

Raul Fornet-Betancourt

TRASFORMAZIONE
INTERCULTURALE
DELLA FILOSOFIA

Pardes Edizioni

Dehoniana Libri

INDICE

9

PRESENTAZIONE

Giacomo Coccolini

Fare filosofia con il cuore del mondo:

Raul Fernet-Betancourt

31

TRASFORMAZIONE INTERCULTURALE
DELLA FILOSOFIA

33

INTRODUZIONE

Filosofia interculturale: filosofia per il nostro tempo

51

CAPITOLO 1

Problemi del dialogo interculturale in filosofia

73

CAPITOLO 2

*Imparare a fare filosofia
a partire dal contesto del dialogo delle culture*

87

CAPITOLO 3

Presupposti filosofici del dialogo interculturale

109
CAPITOLO 4
Culture tra tradizione e innovazione

121
CAPITOLO 5
*Interazione e asimmetria tra le culture
nel contesto della globalizzazione.
Una introduzione*

137
CAPITOLO 6
*Tesi per la comprensione e la pratica dell'interculturalità
come alternativa alla globalizzazione*

147
Opere di Raul Fornet-Betancourt

PRESENTAZIONE

FARE FILOSOFIA CON IL CUORE DEL MONDO: RAUL FORNET-BETANCOURT

1. Tema

La proposta di una filosofia interculturale quale filosofia per il nostro tempo sta al centro delle riflessioni che il filosofo cubano Raul Fornet-Betancourt è venuto elaborando, con acribia scientifica e passione culturale, soprattutto nell'arco degli ultimi vent'anni. Il significato che tale proposta di pensiero riveste da molteplici punti di vista (teologico, filosofico, etico, giuridico e politico), così come le conseguenze per la stessa pratica filosofica, sono racchiuse nei saggi proposti da Betancourt in questo volume che viene offerto al pubblico italiano come un dono inatteso, ma per questo ancora più gradito, allo scopo di offrire alla riflessione comune uno dei contributi più profondi e radicali che siano stati compiuti in questi ultimi anni attorno al tema dell'interculturalità¹. Questa, infatti, pur essendo una delle parole dense attorno alle quali ognuno è chiamato a prendere posizione per quanto concerne il rapporto con l'altro che ci viene incontro con il suo carico di idee, progetti, stili di vita e mondi valoriali, viene posta al centro di una vasta ed approfondita rielaborazione storico-filosofica del pensiero moderno e contemporaneo, per diventare chiave di accesso privilegiata ad una comprensione radicale dell'epoca presente.

La figura e l'opera di Raul Fornet-Betancourt, purtroppo ancora scarsamente conosciuta in Italia, nonostante la mole imponente di libri, contributi e progetti che egli ha avuto il merito di proporre attorno al tema dell'interculturalità, esprime la convinzione che in tale proposta non sia in gioco una delle tante strate-

TRASFORMAZIONE
INTERCULTURALE
DELLA FILOSOFIA

INTRODUZIONE

FILOSOFIA INTERCULTURALE: FILOSOFIA PER IL NOSTRO TEMPO

1. Considerazioni preliminari per situare il tema ed indicare la prospettiva a partire dalla quale verrà discusso

Quando ho ricevuto il cortese invito di Giacomo Coccolini a scrivere un'introduzione a questa raccolta di studi sulla filosofia interculturale, che si pubblica grazie alla sua attenzione ed interesse, ho pensato che sarebbe stato opportuno scrivere una presentazione generale della filosofia interculturale come filosofia per il nostro tempo. Pertanto il titolo *Filosofia interculturale: filosofia per il nostro tempo* servirà ad introdurre il presente volume. Penso tuttavia che, come ogni titolo, anche questo risveglia certe aspettative, poichè un titolo è quasi sempre l'indicazione di una focalizzazione tematica e di un determinato orientamento o prospettiva a partire dalla quale si intende analizzare il tema che si annuncia con esso. In ragione di questa convinzione, ritengo quindi opportuno cominciare con alcune brevi considerazioni che serviranno a chiarire, nella misura del possibile in questo limitato quadro introduttivo, ciò che viene annunciato o si presuppone con il titolo suddetto, in riferimento alla problematica che vogliamo trattare e al modo in cui intendiamo affrontarla. È necessario dire che con queste considerazioni siamo già entrati nell'oggetto di questa introduzione.

Indico pertanto come prima considerazione che – come annuncia e promette il titolo – parlerò di filosofia interculturale. Ma devo chiarire che non metterò l'accento né sulla ricostruzione della storia della filosofia interculturale e nemmeno sulla presentazione del suo sviluppo teorico interno, cioè sui vari modelli o sulle diverse correnti che si possono differenziare in essa¹, per-

ché in questo momento sono piuttosto intenzionato a concentrarmi, come indica il titolo, nella presentazione della filosofia interculturale, proprio in quanto filosofia che pretende di essere una «filosofia per il nostro tempo». Ma che cosa significa concretamente? Quali sono le conseguenze per la messa a fuoco di questo tema? Come ho appena detto, ciò significa evidentemente una forte delimitazione tematica, poichè intendo dire che presenterò la filosofia interculturale, se è possibile l'espressione, non a partire dall'interno della sua «propria» storia, cioè non a partire dalla testualità che essa sta creando quale corrente di argomentazione filosofica con la quale si viene ad assegnare un profilo caratteristico, interno alla mappa filosofica, che traccia i contorni della storia della filosofia, ma lo farò ricorrendo alla contestualità o, più concretamente, ai mondi contestuali e ai problemi reali con i quali oggi l'umanità la sfida.

La nostra intenzione è pertanto quella di facilitare un avvicinamento alla filosofia interculturale non partendo dal patrimonio teorico accumulato nei libri, ma dai contesti del nostro mondo e del nostro tempo. Deve però d'altra parte essere anche chiaro che con tale scelta non si rinuncia del tutto a presentare quello che si potrebbe chiamare, anche se impropriamente, il «volto» filosofico interno della filosofia interculturale. In fondo questa scelta non porta ad ignorare quest'aspetto, poichè essa si radica nell'esigenza di farla conoscere in modo diverso, senza isolare i momenti teorici del suo sviluppo discorsivo dalla contestualità in cui essa nasce e che occorre pensare. Questo modo di avvicinarci alla filosofia interculturale ha tuttavia a che fare con la sua autocomprensione e con la sua natura di filosofia, ossia con il fatto che quanto detto precedentemente evidenzia una sorta di presupposto. Ma con questo entro già nella seconda considerazione.

Quando parliamo di filosofia interculturale ci riferiamo ad una forma di filosofia che caratterizziamo, benché a prima vista possa sembrare paradossale, come filosofia contestuale. La filosofia interculturale comincia ad essere un modo di fare filosofia che prende coscienza del radicamento e della situazionalità del pensiero (e della vita) quale condizione di possibilità per esercitarsi in modo universale. Il suo essere contestuale non la chiude alla

comunicazione né alla ricerca dell'universalità, ma la mette sull'avviso che la ricerca dell'universalità deve percorrere strade diverse da quelle tracciate da una concettualizzazione astratta e formale. E per questo motivo occorre mostrare che la vera universalità richiede la contestualità storica della vita umana in tutta la sua pluralità perché *ha origine* e si sviluppa attraverso processi contestuali di interscambio e di comune comprensione. In questo modo la filosofia interculturale, in quanto forma di filosofia contestuale, si propone come l'espressione di una filosofia che – eccedendo nell'idea della sua autocomprensione – considera l'assunzione di responsabilità contestuale come condizione necessaria per aprirsi ad un dialogo con le diversità in cui, superando atteggiamenti tautologici o la disposizione ad ascoltare nell'altro solo la risonanza prodotta dalla propria parola, 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. Per la filosofia interculturale non esiste, di conseguenza, opposizione tra contestualità e universalità. La strada verso l'universale passa attraverso ciò che è contestuale perché, per essere universali, bisogna «camminare» in compagnia dei contesti del mondo. Il fatto che la filosofia interculturale sia di tipo contestuale vuole dire inoltre che essa si definisce e si articola a partire da una relazione di essenziale contemporaneità con l'epoca in cui essa si sviluppa. È una filosofia che rende attuale il suo presente come filosofia a partire dall'oggi storico, il quale costituisce la sua condizione. In questo ambito, la sua contestualità si esprime come «attualità». È precisamente a partire da ciò che mettiamo l'accento nel presentarla come una «filosofia per il nostro tempo».

La mia terza considerazione riprende questo aspetto per chiarire che, quando presentiamo la filosofia interculturale come una «filosofia per il nostro tempo», la caratterizziamo come una filosofia che vuole essere una filosofia «attuale» o una filosofia dell'«attualità» e a favore di quelle «attualità» che rappresentano il nostro tempo presente. Tuttavia, si fraintenderebbe questo modo di caratterizzarla se si intendesse che con questo si indica una filosofia che abita nel suo tempo e basta, cioè che è «attuale» per-

ché è una eco dei discorsi che vengono prodotti e che dominano ciò che viene chiamata «opinione pubblica» della sua epoca, per poter parlare di «mode» e restare all'altezza dei tempi e delle «mode» del presente. E diciamo che tale interpretazione del carattere «attuale» della filosofia interculturale sarebbe un fraintendimento perché la sua «attualità» è il risultato di un abitare criticamente nel proprio tempo. La qual cosa presuppone, anticipando aspetti che vedremo successivamente, che è un'«attualità» dei problemi e non delle mode discorsive e, ancor di più, è un'«attualità» in cui si realizza un mettersi eticamente davanti ai problemi che vengono scoperti come i problemi più urgenti della nostra epoca di fronte alla sopravvivenza dell'umanità.

Conviene aggiungere, in modo tale che sia subito chiaro, che questa presa di posizione etica implicita nell'interculturalità si riferisce concretamente alla scelta di fondo di vedere quello che accade nel nostro tempo con gli occhi di quelli e di quelle che sono le vittime delle «realtà» che produce l'apparato dominante del nostro tempo. Dalla qual cosa ne consegue che la caratterizzazione della filosofia interculturale come una «filosofia per il nostro tempo» deve essere letta anche come un'indicazione della dimensione programmatica implicita nella sua «attualità», perché la scelta etica menzionata ha come conseguenza, per l'«attualità» della filosofia interculturale, di realizzarsi come una filosofia che fa vedere che quello che chiamiamo il «nostro tempo» è un tempo che non tutta l'umanità può riconoscere come un tempo realmente proprio, in cui si occupa di quello che veramente le conviene e le interessa. «Filosofia per il nostro tempo» vuole dire per la filosofia interculturale comprometersi storicamente con il compito di fare in modo che il nostro tempo sia nostro, un *nostro* che possa essere pronunciato da tutta l'umanità come manifestazione di una co-appartenenza solidale. Ma passiamo alla quarta ed ultima considerazione preliminare.

In questa ultima considerazione desidero soffermarmi un momento su ciò che è ovvio, anche se proprio per questo motivo non mi sembra superfluo indicarlo in modo chiaro. Si tratta dell'aspetto relativo alla prospettiva a partire dalla quale affrontiamo il tema. Parliamo di filosofia interculturale nel senso qui precisa-

to e chiariamo che lo facciamo da una prospettiva interculturale per sottolineare che non parliamo *sulla* filosofia interculturale, ma intendiamo farlo come un esercizio di filosofia interculturale che mostra innanzitutto l'atteggiamento o la *disposizione* a partire dalla quale si articola questo tipo di pensare contestuale. E segnalavamo già che è una *disposizione* critica, etica, alimentata dalla prospettiva fondamentale di accompagnare il destino delle vittime della storia dominante. A questo dobbiamo ora aggiungere che questa scelta implica in modo sostanziale di situarsi nella diversità culturale distrutta, schiacciata o emarginata dalle imprese coloniali ed imperiali di cui è stata vittima l'umanità fin dalla sua più giovane età e, specialmente, dall'età del furore smisurato provocato dalla modernità capitalista centroeuropea. La qual cosa significa in sostanza che l'adozione di una prospettiva interculturale è, in questo caso, un esercizio di rilettura e di ricomposizione del nostro tempo a partire dalle – e insieme alle – memorie delle diversità culturali dell'umanità.

2. Fare filosofia per il nostro tempo, o fare filosofia in modo interculturale sotto le condizioni della globalizzazione attuale

La filosofia interculturale o, per meglio dire, il movimento filosofico che si riconosce in questo nome², deve in larga misura sia la sua comparsa che il suo sviluppo teorico alle nuove sfide causate dall'acutizzazione dell'espansione mondiale di strategie politiche, economiche, scientifiche e culturali finalizzate a globalizzare il neoliberalismo su tutto il pianeta, soprattutto negli ultimi venticinque anni del passato secolo ventesimo.

La globalizzazione in corso del neoliberalismo ci offre pertanto una chiave contestuale di primaria importanza al fine di comprendere il carattere della filosofia interculturale come una «filosofia per il nostro tempo». In un senso generale che preciseremo, si può persino dire che la filosofia interculturale è – o cerca di essere – una risposta alle sfide della globalizzazione del neoliberalismo a partire dalla riattivazione e dalla mobilitazione delle potenzialità dell'umanità nelle sue più diverse memorie e identità culturali. Cerchiamo quindi di esplicitare le sue proposte o i suoi

progetti teorici quali momenti di una risposta complessa, a vari livelli, alle sfide della globalizzazione del neoliberalismo.

