situazione storica nella quale i cambiamenti sono tanti e in continua evoluzione e, di conseguenza, anche i campi di saperi sono tanti e differenziati. Secondo lei quale potrebbe essere oggi il rapporto tra filosofia e scienza? Vede possibile una soluzione in cui la filosofia ritorni al suo compito originario di scendere in strada e riproporsi come domanda per la vita e sulla vita?

Raúl Fornet-Betancourt: Senza pretendere di essere definitivo, credo che un indizio per la soluzione potrebbe essere quella di dire che lo sviluppo della scienza occidentale è stata animata dalla questione di come possiamo dominare il mondo. La scienza è un sapere finalizzato all'interesse di dominare e controllare il mondo, per dare così, attraverso il controllo del mondo, e il controllo della natura, sicurezza all'essere umano. È stata una scienza molto strumentale. Si tratta di uno strumento per dominare, per esplorare la natura, per farci ricchi, e così via. In questo senso, la scienza occidentale è stata la creazione di un grande dispositivo artificiale. Ma c'è un'altra questione che è, appunto, la domanda sul senso profondo della vita: qual è il senso della vita? Questa è una domanda molto classica in Occidente

che si pose già la filosofia greca con Aristotele: la *vita buona*. Che cosa significa vivere bene, condurre una vita buona? La questione della vita buona è passata in secondo piano, è stata dimenticata. Tuttavia, tale questione risponde al significato della vita. È la domanda che, in realtà, dovrebbe orientare l'ideale della nostra volontà di sapere. Ma, come ho detto, è stata relegata dal tecnicismo del sapere scientifico, sebbene oggi vi sia una reazione e si torni ad interrogarsi circa l'orizzonte di senso della nostra vita. La gente incomincia ad interrogarsi di nuovo perché non è felice riguardo a ciò che appare all'orizzonte; un orizzonte ristretto, pieno di artefatti, ma che non risponde al senso vero, profondo della vita. C'è una separazione tra la dimensione dell'artificialità e dell'artefatto, tra la dimensione strumentale e la dimensione umana del senso ultimo. Ma dobbiamo sollevare questa questione che è, in fin dei conti, la domanda sul senso stesso di ogni essere.

Questa è una domanda classica della filosofia, la domanda sul senso: può la scienza rispondere a questa domanda? La scienza razionalista, la scienza strumentale non può farlo. Per questo motivo la gente incomincia a cercare nuove vie, attraverso la mistica, la poesia, la religione; ci sono molte piste per cercare una risposta alla chiusura di orizzonte.

*Domanda:* Ritieni che il mondo incominci a muoversi nuovamente anche da ambiti di conoscenze che non sono quelli dettati o imposti da un determinato concetto di egemonia culturale?

Raúl Fonet-Betancourt: Sì, e direi che, nonostante tutta l'ideologia dominante, ci sono le memorie, le tradizioni, le culture che trasmettono i loro valori. L' 'incantesimo' o la 'magia', per esempio, sono latenti nel mondo, a prova del fatto che la gente sente che manca qualcosa. È come una nostalgia per la quale si avverte che c'è qualcos'altro.

*Domanda:* La gente si interroga di nuovo e cerca, quindi, il senso vero della vita anche rispetto al mondo tecnicizzato?

Raúl Fonet-Betancourt: Sì, e ciò fa parte anche di un modo nuovo di avviare la ricerca. È l'eredità del problema della scienza moderna, della tecnoscienza che crede che tutti i problemi, anche i problemi del genere umano, si risolvano solo con l'ingegneria. Questo è ciò che oggi si nota: che

non tutto nella vita reclama soluzioni di ingegneria. Non tutto può risolversi per un'arte di meccanica e di ingegneria, perché ci sono cose dell'umanità che richiedono un'altra dimensione. Credo che questa sia una delle grandi lotte dell'interculturalità: vedere come si 'pluralizzi' questo orizzonte della scienza affinché la stessa scienza sia 'plurale', cioè, che si riconosca che ci sono molti modi di fare scienza e che ci sono molti modi di dare ragione a quello che facciamo.