Così, in un primo momento, che sarebbe condizionato dalla sua reazione a quello che chiamerò il *disegno neoliberale del mondo* in quanto mercato globalizzato del capitalismo, la filosofia interculturale si sforza di mostrare che fare filosofia alle condizioni richieste e imposte dalla realizzazione di quel disegno neoliberale del mondo, è innanzitutto un esercizio di compromesso con le forze sociali e culturali che praticano la resistenza, allo scopo di contribuire, con l'appoggio di eventuali realtà, a ridisegnare il mondo a partire dalla pluralità delle culture che, a questo livello, vuole dire pluralità dei mondi della vita aventi diritto all'autodeterminazione economica, politica, sociale, religiosa, etc.

Vista in questa prospettiva, la proposta di un mondo plurale di universi solidali, cioè di un mondo decentrato ma capace di convivere, è la risposta della filosofia interculturale al flusso egemone di un tempo dominato da un progetto politico il cui funzionamento richiede l'omologazione dell'umanità a un mondo ridotto alla sua caricatura capitalista e, pertanto, senza un futuro alternativo. I contesti creati dalle diverse strategie e politiche con cui la globalizzazione del neoliberalismo oggi si impone c'insegnano, tuttavia, che esso, oltre ad essere un progetto economico, rappresenta un progetto politico la cui realizzazione o espansione planetaria non richiede soltanto, come dicevamo prima, un determinato disegno del mondo, ma un determinato tipo di uomo che corrisponda alle esigenze di tale disegno del mondo e ne assicuri, con il suo comportamento, il funzionamento.

Per illustrare questa idea pensiamo, ad esempio, alle «parole chiave» che usiamo quotidianamente per parlare di noi stessi e delle nostre relazioni quali consumo, flessibilità, mobilità, informazione, virtualità, pragmatismo, autonomia, iniziativa propria, etc³. All'interno di questo ambito che chiamerò piano antropologico, anche la filosofia interculturale risponde alle sfide di un tempo in mano alle strategie e alle strutture della globalizzazione del capitalismo neoliberale, e vi risponde proponendo un modo di fare filosofia per il nostro tempo il quale, nel quadro storico delle condizioni date oggi, si deve definire ed articolare co-

me un modo di pensare contestuale che sappia portare a compimento il compito di contribuire alla trasformazione del disegno del mondo, compromettendosi in modo chiaro e conseguente a favore di un cambiamento della tipologia antropologica monoculturale e «unidimensionale»⁴ generata dal capitalismo.

Così, di fronte ad un progetto politico la cui colonizzazione del mondo ha promosso come effetto necessario una vera rivoluzione antropologica, gettando le basi di un'organizzazione della vita che ha condotto l'essere umano a proiettarsi verso un individualismo autonomo fondato sul possesso e sul dominio, la filosofia interculturale propone una trasformazione antropologica allo scopo di invertire la rivoluzione antropologica avviata dalla modernità capitalista. Senza poterci ora soffermare su di un'analisi dettagliata di tale proposta, è sufficiente sottolineare che questa rivoluzione antropologica significa, prima di tutto, prendere coscienza, proprio a motivo del dialogo interculturale, che l'umanità ha bisogno di riprendere ad impostare la domanda sull'essere umano, sul suo senso nella vita, sul suo posto nella storia e all'interno del cosmo⁵.

In un primo momento di carattere più critico o decostruttivo, in cui bisognerebbe distinguere almeno tre momenti nell'analisi, questo processo di apprendimento antropologico implicherebbe da un lato, in primo luogo, la revisione della teoria antropologica che si espande con la modernità europea secolarizzata e che porta al fatto che l'essere umano, perdendo ogni senso della contingenza e della contestualità – cioè della misura, della relazione e della proporzione – si concepisce come il soggetto agente esclusivo di un'impresa di usurpazione totale crescente, la cui logica di dominio non produce solo esclusione ed oppressione ma anche la distruzione massiccia di ogni ambito del reale. E mi si permetterà di inserire qui l'osservazione che il soggetto di questa impresa di usurpazione incarna il tipo di uomo che Jean-Paul Sartre con l'acuta, ma sempre frantesa, intuizione ebbe a qualificare come «passione inutile»⁶, poiché con questo giudizio sommario Sartre non giudicava la realtà umana come tale, ma il progetto di una tipologia di essere umano che aveva invertito la passione di Cristo, ossia, la passione di incarnarsi ed essere uomo, allo scopo di in-

traprendere il compito, inutile ed assurdo, di essere Dio e di esserlo da solo. Ma proseguiamo con gli altri due momenti.

In questo primo passaggio riguardante il nuovo apprendimento antropologico di cui parliamo, tale processo significa d'altra parte – punto secondo – e come conseguenza del momento precedente, la decostruzione dell'individualismo privatistico dell'essere umano, non per annullare semplicemente ciò che è individuale, ma per spostarlo dal centro dei processi di umanizzazione dell'essere umano. Si tratterebbe, detto in termini più positivi, di reintegrare la dimensione dell'individualità dell'essere umano all'interno di un progetto di umanizzazione totalizzante che la può far nascere come una delle sue figure possibili, ma che non la possiede né come origine né come meta.

Avremmo infine il momento della critica di un'antropologia che ha fortificato l'ideologia dell'antropocentrismo, il quale ha chiuso l'essere umano all'interno di un orizzonte di artifici che logicamente riduce le possibilità di umanizzazione dell'umanità a ciò che la cultura egemone afferma che si può fare, partendo da ciò che si possiede e che pare redditizio.

Ma in un secondo momento, che sarebbe propositivo e interculturale, il processo di apprendimento antropologico ci mette a confronto con il compito di un *ripensamento* (*recapacitación*) dell'essere umano, intendendo questo lavoro nel doppio senso che ci viene offerto dal verbo «ripensare» e «rendere capaci di». Perché, da una parte, si tratta di considerare nuovamente ciò che noi siamo realmente e quello che si è fatto di noi come esseri umani, per vedere le deformazioni con l'intenzione di cambiarle o, se si preferisce, per iniziare la trasformazione antropologica come una sorta di inversione di tipologia di uomo coltivata dalla cultura egemone; e, dall'altra, si tratta di acquisire nuove capacità umane per essere in grado di pratiche umane migliori.

Inteso dunque in questo doppio senso, il *ripensamento* dell'essere umano è una delle proposte centrali della filosofia interculturale, ed è logico che lo sia non solo per la reale urgenza di contrapporre un'alternativa antropologica al tipo di uomo generato dal capitalismo, ma anche per il fatto che l'interculturalità non vuole né deve essere una prospettiva astratta ad uso e per il di-

vertimento teorico di pochi, perché non si pone come un «sport» o una disciplina per professionisti ma, al contrario, come una pratica umana che deve incarnarsi in quello che chiamiamo, senza particolare rispetto, «la gente». L'interculturalità vuole essere innanzitutto il modo in cui la gente pratica l'umanità e diventa pratica in umanizzazione, cioè cresce in umanità.

Per questo motivo, bisogna quindi iniziare a riflettere sull'essere umano come dicevamo. E, per concretizzare l'idea di questo secondo passaggio propositivo, dobbiamo aggiungere che occorre mettere in moto un apprendimento interculturale per mezzo del quale l'essere umano comincia a prendere coscienza delle possibilità di umanizzazione alternative trasmesse dalle culture tramite le loro memorie di umanità e nella loro capacità di progettazione di mondi di vita condivisi e solidali. E dato che questo compito di *ripensamento* nasce soprattutto dal bisogno di capovolgere la tipologia di uomo ed il progetto di mondo espressi dal profilo della cultura egemone nel corso della nostra epoca, si capisce che ci riferiamo qui specialmente alle culture emarginate od oppresse, alle culture che, con ogni cattiva intenzione da parte della cultura egemone, vengono qualificate oggi in modo negativo come culture «tradizionali», attaccandone ostinatamente i valori e le forme di vita comunitarie ed olistiche che – «si dice» – impediscono ai loro membri di poter entrare nel processo dominante della globalizzazione moderna.

Orbene, senza sacralizzarle né senza pretendere che la salvezza venga da esse, come vedremo più avanti, la filosofia interculturale scommette sul dialogo assieme a queste culture «tradizionali» e tra di loro, allo scopo di ampliare il nostro orizzonte antropologico e qualificarci meglio come esseri umani. Pensiamo in effetti che, per esempio, il dialogo con le culture orientali ed africane o, nel nostro ambito ibero-americano, con le culture amerindie ed afroamericane, ci renda capaci, attraverso le loro forme sapienziali, di trattare l'essere umano all'interno di un orizzonte cosmologico olistico attraverso l'esercizio di pratiche umane, così come ci rende capaci di orientare il processo di umanizzazione dell'umanità in un senso inverso a quello previsto dalla cultura egemone, promuovendo così una nuova rivoluzione antropologica.

Come si intuisce da quello che abbiamo detto, il discorso interculturale in favore della pluralità dei mondi e della diversità antropologica implica logicamente il presupporre la diversità culturale. Voglio esplicitare questo aspetto perché l'ambito culturale propriamente detto, in quanto luogo dove nascono le tradizioni culturali e le pratiche culturali determinate così come l'interazione tra le culture, rappresenta un altro dei livelli che possono essere distinti nella risposta della filosofia interculturale quale «filosofia per il nostro tempo» di fronte alle sfide della globalizzazione del capitalismo neoliberale.

In questo terzo momento la filosofia interculturale oppone alla cultura o, per meglio dire, alla non-cultura del globalismo che globalizza il mondo senza renderlo universale – perché colonizza i mondi dell'umanità per imporre il suo progetto – una cultura di culture in dialogo che stimola la conoscenza e la capacità interculturale e che, allo stesso modo, fa del dialogo tra le culture il mezzo per realizzare processi di trasformazione culturale condivisa, che rappresentano a propria volta la base per raggiungere un'universalità che, invece di reprimere le differenze e le identità, riconosce in queste la sua vera condizione di possibilità.

Alla globalizzazione che uniforma e mummifica la diversità culturale, disattivandola e condannandola a vivere nei musei di antropologia, viene in questo modo ad opporsi una cultura basata sul corretto comportamento con la diversità che si esprime, tra l'altro, attraverso pratiche di accoglienza ospitale che mettono in relazione e condividono le differenze. Questa cultura è, in una parola, l'annuncio della cultura della convivenza solidale, che è quella in fondo rappresentata a questo livello dalla proposta alternativa della filosofia interculturale.

Dobbiamo d'altra parte segnalare che è in quest'ambito – nel quale la filosofia interculturale avverte, contro il possibile fraintendimento di confondere la difesa della diversità culturale (e specialmente il fatto che essa scommetta a favore delle potenzialità delle culture oppresse) con una sacralizzazione delle culture il quale, oltre ad ontologizzare le sue supposte tradizioni o «miti» fondatori, promuove una lettura romantica e culturalista delle stesse, facendo dimenticare l'ambivalenza storica e i conflitti (di

potere, di genere, etc.) – quello nel quale si muovono sempre i processi in cui la cultura viene ad essere generata. Perché l'altra faccia di una cultura che si esprime attraverso le culture in dialogo, quale momento essenziale del processo di trasformazione interculturale che mette in moto, è la critica reciproca delle culture finalizzata a correggere o a migliorare le condizioni di umanizzazione che esse offrono ai propri membri.

In senso generale, questa critica interculturale delle culture favorisce e radicalizza il compito intraculturale di discernimento che ogni cultura può e deve realizzare all'interno dei propri processi costitutivi, dovuti – come abbiamo già segnalato – al carattere ambivalente e conflittuale degli stessi. Questo compito è critico, ma il suo obiettivo principale è fondamentalmente liberatorio. Assumendolo come parte dei propri processi, le culture possono in effetti liberarsi da deformazioni e dinamiche alienanti, tra le quali è possibile menzionare le seguenti:

– L'etnocentrismo, che le porta a chiudersi all'interno di ciò che è autoctono, sopravvalutandolo come misura dell'umano e dispiegando meccanismi di difesa e, persino, di disprezzo distruttivo di fronte a tutto quello che considerano diverso.

– Il tradizionalismo, che fa loro supporre che la cultura coincida con la tradizione e che, a sua volta, essa sia un «patrimonio» del passato che viene ereditato a patto di conservarlo intatto, come i monumenti e i beni di interesse artistico. La liberazione dal tradizionalismo consisterebbe allora nel vedere le proprie tradizioni come risultati di processi contestuali che possono e devono essere ricontestualizzati, se vogliono continuare ad avere un senso per coloro che li praticano e, con ciò, un futuro – e non solo un passato – all'interno di una determinata costellazione culturale.

– Il culturalismo, forma speciale di tradizionalismo, che porta le culture a comprendersi come espressioni sublimi delle opere più nobili dello spirito umano, riducendo ciò che è culturale alla sfera superiore dell'attività umana o all'apporto di genialità singolari, dimenticando di conseguenza il loro posto nella materialità della vita. Liberare le culture della tentazione culturalista significa pertanto aprirle alla storia e alla socialità umana, ponendole nelle migliori condizioni per lo scambio e l'interazione.

– L'elitarismo, considerato qui come una conseguenza del tradizionalismo e del culturalismo, che legittima la tendenza, inerente a questi due momenti precedenti deformanti, a fissare un nucleo di «riferimenti classici» delle culture, i quali di conseguenza cercano di controllare lo sviluppo culturale secondo criteri di «eccellenza culturale» il cui presupposto decisivo, per ricordare soltanto questo aspetto del problema, è la capacità di leggere e scrivere.

Sottolineo questo aspetto, poiché è fondamentale da un punto di vista interculturale. Si capisce in effetti che un elitarismo basato sulla scrittura e la lettura, propagatore dell'ideologia che non si può essere colto senza essere «scrittore» o «letterato» – in senso logicamente occidentale – presuppone necessariamente l'esclusione, per esempio, delle culture orali. Liberare le culture da questo elitarismo sarebbe dunque una condizione importante per il riconoscimento e la partecipazione ugualitaria dell'«oralità» nella cultura delle culture in dialogo.

Ma passiamo ad un'altra delle deformazioni, direttamente in relazione con questa, che ci sarà d'aiuto per precisare qualche altro aspetto dell'elitarismo.

– L'istituzionalismo, derivato dell'elitarismo, che porta a privilegiare le istituzioni quali depositarie, amministratrici, direttrici e promotrici di cultura nel senso qui criticato, e che per questo motivo parte dall'ipotesi che l'essere umano impara la «propria» cultura all'interno delle istituzioni create a tale fine. L'istituzionalismo, che funziona inoltre nella maggioranza dei casi come garante della «trappola» della cultura «nazionale» o «universale», è in questo senso una macchina che assicura la sopravvivenza di una cultura profondamente esclusivista delle grandi maggioranze popolari, e per questo fa il gioco dell'elitarismo, senza dimenticare dall'altra parte che, per il suo marcato stile occidentalizzante, rappresenta da un punto di vista interculturale una totale squalifica della cultura che *già* sorregge la maggioranza dell'umanità nel momento in cui entra in alcune delle istituzioni che la costituiscono. Pensiamo, ad esempio, al caso di un bambino «contadino cubano» quando entra in una scuola nazionale del Venezuela in cui si pretende di insegnargli tutto, o al ca-

so di un studente yoruba che entra in una facoltà di filosofia in Nigeria in cui deve imparare che la filosofia comincia in Grecia⁷.

– Il «folclorismo», visto qui come una tendenza del sentire contraria all'elitarismo, che favorisce l'inerzia all'interno delle culture, cioè, il ruolo tranquillizzante, alleviante e normalizzante delle culture, mentre quei modelli di comportamento, che forniscono usi e abitudini che coltivo e pratico, ci assicurano proprio un'appartenenza «normale» alla cultura all'interno della quale ci muoviamo. Si capisce che la liberazione delle culture dalla tendenza deformante del «folclorismo» significa l'apertura delle stesse alla critica dei suoi membri, perché è la rottura dell'inerzia che genera l'*abituale* normalità culturale e, con ciò, l'inizio di processi critici di appropriazione culturale. E non è necessario dire che con questa rottura si facilita, d'altra parte, il dialogo tra le culture, perché la liberazione dal «folclorismo» libera i membri delle culture dagli stereotipi e dai pregiudizi che fissano e bloccano le differenze attraverso immagini caricaturali, disponendole così al dialogo tra pratiche culturali aperte.

– Il «coerentismo», necessario per l'efficacia sociale nel dominio di ciò che è normale e abituale, che spinge le culture ad esigere dai propri membri un'identità coerente che esprima in modo univoco una chiara confessione di appartenenza culturale. L'esigenza della coerenza, nella quale è latente un presupposto di purezza culturale che la collega all'etnocentrismo, è una camicia di forza per i membri di qualsiasi cultura, che frena in quanto tale lo sviluppo degli stessi in qualità di soggetti che possono crescere grazie al dialogo interculturale, combinando nelle proprie identità riferimenti culturali molteplici. Superare l'ideologia del «coerentismo» monoculturale si presenta, pertanto, come un passo indispensabile affinché la cultura delle culture in dialogo sia veramente strumento di universalizzazione che completa le identità culturali. Si deve tuttavia notare che con il rifiuto dell'esigenza della coerenza la filosofia interculturale non difende l'essere ibrido delle culture o delle identità, che le convertirebbe in costrutti senza un profilo definito e senza un radicamento contestuale, ma piuttosto prospetta l'alternativa di un'universalizzazione che mescola certamente le identità, ma senza diluirle, perché

si dà nei termini di un processo di accompagnamento contestuale che permette loro di mantenere la loro base contestual-materiale quale filo conduttore delle sue trasformazioni.

Ci sono buone ragioni – mi sembra – per lavorare con l'ipotesi secondo cui l'universalizzazione che genera la trasformazione interculturale delle culture continuerà a produrre diversità, ampliando così sempre di più la nostra capacità e la nostra vocazione all'universalità, mentre si può supporre che l'essere ibridi condurrà al contrario al livellamento delle diversità.

– Il totalitarismo, visto qui come il risultato della sintesi delle precedenti tendenze, il quale connoterebbe la pretesa illusoria delle culture di rappresentare la totalità finita mediante risposte definitive alle questioni decisive dell'umanità. In questo modo, le culture pretenderebbero di essere la misura di quello che l'essere umano può e deve essere, credendo inoltre di potergli offrire le possibilità necessarie per raggiungere tale misura. Non credo che sia motivo di gioia per nessuno il fatto che le culture che coltivano simile pretesa totalitaria siano fonti di fondamentalismo e, con ciò, pretesti per la guerra o, come dice un ideologo del nostro tempo, per lo scontro di civiltà⁸.

Fino ad ora abbiamo enumerato le tendenze deformanti che ogni cultura può generare in ragione dell'ambivalenza e dei conflitti del loro sviluppo in qualsiasi momento storico. Oggi, tuttavia, le culture sono esposte anche a processi alienanti che mi sembra che si spieghino direttamente con la pressione esercitata dalla cultura egemone del capitalismo a livello planetario. Tra questi emergerebbero, dunque, per completare questo quadro, i seguenti:

– Il modernismo, con il quale indico il predominio dell'ideologia elaborata con l'intento di giustificare la «necessità» della modernizzazione dell'umanità secondo modelli di sviluppo dell'occidente capitalista. La forza di questa ideologia, la cui efficacia – bisogna pur dirlo – dipende in larga misura dalla complicità delle *élites* ricche nei paesi del Terzo Mondo, è portatrice di morte per il futuro delle culture dell'umanità, le quali non si riconoscono in questo progetto di modernizzazione, perché le si sottrae quel mondo che servirebbe loro per svilupparsi in modo conforme alle loro proprie possibilità.

– Il mercantilismo, che rappresenterebbe la conseguenza derivante dalla centralità indiscutibile che il sistema egemone attuale assegna al mercato quale punto di cristallizzazione attraverso cui devono passare e nel quale devono mettere alla prova il loro grado di realtà tutte le attività e le relazioni umane. Come conseguenza di tale processo, il mercantilismo, come seppure vedeva già – tra gli altri – la prima teoria critica della Scuola di Francoforte⁹, sarebbe l'espressione della cultura che, stretta nell'ingrasso del progetto politico del capitalismo, concepisce la sua produzione e riproduzione alla luce dell'orizzonte delle esigenze del mercato, e si trasforma in questo modo sempre di più in merce. Tale cosa significa inoltre che con il mercantilismo la cultura smette di essere un'azione contestuale incarnata nella vita della gente per diventare una «impresa», cioè una faccenda in mano ad impresari e mercanti.

– Il civilismo, fenomeno vincolato all'espansione del progetto occidentale di modernizzazione, che costringe le culture dell'umanità a sottomettersi ai processi di secolarizzazione europea che non hanno senso nelle loro dinamiche di sviluppo e che, per questo motivo, sono causa di sconvolgimenti contestuali o di destrutturazione culturale. Il civilismo frammenta la coscienza dall'appartenenza ontologica integrale e tende a ridurre la formazione culturale dell'essere umano alla formazione civile necessaria affinché egli sia attore e gestore all'interno della cosiddetta società civile. Se il culturalismo sembra chiedere troppo alle culture, il civilismo chiede invece troppo poco.

– L'armamentismo, movimento di reazione che porta le culture oppresse a rispondere alla pressione uniformante della globalizzazione neoliberale con la riattivazione delle sue tradizioni quali armi di difesa, promuovendo così nei suoi membri la coscienza della militanza culturale¹⁰.

Ma, oltre a questi tre livelli che abbiamo sottolineato fino ad ora, ossia, quelli che si riferiscono al disegno del mondo, alla tipologia antropologica e alla dimensione culturale, possiamo distinguere ancora nella risposta della filosofia interculturale alle sfide della globalizzazione altri due livelli, che sono contenuti come parti integranti in quelli precedenti ma che bisogna differenziare

nella loro diversità, poichè servono a percepire meglio il profilo della filosofia interculturale quale «filosofia per il nostro tempo», cioè come un modo di fare filosofia che si esercita alle condizioni storiche dettate dalla globalizzazione del neoliberalismo.

Mi riferisco, da un lato, al livello politico nel quale, completando quello che si è già detto nei livelli precedenti – soprattutto in riferimento al disegno del mondo – la filosofia interculturale concretizza la sua proposta di una cultura delle culture in dialogo come un'alternativa alla crescente militarizzazione delle relazioni internazionali, che deriva dalla «necessità» di espandersi del sistema egemone attuale nei mercati che sono sotto controllo. Questo presuppone evidentemente la critica della subordinazione della politica agli interessi di un'economia desocializzata e deculturizzata, che si è ridotta ad un sistema finalizzato a guadagnare denaro e a speculare sul capitale accumulato. Per questo motivo, a questo livello, la proposta della filosofia interculturale implica un richiamo ad una ri-culturalizzazione dell'economia quale condizione previa per ricollocare l'ambito economico nella pluralità politica dei paesi e delle sue culture. E, dall'altro lato, mi riferisco al livello della conoscenza o, se si preferisce, epistemologico. In questo ambito la risposta della filosofia interculturale alle sfide della globalizzazione del sistema neoliberale oggi egemone legge la sua prospettiva alternativa di una cultura delle culture in dialogo come una strada per rivedere le forme dominanti in cui attualmente viene prodotto e riprodotto il sapere, che sono forme che impongono ciò che l'umanità deve sapere. Attraverso tale revisione l'interculturalità non mira soltanto a conseguire una migliore distribuzione della conoscenza che viene prodotta nella società attuale e non mira nemmeno a migliorare semplicemente le condizioni di partecipazione nelle strutture di investigazione scientifica vigenti, ma vuole mettere in moto un dialogo delle culture della conoscenza che porti frutto attraverso un equilibrio epistemologico dell'umanità. Dialogo interculturale significa pertanto, a questo livello, una pratica cognitiva a beneficio di un mondo che, nella sua pluralità, rifletta anche l'equilibrio delle epistemologie e che le coltivi nelle loro forme di trasmissione delle conoscenze come una dimensione necessaria alla convivenza.

3. Considerazione finale

Se non abbiamo sbagliato di molto nell'aver scelto l'asse contestuale che ci ha guidati nella presentazione della filosofia interculturale come «filosofia per il nostro tempo», crediamo che il tentativo realizzato dimostri che siamo davanti ad un filosofare contestuale che è compromesso con l'idea di salvare la diversità culturale dell'umanità in tutte le sue dimensioni, da quella economica fino a quella religiosa, affinché gli esseri umani conservino la possibilità di prefigurare un futuro aperto a processi di universalizzazione delle contestualità e di contestualizzazione delle universalità condivise, il quale deve continuare a sua volta a contrassegnare il cammino verso un mondo umanizzato dalle pratiche di convivenza. In questo modo la filosofia interculturale si presenta come una filosofia che pensa a partire dal e a favore del suo tempo, motivata però dalla visione di quel tempo-mondo diverso che è possibile e necessario affinché ognuno ed ognuna possa dire con proprietà «nostro»/«nostra» nel suo tempo-mondo. Ed è precisamente per questo motivo che la filosofia interculturale pensa il proprio tempo per intervenire in esso e per costruirlo, come dicevamo, mettendosi dalla parte di coloro uomini e donne che lottano per la pluralità dei mondi all'interno di una convivenza solidale.

NOTE

¹ Su ciò si può vedere il mio articolo «Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural», in *Diálogo Filosófico* 51 (2001), 411-426.

² Per una visione panoramica dello sviluppo di questo movimento si possono vedere le introduzioni recenti di H. Kimmmerle, *Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung*, Hamburg 2002 e F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004.

³ Mi sembra opportuno segnalare in questo contesto che tutti questi modelli di comportamento e, quindi, pure di comprensione di se stessi, sono contemporaneamente indicazioni di meccanismi di consenso al sistema egemone. Sono, se si vuole, le forme di socialità addomesticata e normalizzata con cui esprimiamo il nostro *servilismo* e non la nostra capacità di servizio né

la nostra libertà. Su ciò si può vedere F. Poché, «Oppression et contextualité. Libération du sujet et politique de la fragilité», in *Concordia* 45 (2004), 49-64 e il suo libro *Une politique de la fragilité. Ethique, dignité et luttes sociales*, Paris 2004.

⁴ Ricordiamo, tra gli altri, le lucide analisi di Herbert Marcuse e di Erich Fromm sull'alienazione dell'essere umano nel quadro della società capitalista industrializzata. Cf. E. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano 1981 e di Herbert Marcuse, *Cultura e società*, Torino 1969 e *L'uomo a una dimensione. Saggio sull'ideologia della società industriale avanzata*, Torino 1999.