*Domanda:* La filosofia deve, quindi, riappropriarsi della vita...

Raúl Fonet-Betancourt: Sì, appunto, la filosofia deve sciogliersi nelle dimensioni della vita, sorgere e ricomporsi nelle dimensioni della vita, dell'arte, dell'estetica, della poesia, della religione, in ciò che la gente sente. Deve entrare di più nel fiume della vita, nel fluire della vita e nella vita quotidiana ed uscire da qui, rinascere da qui.

*Domanda:* In chiusura, sarebbe interessante avere qualche informazione più dettagliata riguardo agli obiettivi centrali che motivano i Congressi Internazionali di Filosofia che lei organizza e promuove.

Raúl Fonet-Betancourt: Il sesto Congresso di Filosofia Interculturale lo svolgemmo a Senftenberg (Berlino), dal 23 al 27 maggio del 2005. Il tema fu "Cultura dominante ed Interculturalità", con la questione centrale di come può praticarsi l'interculturalità nel contesto di un mondo che ha una cultura dominante: il progetto di civilizzazione occidentale. Che sfida comporta per la pratica dell'interculturalità questo progetto di civilizzazione? Trattammo, in primo luogo, quella che definiamo fenomenologia della cultura dominante: stabilimmo, per esempio, che cosa significa cultura dominante dell'economia, che cosa significa cultura dominante dell'informazione, che cosa significa che i mezzi di comunicazione sono incorniciati in una cultura determinata e concreta. Facemmo varie analisi riguardo alla relazione tra cultura e potere: questa fu la parte fenomenologica e di diagnosi, di come si manifesta oggi la cultura dominante nell'economia, nella politica, nelle relazioni di genere, ecc. Poi, nella seconda parte del Congresso si pose il problema della pratica interculturale, per esaminare come si pratica la filosofia interculturale o l'interculturalità in varie regioni del mondo, nonostante il predominio di una cultura dominante. In questo contesto

abbiamo avuto l'opportunità di confrontarci con più esperienze, con esperienze che provenivano dall'Argentina, da un paese indigeno del Canada, da un paese andino, dalla Bolivia. Ma non mancarono voci della filosofia africana e della filosofia asiatica. In tal modo, si poté riflettere su vari modelli di pratica interculturale. L'ultima parte del Congresso è stata dedicata al progetto politico dell'Europa di oggi. Che cos'è una federazione europea di Stati, che cosa significa l'Europa delle regioni? Che cosa sarebbe più auspicabile per l'interculturalità in Europa? Tali furono le domande che hanno guidato questa sezione, dove si profilò l'"utopia" di una Europa delle regioni in solidarietà, che cercano uno sviluppo proprio in equilibrio con le possibilità e le esigenze di tutti. Da parte sua, il settimo Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale, tenutosi dal 23 al 27 settembre 2007 a Buenos Aires, dedicato al tema delle "Culture di umanizzazione e riconoscimento", si era prefissato l'obiettivo di determinare i differenti concetti di uomo nel contesto di una prospettiva interculturale globale. Il suo scopo era anche quello di specificare la presenza della filosofia nel dibattito sulla questione antropologica nella cornice dei nuovi progetti delle scienze naturali e sociali, con l'intesa che la presenza della filosofia in questo dibattito non poteva avere altro obiettivo se non quello di aiutare ad interculturalizzare la questione antropologica. L'ottavo Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale si è svolto a Seul, dal 1 al 4 luglio 2009 e recava il titolo: "La vita buona come vita umanizzata. Rappresentazioni del buon vivere nelle culture e il loro significato nella politica e nella società di oggi". Come si può intuire dal titolo, il tema era centrato sulla concezione di "vita buona" come vita orientata all'*humanitas*. La prima sezione si occupò della fenomenologia della vita buona all'interno delle differenti tradizioni culturali di Asia, Africa, Europa e America Latina. Nella seconda sezione, invece, si valutarono soprattutto le conseguenze, gli effetti ed i vantaggi che ne derivano per la politica e per la società, nonché l'influenza della 'vita buona' nell'educazione per la trasformazione interculturale di politica e società.