⁵ Una magnifica ricostruzione critica del «problema antropologico» alla luce dei nuovi disagi e di una scelta chiara e ben fondata dalla trama comunitaria dell'essere umano, si può vedere in C. Beorlegui, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Bilbao 2004 (in special modo il capitolo quinto e le pagine 506 sgg.).

⁶ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Milano 2002, 682. Il passaggio, al quale ci riferiamo, dice: «Ogni realtà umana è una passione, in quanto progetta di perdersi per fondare l'essere e per costituire contemporaneamente l'in-sé (...) che le religioni chiamano Dio. Così la passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente; l'uomo è una passione inutile».

⁷ Come esempio di analisi critica, ma contemporaneamente come proposta alternativa ad un sistema scolastico che non tiene conto della cultura che già possiedono e portano con sé gli studenti, si possono vedere i lavori pionieristici di Arnaldo Stia. Vedi tra altri: *Una escuela para la gente. Una universidad para Venezuela*, Caracas 1984; *Los maleducados*, Caracas 1986; *El aula punitiva. Descripción y características en las actividades en el aula de clase*, Caracas 1999 e *Migrantes y excluidos. Dignidad, cohesión, interacción y pertinencia desde la educación*, Caracas 1999.

⁸ Cf. S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano 2000.

⁹ Cf. Th. W. Adorno, *Prismi*, Torino 1972; Th. W. Adorno - Max Horkheimer, *Lezioni di sociologia*, L'Aquila 1980 e W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band I, 1-3, Frankfurt 1980.

¹⁰ Nel contesto preciso del pericolo che connota questa tendenza mi sembra particolarmente lucida la proposta del «disarmo culturale» di Raimon Panikkar. Cf. R. Panikkar, *Pace e disarmo culturale*, Milano 2003.

CAPITOLO 1

PROBLEMI DEL DIALOGO INTERCULTURALE IN FILOSOFIA

1. Osservazione preliminare

Nonostante sia stato soprattutto a partire dal 1989-1990 che si sono susseguite le pubblicazioni che si riferiscono esplicitamente alla problematica della fondazione di una filosofia interculturale¹, in riferimento alla quale è stata recentemente fondata la *Società di filosofia interculturale*², ci si continua ad occupare di questa tematica, pur essendo oggi un compito che richiede un certo spirito pionieristico, dal momento che non si dispone ancora di una base teorica sufficientemente elaborata che possa servire da porto sicuro, in particolare per quanto riguarda le difficili questioni ermeneutiche e metodologiche nelle quali ci si imbatte non appena si intraprende il compito di provare a fare filosofia a partire dalla prospettiva dell'interculturalità.

Per questa ragione ci permettiamo di osservare che siamo coscienti di entrare in un terreno che è ancora in larga misura *terra incognita* e che dobbiamo effettivamente assumerci qualcosa della responsabilità che si assume l'«esploratore» allorché, in qualità di pioniere, decide di avanzare per preparare la strada. Dobbiamo tuttavia ugualmente dire che ci assumiamo questo compito, e con esso la responsabilità implicita in questa sfida, non come un peso o un rischio che dobbiamo correre, ma come un servizio che possiamo prestare a coloro che oggi si interrogano sulle nuove prospettive della ricerca filosofica. Comprendiamo inoltre che questo servizio, cioè il porsi la questione della possibilità e delle condizioni di una filosofia interculturale, costituisce oggi una vera priorità storica, perché tanto la co-

stellazione dei saperi e delle esperienze culturali che si vanno profilando in questa fine di secolo quale risultato della crescente autocoscienza ed autovalorizzazione delle voci fino ad ora escluse del processo storico, quanto le sfide storiche che ci assillano a livello planetario, lungi dal rendere giustizia ai poveri della terra fino al punto da assumere l'ecologia come nuovo paradigma di vita e di azione, stanno evidenziandoci il bisogno di una trasformazione profonda della filosofia. Una trasformazione che dovrà essere maggiormente radicale, per esempio, di quella proposta dal marxismo, dalla teoria dell'agire comunicativo o perfino dalla filosofia della liberazione latinoamericana, perché tutte queste correnti rappresentano certamente le trasformazioni profonde della filosofia, ma ciò nonostante soffrono di un limite comune, sono cioè trasformazioni della filosofia che non superano l'orizzonte della propria cultura o dell'ambito culturale corrispondente. Sono, se si vuole, trasformazioni monoculturali della filosofia, mentre noi ora ci troviamo in una situazione storica ed intellettuale che pare richiedere una trasformazione della filosofia maggiormente radicale di quella che potrebbe essere portata a termine ricorrendo al materiale critico di una determinata tradizione culturale. Questa nuova costellazione di saperi e culture è per noi la trasformazione interculturale, e con essa intendiamo il programma riguardante la creazione di una nuova figura di filosofia.

Questa nuova figura di filosofia, la «filosofia interculturale», sarà nuova – primo punto – nel senso che sarà un modo di fare e praticare la filosofia che nasce dall'inedito. Cioè, non si tratta di una semplice ricollocazione teorica di ciò che possediamo né di una radicalizzazione di quei progetti che abbiamo ereditato, ma si tratta piuttosto di crearla a partire dalle potenzialità filosofiche che vanno storicizzandosi in un punto di convergenza comune, e cioè non dominando né colonizzando culturalmente attraverso qualche tradizione culturale.

Secondo punto – è nuova la «filosofia interculturale» perché, superando gli schemi della filosofia comparata, mira alla realizzazione della filosofia quale processo continuamente aperto nel quale si danno appuntamento, vengono convocate e imparano a convivere le esperienze filosofiche di tutta l'umanità. In altre pa-

role: è un processo eminentemente polifonico nel quale si ottiene la sintonia e l'armonia delle diverse voci attraverso la continua contrapposizione all'altro ed il continuo apprendimento dalle sue opinioni ed esperienze³.

Terzo punto – è nuova la «filosofia interculturale» perché è la messa in pratica di un atteggiamento ermeneutico che parte dal presupposto che la finitezza umana, a livello individuale come a livello culturale, impone di rinunciare alla tendenza, propria di ogni cultura, di assolutizzare e sacralizzare ciò che è proprio, stimolando al contrario l'abitudine all'interscambio e alla differenza.

Quarto punto – è nuova la «filosofia interculturale» perché, in conseguenza del punto precedente, rinuncia ad ogni posizione ermeneutica riduzionistica. Rinuncia cioè ad operare con un solo modello teorico-concettuale che serva da paradigma interpretativo. Oppure, detto in termini positivi, preferisce entrare nel processo di ricerca creativa che avviene quando l'«interpretazione» di ciò che è proprio e di ciò che è diverso si manifesta quale risultato dell'appello comune, reciproco, in cui la voce di ognuno è percepita contemporaneamente come un modello di interpretazione pure possibile.

Quinto punto – è nuova la «filosofia interculturale» perché allontana la riflessione filosofica da ogni possibile centro predominante. Non è soltanto anti-eurocentrica, non soltanto rende libera la filosofia dagli ormezzi della tradizione europea ma, andando oltre, critica il vincolo esclusivo della filosofia che dipende da ogni altro centro culturale, cosicché in questo senso critica con ugual forza qualsiasi tendenza latino-americanocentrica o afrocentrica, etc. La sua idea è piuttosto quella di fondare la riflessione filosofica sulla relazione, sulla comunicazione reciproca, facendo così spazio alla figura di una ragione interdiscorsiva. Per evitare qualsiasi tipo di fraintendimento, conviene inserire qui quanto segue: questo anticentrismo della «filosofia interculturale» non deve essere confuso in alcun modo con una negazione o con una squalifica del proprio ambito culturale. Non è questo il senso che noi gli diamo. Piuttosto vogliamo dire che occorre sottolineare la dimensione critica nei confronti di quanto è proprio, di non sacralizzare la nostra cultura, cedendo alle sue tendenze

etnocentriche. Bisogna partire dalla propria tradizione culturale, ma conoscendola e vivendola non come un sistema assoluto, ma come un passaggio e un ponte per una comunicazione reciproca. La nostra cultura potrebbe essere così intesa come il ponte che non possiamo saltare, ma che dobbiamo attraversare, se vogliamo arrivare dall'altra parte.

Sesto – è nuova la «filosofia interculturale» perché fa in modo di aprire lo spazio condiviso e interdiscorsivo nel quale diventa possibile l'esatta comprensione della questione dell'«identità» di una filosofia, ma anche quella dell'identità culturale di una comunità umana determinata, non nel senso metafisico di una condizione astratta e statica, ma piuttosto nel senso di un processo storico di arricchimento continuo facilitato dalla dinamica di una costante transculturazione grazie alla quale «trasportiamo» le nostre tradizioni e lasciamo che altre ci «trasportino», diventando così protagonisti e soggetti di autentici processi di universalizzazione.

E settimo – è nuova la «filosofia interculturale» perché propone di cercare l'universalità slegata dalla figura dell'unità che, come evidenzia la storia, risulta facilmente manipolabile da determinate culture. Questo vuol dire che si inizia dal sospetto che fino ad oggi l'universalità non è stata conosciuta né tanto meno realizzata storicamente, per il fatto che è stata troppo rapidamente ipotecata dall'idea metafisica di unità, concepita logicamente in termini occidentali. Per questo motivo la «filosofia interculturale» cerca a questo livello di contribuire a ristrutturare l'idea di universalità, come un programma regolativo centrato sullo stimolo della solidarietà che proviene da tutti gli «universi» che compongono il nostro mondo.

Va d'altra parte segnalato, come elemento finale di questa osservazione preliminare, che il nostro intento non può essere quello di voler cercare una sistematizzazione o una caratterizzazione della filosofia interculturale. Abbiamo già detto che, con spirito pionieristico, ci stiamo addentrando in questo campo, sperando di poter contribuire un poco alla preparazione di questo nuovo cammino per la riflessione filosofica. E vogliamo ora precisare che ci limitiamo in questo lavoro ad abbozzare un possibile con-

tributo. La nostra sarà allora una prima incursione e, come tale, si concentrerà sull'esplicitazione delle questioni teoriche previe che si impongono necessariamente quando si inizia un dialogo interculturale in filosofia, con la pretesa palese di continuare a facilitare il passaggio da un modello di filosofia monoculturale ad un altro che sarebbe già interculturale.

Resta dunque chiaro che quello che stiamo tentando è un primo contributo provvisorio che necessita di ulteriori sviluppi, soprattutto di tipo critico e polemico. Il suo limite e la sua puntualità sono note. Con tutto questo forse potrà essere d'aiuto lo stimolo dell'idea secondo cui una trasformazione interculturale della filosofia è necessaria e che la filosofia futura dovrà avere questo sigillo di apertura, cioè che il sapere filosofico si presenta come un sapere consapevole di non potersi chiudere mai, perché si costituisce attraverso una contrapposizione continua verso tradizioni umane contraddistinte dal fatto che possono comunicare soltanto all'interno del dialogo aperto ed incessante.

2. Verso la formulazione di alcune questioni centrali

Partendo dal presupposto che la filosofia non sia un'astrazione sovraculturale, riteniamo che una prima questione che si pone nel contesto del dialogo interculturale in filosofia è il fatto che il dialogo interculturale trova la sua condizione di possibilità nel fatto che – limitandoci ora unicamente soltanto a due dei molti possibili ambiti culturali: quello latinoamericano e quello tedesco⁴ – la filosofia latinoamericana (o, detto con maggior esattezza, il modello di filosofia latinoamericana che si esprime in quella figura che si chiama, nonostante le sue differenze interne, «filosofia della liberazione») si comprenda come l'articolazione di una forma concreta di inculturazione della filosofia in America Latina. Si tratta di un modello di filosofia che si esprime a partire dalla consapevolezza esplicita di essere una riflessione filosofica che non è un semplice prolungamento di un'altra tradizione, ma ha radici all'interno della sua tradizione culturale. Questa autocomprensione, che si dà immediatamente per presupposta in qualsiasi progetto filosofico rilevante europeo o tedesco – e per

questo motivo intendiamo qui concentrarci soltanto sull'ambito latino-americano – esprime uno sviluppo relativamente nuovo nella storia della filosofia in America Latina, sebbene questa si sia autocompresa per un lungo periodo come una storia della recezione del pensiero filosofico europeo.

La filosofia della liberazione latinoamericana – non è esagerato affermarlo – contrassegna la trasformazione innovatrice attraverso cui la riflessione filosofica in America Latina, a livello sistematico ed esplicito, si collega alla realtà sociale e alla cultura del subcontinente, dando così inizio a questo discorso segnato dalle differenze contestuali e culturali. La filosofia incomincia in questo modo ad avere un volto ed una lingua latinoamericana, ma proprio in questo modo comincia pure a distinguersi da altre forme di filosofia e, in special modo, dalla forma europea dominante.

Come la novità di qualsiasi altra filosofia, la novità di questo modello di filosofia latinoamericana è una sfida alla comunicazione tra i filosofi. Tuttavia in nessun caso deve essere vista come un rifiuto della comunicazione. Perché a nostro modo di vedere è precisamente questa novità quella che rende il dialogo non soltanto possibile, ma persino necessario. Possibile, perché comprendiamo che non esiste né può esserci un dialogo là dove regna ancora il monologo di una filosofia che ascolta la sua propria eco, cioè dove la filosofia si confonde ancora con l'espansione imperiale di un *logos* che soffoca le altre forme di razionalità. La possibilità che fonda il dialogo è allora, per dirlo positivamente, lo sbocciare della polifonia dei *logoi* filosofici, la molteplicità delle voci della ragione, come ha detto Habermas⁵. Ma tale novità rende il dialogo necessario, per il fatto che vediamo in quella molteplicità di voci attraverso cui la ragione può esprimersi il motivo fondamentale che dovrebbe chiamarci al dialogo in modo vincolante, poichè queste voci non sono organizzate a priori da un'unità metafisica, ma sono voci storiche, espressioni contingenti che si articolano a partire da uno sfondo irriducibile dei vari mondi della vita. Esse sono in questo modo piene di contesti e di cultura. Più ancora: sono forse momenti centrali di condensazione di una tradizione particolare di comprensione del mondo e

della storia all'interno di una determinata cultura. Per questo motivo tali voci della ragione sono anche manifestazione di autonomia o di autoctonia intellettuale. Esse affermano il diritto a «vedere» le cose a partire dal loro contesto e dalla loro cultura.

In sintesi è dunque questa carica di contestualità e di storicità culturale concreta, interna allo stesso processo di costituzione della razionalità filosofica, a trasformarsi in una prima sfida o problema per il dialogo interculturale, poiché con ciò si sottolinea che nel dialogo suddetto si confrontano razionalità filosofiche che, proprio per essere sempre contestualizzate e «inculturate», portano in se stesse una carica storica propria e specifica che necessariamente le diversifica; ma, d'altra parte, rappresentano proprio quello che ognuna deve trasmettere all'altra. Lungi pertanto dal vedere in questa carica storico-culturale, in questa dimensione di storia vissuta e progettata – presente in ogni forma di razionalità – un impedimento al dialogo, bisogna assumerla come la vera possibilità di una comunicazione libera dal dominio. Perché quella base storico-pratica non è soltanto oggetto di comunicazione, ma anche parte interessata e attiva della comunicazione. Detto ancora in altro modo: nel dialogo filosofico interculturale le filosofie non prendono soltanto la parola sulle loro differenze storiche, ma innanzitutto insieme ad esse e a partire da esse.

In questa prospettiva il dialogo interculturale in filosofia ha a che fare con un primo problema che si può riassumere così: come raggiungere l'interpretazione comunicativa di posizioni culturalmente determinate e differenziate? Questo problema – come ho già indicato – si pone assieme al processo della contestualizzazione e «inculturazione della filosofia», dal quale ne consegue che l'acutizzazione di questa questione è parallela al grado di approfondimento del «processo di inculturazione»⁶.

Ed è d'altra parte evidente che nel cammino di questo processo si pone un nuovo problema, perché il suo sviluppo implica, come conseguenza necessaria, una cesura con il modo tradizionalmente dominante di relazionarsi della filosofia europea con quella latinoamericana. Questo processo segna in effetti la fine dell'epoca in cui la filosofia europea fungeva da soggetto che cercava in America Latina semplicemente l'eco del dispiegamento

della sua propria voce. È la fine dell'epoca in cui la relazione filosofica con l'America Latina è imperialmente unilaterale, perché si orienta ancora sul verdetto hegeliano, riguardante l'America, che suona così: «Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit» (Ciò che è accaduto fin ad ora, è soltanto l'eco del vecchio mondo e l'espressione della vita estranea)⁷. Il «processo di inculturazione», liberando la filosofia in vista della polifonia culturale, segna l'inizio di una nuova relazione tra la filosofia europea e quella latino-americana. E il problema per il dialogo interculturale si radica qui concretamente nella conseguenza e radicalità con cui questa nuova relazione può essere assunta precisamente nella sua novità: il fatto di essere una relazione tra soggetti che si interpellano e che affrontano in libertà il compito della reciproca comunicazione. Prendere sul serio questa novità, cioè, orientare il dialogo interculturale volendo fare assolutamente giustizia di quella nuova qualità relazionale, significa per i partecipanti a questo dialogo – tra le altre implicazioni problematiche che non possono qui essere discusse⁸ – non solamente spogliarsi dell'abitudine di cercare un accesso comunicativo all'altro, trasformandolo in «oggetto di interesse» o in «oggetto di investigazione», perché l'altro non è semplice materia per pensare da parte di un pensiero disposto ad assimilarlo come qualcosa di «pensato» o «conosciuto», ma è soggetto di un proprio pensiero in corso. Accettare in tutte le sue conseguenze che anche l'altro sia soggetto della filosofia o che faccia filosofia con i suoi propri mezzi, significa inoltre tematizzare il dialogo interculturale come il luogo nel quale deve essere riproposta la questione della validità o meno del concetto di inculturazione della filosofia.

Effettivamente, dunque, partendo dalla prospettiva aperta in un dialogo interculturale sostenuto da soggetti liberi e con uguali diritti, il concetto di inculturazione può apparire come un relitto di un passato egemone, legato alla canonizzazione di una buona parte della tradizione filosofica dell'Occidente. Compito del dialogo interculturale a questo livello sarebbe allora quello di mostrare come oggi il «concetto di inculturazione» – se non lo si è usato nel senso precedentemente indicato di diritto al-

la polifonia, cioè, di diritto a parlare da parte di ciascuna cultura – può nascondere ancora la tendenza a limitare la creatività o la potenzialità filosofica nelle culture non occidentali. Tale sarebbe il caso quando con «inculturazione della filosofia» venisse connotato un programma di radicamento di un determinato nucleo filosofico – considerato come canonico – in altre culture, e non il processo che tutta la filosofia necessariamente compie nell'atto stesso del suo articolarsi, che si impadronisce sempre delle risorse di una lingua, di una cultura, di un'epoca determinata. Attraverso il dialogo interculturale il «concetto di inculturazione» potrebbe forse superare il carico di ambiguità che pesa ancora su di sé, acquisendo così una nuova qualità significativa, l'essere cioè espressione di questo processo di costituzione che ogni riflessione filosofica compie da sé stessa quando si afferma nella propria identità ed autenticità culturale. Ma è anche possibile – e questa possibilità non deve essere passata sotto silenzio perché è certamente reale – che nel dialogo interculturale si stia cristallizzando il consenso secondo cui è arrivato il momento di rinunciare completamente al «concetto di inculturazione», perché il concetto alternativo di inter-transculturazione sarebbe forse più adeguato al modo di pensare interdiscorsivo che si sta forgiando all'interno del dialogo interculturale⁹.

Unitamente al problema precedentemente abbozzato, c'è un'altra questione che ci sembra di fondamentale importanza nell'ambito del dialogo interculturale che, quale ultimo problema, vogliamo brevemente ricordare. Si tratta della sfida ermeneutica rappresentata dal dialogo interculturale la quale, in una prospettiva filosofica, si condensa nella necessità di reimpostare i presupposti della nostra teoria del comprendere. Naturalmente non è questo il luogo per discutere tale questione¹⁰, ma ci permettiamo tuttavia di sottolineare qui alcuni importanti elementi per affrontare dettagliatamente tale problematica.

In primo luogo bisognerebbe storicizzare questo problema ermeneutico, intendendo con ciò non una relativizzazione post-moderna, ma una sua nuova ricollocazione alla luce dei processi storici attuali, specialmente di quelli che si profilano nella cornice più ampia riguardante il conflitto Nord-Sud. Implicazione ne-

cessaria di questa storicizzazione sarebbe, tra l'altro, la revisione radicale della costituzione della razionalità di cui ci serviamo come base per la nostra comprensione del mondo e della storia, che mirerebbe concretamente alla scoperta delle possibili unilateralità che riguardano i nostri modelli filosofici teorici ritenuti universali. Insisto che con ciò non si vuole indebolire la tendenza filosofica a concentrarsi sui contenuti universalizzabili né tanto meno il programma di abdicare alla ragione, ma quello che realmente si cerca è la trasformazione della ragione, lasciando entrare nel suo processo costitutivo le voci di coloro che sono stati fino ad ora «danneggiati» nelle loro diverse formazioni, e che si sono visti esclusi dalla dinamica produttiva delle stesse. Trasformazione della ragione o, se si preferisce, della razionalità, indicherebbe qui l'incorporazione ugualitaria della prospettiva del Sud sul mondo e sulla storia. Sarebbe cioè un programma per lo sviluppo di una formazione della razionalità in cui la modalità di comprensione del Sud non sarebbe un elemento estraneo, ma un accesso legittimo al mondo e alla storia. Detto ancora più brevemente: si tratterebbe di abbozzare una forma di razionalità che oltrepassasse i limiti attuali della nostra teoria del comprendere, rendendoci possibile di vedere il mondo e la storia a partire dalla prospettiva dell'esteriorità perfino periferica dell'altro.

Ad un livello più concreto si tratterebbe, in secondo luogo, di non trasformare il nostro modo di pensare nel luogo dove incontriamo l'altro, cioè di non fare del nostro mondo categoriale il centro a partire dal quale noi «comprendiamo» l'altro, definendolo e determinandolo alla luce del nostro orizzonte di comprensione. Questo tipo di «comprendere» assimila ed incorpora per riduzione, ma non si realizza come una tipologia di conoscere che riconosce nell'altro una fonte di senso di uguale originalità e dignità. Per questo motivo bisognerebbe piuttosto cercare di raggiungere l'accesso all'altro non a partire dalla nostra modalità di pensare, ma dalla situazione storica dell'incontro con quello che è innanzitutto l'istante nel quale la sua presenza – nelle più varie modalità: resistenza, memoria, etc. – evidenzia la forza discorsiva alternativa del suo modo di vedere il «rovescio della storia». L'incontro con l'altro è quindi un appello a partire dal qua-

le dovrebbe essere ripensato il nostro modo di pensare, perché in questa situazione sperimentiamo che c'è un altro orizzonte di comprensione che noi non fondiamo e che, per ciò stesso, ci sfida come una possibilità di relativizzare la nostra propria posizione originaria. L'altro, perfino nella sua storia di oppressione, è sempre una prospettiva originale di riflessione che scuote le mie sicurezze e certezze. In quanto appello, la sua prospettiva, inoltre, è interpretazione del significato di un ordine alternativo per il discorso umano, venendo in questo modo messo a confronto con il carattere parziale del significato basato sulla mia posizione. L'altro, allora, è prima di tutto là dove nasce l'incontro – nell'alterità di una forma di vita o di cultura – una prospettiva sul tutto. E precisamente da qui viene la sua possibilità di relativizzare la nostra prospettiva. Pur tuttavia è proprio la disposizione ad accettarlo come quell'ambito indefinito, più esattamente, indefinibile a partire dalla mia posizione originaria, ciò da cui ha origine un nuovo orizzonte di comprensione o ordine di sapere.

In terzo luogo bisognerebbe ricordare l'aspetto secondo cui, come conseguenza di ciò che è stato precedentemente detto, la reimpostazione proposta della nostra teoria del comprendere dovrebbe farsi carico del fatto che l'altro, proprio per essere soggetto storico di vita e di pensiero, non può essere mai costituito né ricostruito a partire dalla posizione di un altro soggetto. Di fronte all'altro, allora, non si dà ricostruzione teorica a partire dalla mia forma di pensare, ma la riserva teorica di colui che si mette ad ascoltare il discorso di un'altra forma di pensare, scorgendo già in quest'ascolto il principio della trasformazione reciproca. Il compito consisterebbe allora nell'intraprendere la riformulazione dei nostri mezzi conoscitivi a partire dalla discussione delle voci della ragione o delle culture nel quadro di una comunicazione aperta, e non per ricostruire teorie fondate in modo monoculturale.

L'elenco delle questioni che si pongono nel contesto del dialogo interculturale in filosofia potrebbe sicuramente continuare. Crediamo tuttavia che le questioni indicate siano sufficientemente rappresentative per illustrare la sfida che continua a rappresentare ancora per la maggioranza di noi il programma del dialogo interculturale. E non a caso la questione più significati-

va che si dibatte all'interno dei presupposti stessi del dialogo interculturale è l'insegnamento secondo cui, paradossalmente, senza dialogo interculturale non esiste una prospettiva razionale per risolvere tali questioni. Il dialogo culturale è problematico perché in parte presuppone lo smantellamento teorico delle nostre unilateralità, ma è contemporaneamente la strada migliore per realizzare questo presupposto. Con ciò non vogliamo sollevare il sospetto che il dialogo interculturale, almeno nel senso profondo del dover rinunciare alla parola definitiva o del rimanere disponibili, sia oggi per noi tanto necessario quanto impossibile. Abbiamo voluto piuttosto indicare la convinzione che, nonostante il paradosso qui suggerito, il dialogo interculturale continua ad essere la sfida che storicamente siamo obbligati ad assumere perché, almeno per il momento, è l'unica alternativa che promette di condurci all'effettiva cancellazione di forme di pensiero che, in un modo o nell'altro, resistono al processo dell'argomentazione aperta, condensandosi in posizioni dogmatiche, determinate inoltre soltanto da una prospettiva monoculturale. Detto brevemente: il dialogo interculturale ci sembra essere oggi l'alternativa storica per intraprendere la trasformazione dei modi di pensiero vigenti.

Per terminare questo secondo punto, ci permettiamo di aggiungere ancora l'osservazione che, soprattutto per ciò che riguarda la filosofia, il dialogo interculturale – è a nostro modo di vedere – la strada attraverso cui la filosofia raggiunge un nuovo accesso a sé stessa e impara a vedere che essa ha sempre potuto – e può – essere diversa, cioè ha potuto essere praticata – e dovrebbe cominciare ad esserlo – come filosofia interculturale.

3. Verso l'abbozzo di alcuni presupposti ermeneutici ed epistemologici

In questo momento scegliamo consapevolmente di non cercare, da un punto di vista concettuale, un accesso ai presupposti che proponiamo di seguito a partire da una costruzione astratta, derivandoli delle stesse conclusioni puramente teoriche, dal momento che – ecco la domanda: come sarebbe possibile estrarre

delle direttrici per un lavoro concettuale interculturale da concetti e nozioni che soffrono di una delimitazione monoculturale?

Per questo motivo – benché tale questione non possa essere spiegata in queste pagine – dobbiamo chiederci se i concetti di cui disponiamo siano o no all'altezza delle nostre sfide attuali, se continuino ad essere strumenti adeguati per avere a che fare con la realtà di oggi o se, al contrario, non si siano trasformati in contenuti mentali stagnanti che c'impediscono di sviluppare un pensiero critico e creativo. Preferiamo allora non fare ricorso ad una teoria, ma all'esperienza storica, cercando di leggerla a partire da alcuni fili conduttori a livello ermeneutico-epistemologico per un lavoro filosofico in prospettiva interculturale. In concreto partiremo dall'esperienza storica dell'America Latina come continente di costituzione interculturale, che però ha sofferto e soffre di politiche finalizzate all'idea dell'uniformità culturale. Di lì viene anche l'altro volto costitutivo di questa storia americana, cioè la resistenza culturale di popoli che vogliono custodire la loro propria memoria come un contributo o una voce che non deve mancare nella sinfonia polifonica di un'umanità solidale e libera. Ma passiamo senza altro all'abbozzo dei presupposti a cui abbiamo accennato.

Partendo dal contesto storico dell'America Latina, crediamo che il primo presupposto sia quello di creare le condizioni affinché i popoli parlino con voce propria, che dicano cioè la loro propria parola ed articolino i propri *logoi* senza pressioni né deformazioni impostegli. Questo presupposto, che può riassumersi anche nella formula: «lasciate che l'altro lasci libera la sua parola», implica in America Latina la critica del colonialismo e della sua storia di dominio e deformazione. Nel contesto dei popoli latino-americani l'ermeneutica non può tralasciare la storia del colonialismo, perché questa storia che raccoglie tanto il momento dell'espansione capitalista economica quanto il momento dell'inganno perpetrato dalla civiltà occidentale nei confronti delle culture amerindie a livello culturale¹¹, segna il processo della negazione violenta dell'altro in cui l'altro, quando non viene fisicamente distrutto, viene svalutato e messo in funzione degli interessi dell'impero. Questa è la base storica a cui risale l'ermeneu-

tica dell'invasore, ma anche la base storica a cui risale ugualmente l'ermeneutica delle vittime, nel momento in cui queste, preda delle reti di una «cultura di dominio»¹², interiorizzano acriticamente il codice culturale occidentale, disprezzando i valori autoctoni delle loro proprie tradizioni culturali. In forma molto plastica Martí ha disegnato il quadro che proviene da questa ermeneutica, quando scrive:

«Eravamo una maschera, coi pantaloni dell'Inghilterra, il gilet parigino, il giaccone del Nordamerica e il berretto della Spagna. L'indio, muto, ci girava intorno e se ne andava verso la montagna [...] L'uomo di colore, guardato dall'alto, cantava di notte la musica del suo cuore, solo e sconosciuto...»¹³.

La critica al colonialismo, all'eredità coloniale, è dunque la critica di questa ermeneutica del dominio interiorizzato che ci ha portato a comprenderci non soltanto partendo dall'immagine che hanno presentato di noi gli altri (barbari, pagani, sottosviluppati), ma anche a preferire l'imitazione, vedendo in lei l'unica alternativa vitale per accedere all'umanità sia accettata che negata. Detto in termini positivi: la critica del colonialismo rappresenta lo sviluppo di un'ermeneutica della liberazione storica per la quale il «muto indio» riscopre la sua parola ed il «nero sconosciuto» dispone delle condizioni pratico-materiali per comunicare la sua diversità.

Per percepire il senso profondo di questo primo presupposto, bisogna tenere presente che esso sottintende ancora due implicazioni che si completano a vicenda: in primo luogo, bisognerebbe abbandonare le abitudini a pensare e ad agire in modo etnocentrico che bloccano la percezione dell'altro fin nelle forme più elementari della sua alterità come, per esempio, la percezione della sua dignità umana. E, in secondo luogo, bisognerebbe conseguentemente coltivare un'apertura decentrata di fronte all'altro, cioè, non cercandolo a partire da noi o dal nostro punto di vista, ma lasciandoci interpellare dalla sua alterità, cercando così di trovarlo a partire dal suo proprio orizzonte¹⁴.

In questo processo di conversione, come secondo presuppo-

sto, è possibile far risaltare la disposizione a fondare una nuova dinamica di totalizzazione universalizzante dell'altro, basata però sul riconoscimento, il rispetto e la solidarietà reciproci. Affinché l'apprendimento e la comunicazione interculturali possano essere possibili, non basterebbe una disposizione di benevolenza verso l'altro, guidata dalla propria posizione culturale, perché ciò porterebbe all'incorporazione selettiva dell'altro o persino alla sua strumentalizzazione¹⁵, poiché l'interculturalità non mira all'incorporazione dell'altro all'interno di ciò che è proprio, nel senso religioso, morale o estetico del termine, ma cerca la trasfigurazione di ciò che è proprio ed estraneo in base all'interazione e in vista della creazione di un spazio comune condiviso, determinato dalla convivenza. La meta della convivenza non deve confondersi in nessun caso con la «pacificazione» delle controversie (conflittuali) tra le diversità, tramite la loro conciliazione in una totalità superiore che se ne riappropria e le armonizza. Cerramente la convivenza vuole l'armonia, ma questa non deve nascere da un veloce cammino basato sull'appropriazione riduzionista – come ha cercato di fare molte volte la razionalità occidentale¹⁶. La convivenza, al contrario, mira ad una forma superiore di armonia che si può designare con il nome di solidarietà. La solidarietà presuppone e ama l'altro a partire dalla sua alterità ed exteriorità¹⁷.

Un terzo presupposto lo vedremmo nella necessità di passare da un modello mentale che opera con la categoria della totalità, che fissa e chiude la «verità» al suo interno, ad un modello che prende congedo da questa categoria e preferisce lavorare con l'idea della totalizzazione dialettica, per esprimere con questo cambiamento categoriale il suo cambio di atteggiamento di fronte alla «verità». In questo modello la «verità» non è né condizione né situazione, ma processo. Detto concretamente riferendoci al nostro tema, questo presupposto sta a significare il riconoscimento che nessuna posizione culturale può essere compresa come il luogo definitivo della «verità» né, tanto meno, come espressione assoluta della stessa. Le culture non danno la «verità», ma la possibilità per cercarla e i riferimenti per mettere in moto il processo discorsivo verso la «verità». Così, dunque, non c'è relazione di

equivalenza tra tradizione culturale e «verità». Rompere con questo pregiudizio etnocentrico significa entrare in un processo di scambio culturale con l'altro allo stesso modo in cui la dinamica di apprendimento reciproco va ascritta ai partecipanti quali col-laboratori singolari nell'impresa della «verità». In quanto processo, la «verità» appare solo a condizione che ognuno accetti di mettere in gioco la sua verità e la sottometta alla dialettica dei contrari che si crea necessariamente attraverso il carattere interdiscorsivo del dialogo interculturale. Poichè il suo elemento sostanziale è l'interdiscorsività, la dialettica della differenza è la figura umana concreta del passaggio alla totalizzazione del – e all'interno del – processo della «verità». Ed è per questo anche il limite di un relativismo storico-culturale fuori controllo. Ma con questo entriamo già nel campo del quarto presupposto.

In effetti, dunque, con l'indicazione della totalizzazione come limite al relativismo all'interno del processo della «verità», stiamo segnalando la complementarietà di ciò che è implicito nel presupposto precedente mediante l'elaborazione esplicita di un modello di comprensione che ispirandosi, non a caso, all'idea zuberiana della «relatività»¹⁸ non esercita l'intelligenza allo scopo di rinchiudere il corso della realtà in un sistema, ma la comprende come risposta all'apertura fondativa che costituisce tutto il reale come qualcosa che esiste *relativamente a*. Relatività, come apertura formale del reale, indicherebbe così la necessità di affermare l'interna relazione della modalità di realtà in cui si esiste – mettiamo qui il caso della cultura propria – insieme ad altre modalità di realtà. Da cui risulta un movimento intellettuale che supera il relativismo, in quanto resta assicurata dalla relatività una possibilità formale di ordinamento non totalitario del reale: la totalizzazione, certamente, come termine di dinamica decentrata interrelazionale. A questo livello la comunicazione interculturale sarebbe la garanzia del conseguimento della spiegazione dell'intreccio delle culture allo scopo di abbozzare, partendo da questa base, un programma di mutuo arricchimento in cui l'essere in relazione e il praticare la relazione con l'altro configurano un orizzonte di totalizzazione alla cui luce niente è indifferente o relativistico. La relatività afferma la versione plurale della realtà, ma

senza abbandonarla all'isolamento – che in definitiva è la radice del relativismo – ma aprendo uno spazio formale per pensare la sua sostanziale connessione.

Bisognerebbe infine indicare un presupposto nel quale, dall'una o dall'altra parte, entrano elementi dei presupposti precedenti e che, in realtà, più che un presupposto, è una proposta epistemologica finalizzata a rispondere alla questione decisiva nell'apprendimento e nella comunicazione interculturale, cioè: quali sono le condizioni non solo della comprensibilità, ma anche della comprensione di quello che ci è culturalmente estraneo?

Un primo passo consisterebbe nel fare di questa domanda una questione da discutere su un piano di scambio culturale. Cioè, strapparla alla possibile dominazione concettuale di una cultura determinata, per evitare che la risposta venga convertita o ridotta in una semplice «Erklärung für uns» (spiegazione per noi)¹⁹ che costringa ciò che è estraneo o l'altro in concetti che ci sono comprensibili e che in gran parte compongono il campo di quello che, per noi, «va da sé». Come misura di aggiramento dovrebbe essere compiuto un secondo passaggio, consistente nello strappare quella domanda dal dominio esclusivo dei concetti, per cercare di comprenderla anche come domanda che mira alla comprensione dell'altro nella sua vita e nella sua corporeità. Lo scambio non potrebbe essere allora limitato ad un livello concettuale, ma dovrebbe abbracciare forme storico-concrete di trattare la vita, dal commercio al culto.

Un terzo passaggio sarebbe la prova di una comprensione rispettosa che depurasse le abitudini di sussunzione e riduzione create normalmente dall'etnocentrismo nell'esercizio dell'intelligenza.

Una quarto e definitivo passaggio consisterebbe nella coltivazione di quel terreno «intermedio», dove ogni definizione affrettata è un errore, così come ogni precipitosa dichiarazione di armonia può essere una subdola espressione di dominio. Per questo motivo la coltivazione di questo spazio «intermedio» quale spazio aperto all'incontro di posizioni culturali consapevoli della loro relatività, esprime lo stimolo a disporsi alla cautela relativamente alla formulazione di giudizi sull'altro. Detto più concretamente: si esigerebbe la coltivazione della disposizione a lasciare

l'altro indefinito a partire dalla nostra posizione, affinché la sua alterità sia comunicata senza venire bloccata. Ma questo indefinito non ha niente a che vedere con l'indifferenza. È piuttosto una misura ascetica di autolimitazione del nostro modo di conoscere per il quale esprimiamo giustamente il rispetto solidale di fronte all'alterità dell'altro²⁰.

Le considerazioni precedenti su quello che noi – a partire dall'esperienza storica della negazione dell'altro nella storia dell'America Latina e a partire da una prospettiva ermeneutica ed epistemologica – pensiamo essere condizioni previe importanti per l'apprendimento e la comunicazione interculturali, hanno naturalmente molto della riflessione schematica e della indicazione programmatica che devono essere ancora maturate e, perfino, ripensate in viste di un chiarimento del loro valore effettivo al fine di stimolare l'abitudine al pensare interculturale. Crediamo tuttavia che esse, nonostante questi limiti evidenti, mostrino almeno un elemento fondamentale che ci illumina ed è stato sufficientemente provato nella sua necessità di condizione o presupposto ultimo. Questo elemento rappresenterebbe qualcosa come l'imperativo che ci impegna al riconoscimento della relatività della nostra propria identità culturale, cioè quell'elementare darmi tempo per comprendere ed apprezzare l'altro, per percepirlo come soggetto che mi interpella a partire dal suo ordinamento o dalla sua relazione con la storia, il mondo e la verità, e poter così farmi carico del suo appello come un invito ad entrare nel processo della comunicazione interculturale. Ecco, è lì – ci sembra – l'atteggiamento originario dalla cui pratica o meno dipende in ultima istanza la realizzazione di un vero dialogo interculturale nel senso forte del termine, tanto nella filosofia come in altri ambiti.

NOTE

[Testo pubblicato in R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, 27-52].

¹ Cf. R. A. Mall/H. Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa*, Bonn 1989; R. A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kul-*

turen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie, Bremen 1992; F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien 1990; H. Kimmmerle, *Philosophie in Afrika. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt a. M. 1991.

² Vedi la dichiarazione di principio pubblicata su *Concordia* (Revista Internacional de Filosofía) 23 (1993), 127-128.

³ Per una critica al modello di filosofia comparata, così come alla proposta di una filosofia «comparativa», vedi R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca 1990, 71ss.

⁴ Il fatto che ci limitiamo ad essi si spiega con il fatto che le riflessioni espresse in questo secondo punto furono sviluppate per la prima volta a partire dall'esperienza realizzata nel quadro dal programma di dialogo tra l'etica discorsiva e la filosofia della liberazione. Cf. R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990 e *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1991.

⁵ Cf. J. Habermas, «L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci», in Id., *Il pensiero post-metafisico*, Roma-Bari 1991, 151 sgg.

⁶ Mettiamo tra virgolette «processo di inculturazione» o «inculturazione» perché non lavoriamo qui con il concetto usuale del termine, ma con il nuovo significato del processo intraculturale che mette in moto ogni riflessione filosofica alla ricerca della sua autenticità. Ma su questo punto ritorneremo dopo, nel contesto di un'altra delle questioni che sottolineiamo in queste osservazioni.

⁷ G.W.F. Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, Frankfurt/M. 1970, 114.

⁸ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana*, México 1992.

⁹ Su questa alternativa cf. R. Fornet-Betancourt, «Rassenbeziehungen als interkulturelles Verstehens- und Kommunikationsproblem. Provisorische Hypothesen für eine philosophische Interpretation», in K. Kohut (Hrsg.), *Rasse, Klasse und Kultur in der Karibik*, Frankfurt/M. 1989, 51ss.

¹⁰ Abbiamo cercato di sviluppare alcuni aspetti fondamentali nel nostro contributo «Zur interdisziplinären und interkulturellen Forschung in der Theologie. Skizzierung einiger Grundvoraussetzungen des Themas aus hermeneutisch-epistemologischer Perspektive», in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Bd. 1, Eichstätt 1992, 1329.

¹¹ Come si sa, José Martí ha qualificato questo attentato come «sventura storica» e «crimine naturale». Cf. José Martí, «El hombre antiguo de América

y sus artes primitivas», in Id., *Obras completas*, tomo 8. La Habana 1975, 335. Il passo completo di questo testo di Martí a cui ci riferiamo dice: «Non erano altro che popoli in erba — perché non tutti i popoli si realizzano allo stesso modo e non sono sufficienti neppure alcuni secoli per realizzare un popolo — non erano altro che popoli *in nuce* quelli all'interno dei quali, con abilità sottile di vecchi gaudenti, penetrò il conquistatore coraggioso e scaricò la sua poderosa ferraglia, che fu una sventura storica ed un crimine naturale. Il fusto snello si dovette lasciare eretto, affinché potesse avere luogo in tutta la sua bellezza l'intera opera fiorita della natura. I conquistatori rubarono una pagina all'Universo!» Vedi anche il mio studio «La conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí?», in G. Meléndez (ed.), *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*, San José, Deicehila 1992, 181-189.

¹² A. Salazar Bondy, *Entre Escila y Caribdis*. Lima 1969, 27.

¹³ J. Martí, «Nuestra América», in *Obras completas*, tomo 6. La Habana 1975, 20.

¹⁴ Nella tradizione filosofica europea Sartre avrebbe già avvertito che «l'altro lo si incontra, non lo si costituisce». Cf. JeanPaul Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, 307 (sottolineato nell'originale). Vedi anche R. Fornet-Betancourt, «Dos temas fundamentales de la filosofía de Sartre: el otro y la libertad», in *Naturaleza y Gracia XXV* (1978), 271-350.

¹⁵ Su ciò, si vedano le suggestive considerazioni di P. V. Dias, «Interkulturelles Lernen und Handeln im Spannungsfeld zwischen kultureller Verwurzelung und Verwurzelung und Universalität des Denkens», in U. Schmidt (Hrsg.), *Kulturelle Identität und Universalität*, Frankfurt/M. 1987, 25-34.

¹⁶ Cf. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M., 1990, 60, in cui si dice: «Padroneggiare ciò che è estraneo appropriandosene è caratteristico della razionalità occidentale».

¹⁷ Su ciò si può consultare E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, La Haya 1961; ma soprattutto E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, México 1977.

¹⁸ Cf. X. Zubiri, «Respectividad de lo real» in Id., *Realitas III-IV* (1976/1979), 1343; così come sulla trilogia: *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1980; *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*, Madrid 1983. Per una esposizione sistematica è da vedere l'eccellente studio di María Fernanda Lacilla Ramas, «Consideración genética de la respectividad en Zubiri», in *Burgense* 31/1 (1990), 115-198.

¹⁹ P. Winch, «Was heißt "eine primitive Gesellschaft verstehen"?», in, H. G. Kippenberg/B. Luchese (Hrsg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt a. M., 1987, 99. Sul peri-

colo di strumentalizzare l'altro che può derivare da questa modalità di accedervi, è interessante consultare M. DualaM'bedy, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg-München, 1977.

²⁰ Cf. R. Fornet-Betancourt, «Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica», in *Cuadernos Americanos* 18 (1989), 108-119.

CAPITOLO 2

IMPARARE A FARE FILOSOFIA A PARTIRE DAL CONTESTO DEL DIALOGO DELLE CULTURE

In occasione dell'apertura del primo *Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale*, tenutosi in Messico dal 6 al 10 marzo del 1995, sottolineavo l'idea che con questa iniziativa si cerca di consolidare una piattaforma internazionale per stimolare una nuova forma di filosofia la cui pratica, superando l'orizzonte della filosofia comparata, realizzi la trasformazione della filosofia che oggi il dialogo delle culture richiede¹. E ora, aprendo questo secondo *Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale*, voglio iniziare sottolineando nuovamente quell'idea allo scopo di mettere in rilievo che si tratta fundamentalmente di forgiare – grazie a questi congressi – gli strumenti e i mezzi effettivamente adeguati per la realizzazione della trasformazione interculturale della filosofia, comprendendo con essa la pratica di un filosofia che, restando all'altezza delle esigenze reali del dialogo delle culture, ristruttura la filosofia in tutte le sue dimensioni, partendo dalle nuove esperienze di fecondazione reciproca tra le distinte culture filosofiche dell'umanità.

Non mi nascondo che con questa idea sto certamente delineando un programma filosofico di lavoro di largo respiro e che, inoltre, ci incontriamo muovendo ancora i primi passi. Ma per ciò stesso, dal momento che siamo ancora all'inizio del nostro cammino, conviene accertarsi della finalità che perseguiamo, e questa finalità – insisto – non è altro che quella della trasformazione interculturale della filosofia.

Come coordinatore di questa iniziativa mi permetterete allora di approfittare dell'opportunità di questa introduzione tematica al congresso per precisare alcuni punti di quello che credo sia il nostro compito dei prossimi anni.

Ho già detto, in forma molto generale, che la trasformazione interculturale della filosofia deve essere inizialmente vista innanzitutto come un mettere la filosofia all'altezza delle esigenze reali del dialogo delle culture. E, per evitare qualsiasi malinteso culturalista astratto, va subito precisato che il porre il fare filosofia all'altezza delle esigenze reali del dialogo delle culture implica che il compito della trasformazione interculturale della filosofia non possa considerarsi come una meta in sé stessa, perché se si cerca di porla all'altezza delle esigenze storiche con le quali oggi si confronta il dialogo delle culture è precisamente perché essa possa rispondere meglio alle sfide del mondo di oggi, contribuendo così all'organizzazione di un mondo trasformato da un punto di vista interculturale. Certo, se parliamo di trasformazione interculturale della filosofia, è perché vogliamo una filosofia migliore, una filosofia più «colorita», pluricromatica, pluriforme e dalla visione plurale, ma se vogliamo operare al suo interno questa trasformazione, è perché sia meglio preparata ed equipaggiata a compiere la sua funzione di fattore di cambiamento nel nostro presente storico.

D'altra parte è importante precisare che quando parliamo di un fare filosofia all'altezza delle esigenze reali del dialogo delle culture intendiamo un compito che non deve fare astrazione dal quadro storico nel quale il cosiddetto dialogo delle culture si compie. Anzi, essa deve assumere questo quadro storico come il riferimento fondamentale per la verifica delle esigenze reali del dialogo delle culture. E pensiamo di constatare un'evidenza quando diciamo che questo contesto storico reale è determinato da quel processo che normalmente si riassume ai nostri giorni con la parola «globalizzazione», cioè con il processo risultante da una politica economica che si espande a livello mondiale come l'unica scelta civilizzatrice dell'umanità e che, proprio per comprendersi e volersi imporre come l'unico progetto globale, non tollera diversità culturali dotate di progetti alternativi, cioè culture con alternative proprie, né in Occidente né in nessuna altra regione del mondo. E affermiamo in modo consapevole che la globalizzazione non tollera alternative nemmeno in Occidente, poiché non l'identifichiamo affatto con un fenomeno occiden-

te. Piuttosto intendiamo la globalizzazione come la politica e la strategia economica dei gruppi dominanti che controllano oggi il potere in Occidente i quali, riducendo l'Occidente ad una cultura o ad una civiltà del mercato e del consumo, pretendono di adomesticare ogni cultura del mondo allo stesso modo. Almeno a tale livello di impatto culturale, il contesto del processo di globalizzazione si confronta con un'ideologia totalitaria che ruba alle culture dell'umanità l'asse strutturale di base per qualsiasi sviluppo ulteriore proprio, cioè il diritto a determinare le forme di potere circa il proprio tempo e il proprio spazio. Perché nell'ideologia della globalizzazione il mercato, come punto di cristallizzazione del modello culturale senza alternativa, detta la forma in cui il tempo viene creato e chiude l'orizzonte della nostra percezione spaziale. Il mercato si dà qui come il punto di vista a partire dal quale il tempo e lo spazio acquistano senso.

Questa caratterizzazione della globalizzazione ci mostra allora che, farsi carico di questo processo di globalizzazione come contesto storico-reale di dialogo delle culture, significa riconoscere che oggi il dialogo delle culture si presenta maggiormente come la sfida di un orizzonte alternativo di speranza che come un fatto della nostra realtà storica o come un fattore che esprime il volto attuale del nostro mondo. Nel contesto attuale della globalizzazione di un progetto culturale che tende ad imporsi per la forza del dettato di una politica economica neoliberale, non c'è dialogo o interazione culturale quanto conflitto di culture. Perché, a ben vedere, quello che si constata è che non poche culture dell'umanità stanno per essere rase al suolo da quell'«uragano della globalizzazione» in cui oggi si manifesta l'egemonia del potere dei rappresentanti e dei difensori della «riduzione dell'Occidente», un uragano che, proprio per essere al contempo espressione e veicolo propagatore di un'egemonia del potere che va dall'ambito economico a quello militare, passando per il controllo degli organismi internazionali, si espande oggi con una forza livellante di tale forza e coerenza da contrassegnare il proprio passaggio come l'inizio di un processo di colonizzazione senza precedenti nella storia dell'umanità.

Alla luce di questo «uragano della globalizzazione»² possiamo

dunque precisare l'idea di mettere la filosofia all'altezza delle esigenze reali del dialogo delle culture, sottolineando come tale compito debba cominciare dal chiarire le condizioni reali alle quali oggi si allarga il dialogo delle culture dell'umanità. Per questo motivo siamo stati attenti nel formulare il titolo di queste riflessioni introduttive – «imparare a fare filosofia a partire dal contesto del dialogo delle culture» – perché comprendiamo che il programma di trasformazione della filosofia a partire dall'esperienza del dialogo delle culture deve occuparsi previamente della questione della contestualità fattuale del dialogo interculturale, cioè del contesto storico nella cui cornice si proietta il dialogo. Detto in altri termini, non bisogna incominciare dal dialogo, bensì dalla domanda sulle condizioni del dialogo o, detto ancora con maggiore esattezza, bisogna esigere che il dialogo delle culture sia, tanto per cominciare, un dialogo sui fattori economici, politici, militari, etc. che condizionano attualmente il libero scambio tra le culture dell'umanità. Questa esigenza è oggi imprescindibile se non si vuole cadere nell'ideologia di un dialogo decontestualizzato che favorirebbe soltanto gli interessi prodotti dalla civiltà dominante, non tenendo presente l'asimmetria del potere che regna oggi nel mondo³.

Così la prima esigenza per il dialogo delle culture è quella che chiede e reclama la revisione radicale delle regole del gioco vigenti, per creare le basi reali di un dialogo in condizioni di parità.

Formulare ed articolare questa esigenza deve essere il compito di un modo di fare filosofia che vuole essere all'altezza del dialogo interculturale, è un «compito previo» in cui la filosofia deve compromettersi, cercando di contribuire con i suoi propri mezzi al chiarimento critico delle condizioni contestuali del dialogo delle culture.

Ci sembra concretamente che corrisponderebbe all'essenza della filosofia aiutare a smascherare la contraddizione fondamentale latente all'interno di un contesto storico che chiama al dialogo, ma senza volersi frammentare dal punto di vista culturale, cioè senza volere promuovere contemporaneamente l'equa ripartizione culturale del potere reale di mettere ordine e rappresenta-

re la contestualità del mondo – da un lato. E dall'altro, ci sembra che sarebbe pure affare della filosofia contribuire ad esplicitare in modo costruttivo il riassetto delle condizioni del dialogo, nel senso che queste devono essere condizioni nelle quali si riconosca e venga rispettato il diritto di ogni cultura a disporre delle condizioni materiali necessarie per il proprio libero sviluppo.

In questo modo, dunque, la filosofia potrebbe servire a mettere in evidenza che la «questione previa» delle condizioni contestuali del dialogo non è soltanto una questione di ordine pratico, di secondaria importanza per quanto riguarda il tema stesso del dialogo interculturale, ma si tratta al contrario di una questione decisiva, appartenente alla dinamica interna delle esigenze del dialogo delle culture. Cioè, questa non è una questione «anteriore» o esterna, ma deve essere assunta e proposta come parte del processo di comunicazione delle culture. E la ragione di ciò è già presente in quello che abbiamo appena abbozzato quale accordo possibile della filosofia con questa «questione previa», cioè che nella questione riguardante le condizioni contestuali del dialogo è in discussione il punto decisivo che è lo spazio materiale per la pratica del diritto che possiede ogni cultura al fatto che la si prenda *realmente* sul serio.

Crediamo, in effetti, che l'apporto della filosofia può approfondire e radicalizzare questa domanda sul contesto del dialogo delle culture, insistendo proprio sulla connessione intrinseca che esiste tra le condizioni contestuali e la possibilità di prendere sul serio le culture, poiché prendere una cultura sul serio implica necessariamente riconoscerla e rispettarla nel suo diritto ad *avere un mondo proprio* ed anche, quindi, nel suo diritto a non essere ostacolata da costrizioni nelle sue possibilità di sviluppo reale. Ma questo – conviene sottolinearlo – è proprio quello che le condizioni contestuali attuali non permettono, in quanto rafforzano un sistema di potere che tende all'annullamento della capacità delle culture di modellare e riempire la propria materialità a partire dai loro propri valori e obiettivi.

In un senso ancora più positivo e concreto potremmo riassumere questo possibile apporto della filosofia dicendo che il suo accordarsi con il compito critico di denunciare l'asimmetria del

potere all'interno del contesto mondiale dominante, deve realizzarsi al contempo come un tentativo di esplicitare il programma del dialogo delle culture nel senso profondo della qualità interculturale che deve caratterizzarlo, cioè come un modello alternativo al modello vigente della globalizzazione. È proprio dunque anche della capacità di questa filosofia formulare il *piano* della critica o – se si preferisce – mostrare che la critica del monoculturalismo contestuale e della globalizzazione che omologa il mondo ha un *piano*: l'alternativa di un mondo pieno di relazioni interculturali basate sull'osservanza pratica del diritto di ogni cultura ad essere sé stessa.

D'altra parte è possibile sottolineare che la filosofia potrà dare questo apporto soltanto a patto di comprendere che il suo essere invischiata in questo compito è già parte integrante della propria trasformazione interculturale. Cioè, che la cooperazione della filosofia al chiarimento critico delle esigenze reali del dialogo delle culture costituisce per la filosofia, evidentemente, una necessità di fronte a sé stessa anche se, portando a compimento tale compito, la filosofia si veda spinta a rivedere tutti i suoi riferimenti, a rifare l'albero genealogico dei suoi concetti e dei suoi metodi e mettere in discussione infine la sua possibile chiusura teorica all'interno di un determinato ambito culturale. La questione è che il compito di chiarire criticamente le esigenze reali del dialogo delle culture fa sì che la filosofia partecipi ad un movimento critico che la pone a confronto non soltanto con quella contestualità determinata dalla globalizzazione, ma anche con quelle forze culturali che incoraggiano quel movimento critico, le quali si esprimono in essa sotto forma di resistenza e di modelli alternativi. Condividendo questo movimento critico, la filosofia impara a vedere l'altro volto della contestualità della globalizzazione: la guerra culturale vive grazie ai propri spazi contestuali guerra che a sua volta è espressione del fatto che nel mondo attuale, nonostante l'uniformità riflessa dalla sua superficie, esistono realmente dei contesti con interpretazioni proprie. Detto brevemente: nel quadro di questo movimento critico, la filosofia si vede messa a confronto con una vera pluralità di contesti e di forme di interpretazione degli stessi, che la sfidano a superare la sua

possibile collocazione monoculturale, per aprirsi compiutamente al messaggio che gli comunicano altre forme di vita nel loro modo contestuale di organizzare, pensare, vedere, sentire e riprodurre tutto quello che comprendono come il loro «mondo» – cioè, il messaggio dei suoi obiettivi e valori.

Si noterà che stiamo già presupponendo una concezione di cultura non come una sfera astratta, riservata alla creazione di valori «spirituali», ma come il processo concreto mediante il quale una determinata comunità umana organizza la sua condizione materiale in base agli obiettivi e ai valori che essa vuole realizzare. Non esiste una cultura senza condizione materiale interpretata od organizzata secondo obiettivi e valori rappresentativi e specifici di una società o etnia umana. Detto in termini positivi: una cultura esiste là dove gli obiettivi e i valori attraverso cui essa si definisce comunità umana hanno un'incidenza effettiva nell'organizzazione sociale dell'universo contestuale-materiale che essi affermano come proprio perché *abitano* al suo interno⁴. E per questo motivo diciamo che, nella guerra culturale per la loro contestualità o condizione materiale, la filosofia si vede messa a confronto con visioni del mondo e della vita differenti, cioè con forme socialmente strutturate di azione e di pensiero che la sfidano quali soggetti di interpretazione i quali dicono una propria parola che deve essere ascoltata. Le culture, proprio dove sembrano emarginate ed escluse, non sono mai realtà mute, semplici oggetti di interpretazione, ma sono fonti di interpretazione e di significato del reale e, per questo, mettono a confronto la filosofia con la necessità di prenderle sul serio anche per ciò che riguarda il fatto di essere portatrici di parole che hanno il diritto di rappresentare anche il discorso filosofico e che possono pertanto sviluppare, partendo da sé stesse, movimenti di universalizzazione all'interno della filosofia.

In sintesi, dunque, nel quadro della lotta per la contestualità quale esigenza reale concreta del dialogo interculturale, la filosofia incontra, non soltanto la sfida, ma anche la possibilità storica di riattivarsi a partire dal dialogo degli universi culturali dell'umanità, perché in questo *dialogo* attraverso cui si comunica ciò che è proprio e viene partecipato quanto è diverso, la filosofia

trova la base storica necessaria per *universalizzarsi* realmente, cioè per superare la tappa monologica di collocarsi preferibilmente all'interno di un universo culturale specifico⁵, riarticolandosi come un movimento di universalizzazione condiviso che si sviluppa a partire da ogni universo culturale specifico ma che, proprio per il fatto di essere condiviso, supera le limitazioni di quanto è specifico e particolare, continuando in questo modo a delineare un orizzonte intessuto dalla comunicazione delle visioni del mondo.

L'interculturalità o, per meglio dire, la pratica della filosofia che parte dal contesto e dalle esigenze reali del dialogo delle culture si presenta in questo modo come la grande opportunità affinché la filosofia consegua una vera universalità, perché l'universalità reale non è la decontestualizzazione del pensiero, come sembra supporre Jaspers con la sua interpretazione della «*philosophia perennis*»⁶ e non è nemmeno l'espansione di un universo specifico, ma è il processo aperto della comunicazione tra i vari movimenti di universalizzazione sospinti dagli universi culturali. Ma così come abbiamo segnalato che la trasformazione interculturale della filosofia non è fine a sé stessa, dobbiamo indicare che neppure l'universalità deve rappresentare un valore in sé stesso nella filosofia interculturale perché, se essa cerca la reale universalità, è in definitiva come una sorta di cammino per avvicinarsi meglio alle differenze culturali e, non a caso, per poter arricchirci l'un l'altro della diversità, comprendendola come fonte di possibilità di cui possiamo appropriarci.

Fino ad ora abbiamo parlato soprattutto della sfida che implica per la filosofia l'imparare ad esercitarsi a partire dalle esigenze concrete del dialogo delle culture, insistendo sul fatto che la filosofia deve comprometersi chiaramente con la guerra culturale per il loro diritto a non essere violate nella loro identità né essere invase nel loro territorio e neppure paralizzate nel loro sviluppo. Abbiamo sottolineato inoltre che, elaborando questo compito, la filosofia elabora sé stessa, perché questo è il principio della sua trasformazione interculturale. All'interno di questo processo esiste tuttavia un altro aspetto complementare che ora chiede di essere ricordato.

A nostro modo di vedere, una filosofia che intraprenda la sua

trasformazione interculturale non viene sfidata soltanto dalla diversità degli universi culturali e dalla legittimità delle loro aspirazioni, come abbiamo fino ad ora accentuato, ma, da parte sua, ed in misura direttamente proporzionale al grado di trasformazione interculturale raggiunto, è una sfida per ogni universo culturale specifico. Ci troviamo quindi davanti ad un processo in un doppio senso perché, se da un lato, la filosofia non può mettersi all'altezza delle esigenze del dialogo delle culture senza essere trasformata da esse, dall'altro la filosofia, all'interno della trasformazione interculturale, si trasforma in lievito di trasformazione delle culture in dialogo. Perché questa filosofia stimola all'interno di ogni cultura le potenzialità critiche, fortificando in essa la base che rende possibile, in casi limite, il fenomeno della «disubbidienza culturale» all'interno della stessa. In analogia al concetto di «disubbidienza civile» vogliamo qui coniare il termine di «disubbidienza culturale» per riassumere, nella sua espressione estrema, la funzione della filosofia (interculturale) quale lievito di trasformazione all'interno di tradizioni culturali stabili. Ma prima di spiegare che cosa intendiamo con questa funzione della filosofia (interculturale), dobbiamo notare che la comprensione della stessa ha a che vedere con un altro aspetto della nostra visione delle culture. Per questo motivo dobbiamo completare prima di tutto la nostra concezione della cultura, esplicitando che comprendiamo le culture come universi originari, ma senza collegare l'originarietà all'idea di isolamento, chiusura solipsista o autoctonia a senso unico⁷. L'originarietà delle culture non esclude l'interazione, ma la presuppone come uno dei fattori che la rende possibile come originarietà storica, cioè come originarietà che non si dà una volta per tutte quale entità metafisica caduta del cielo, ma che continua a venire alla luce da quei processi nei quali si distingue il «dentro» e il «fuori», il «proprio» e l'«estraneo», etc., nei quali cioè continua a realizzarsi un'appropriazione specifica del mondo, una forma specifica di rapportarsi con esso e organizzarlo. Ed è evidente che questi processi storici sono processi *di frontiera* e le frontiere che separano gli universi culturali specifici sono per questo motivo il territorio dove si possono trovare dei ponti per transitare dall'una all'altra parte, constatando l'interazione tra loro⁸.

Dall'altra dobbiamo esplicitare che la nostra concezione della cultura, per il fatto di essere storica, presuppone che le culture non devono considerarsi come blocchi monolitici, come manifestazioni dello sviluppo di un'unica tradizione che cresce senza conflitti né contraddizioni. Presupponiamo piuttosto che in ogni cultura esiste una storia di contese per determinare i propri obiettivi e i propri valori perché, a causa dei processi di interazione grazie ai quali essa nasce, non fa nascere, almeno come possibilità, una tradizione ma una pluralità di tradizioni. Presupponiamo allora che dietro il volto con cui ci viene offerta una cultura come una tradizione stabile all'interno di un complesso orizzonte di codici simbolici, di forme di vita, di sistema di credenze, etc., esiste sempre un conflitto delle tradizioni, che va colto a sua volta come una storia che evidenzia che all'interno di ogni cultura esistono possibilità amputate, fallite per sé stesse, e che quindi ogni cultura avrebbe potuto essere resa stabile anche in modo diverso da come oggi la vediamo. Da ciò ne consegue che all'interno di ogni cultura devono essere distinte le sue tradizioni di liberazione da quelle di oppressione.

Tenendo presente quello che abbiamo appena detto, possiamo precisare la nostra concezione della funzione della filosofia (interculturale) quale promotrice della «disubbidienza culturale» all'interno di ogni universo culturale specifico con le osservazioni seguenti. Collegandoci alla storia del conflitto delle tradizioni in seno a ogni cultura, così come ai processi di interazione che essa presuppone, la filosofia interculturale promuove, in primo luogo, la «disubbidienza interculturale» quale atteggiamento che nasce dall'interno di una cultura e che mira alla critica della sua forma di consolidamento⁹.

Si tratta – secondo punto – di rafforzare il diritto di ogni membro di una determinata cultura a vedere nella propria cultura un universo che può essere attraversato e modificato, cioè un mondo che non si esaurisce nelle sue tradizioni passate o in quelle attualmente consolidate, ma possiede un futuro che deve essere rifondato a partire da nuovi processi di interazione.

Da qui ne consegue – terzo punto – che la filosofia (interculturale) promuove la «disubbidienza culturale», mostrando con-

cretamente, cioè in base all'esperienza del conflitto tra universi culturali, che ogni cultura ha il diritto di vedere il mondo da sé stessa, non riducendolo però alla propria visione, cioè non avendo il diritto di imporsi ai suoi membri come l'unica visione che essi possono o debbono condividere.

Per questo motivo – quarto punto – la filosofia (interculturale) coltiva la «disubbidienza culturale» come la prospettiva di fondo alla cui luce ogni persona umana deve fare della sua «propria» cultura una scelta. Certo, ogni persona umana abita ed è all'interno di una cultura, ma non la vive come una dittatura che le prescrive in modo totalitario il suo modo di agire e pensare, né la vive come una prigionia da cui è impossibile fuggire. Perché il modo di abitare ed essere di una persona umana all'interno di quello che essa chiama la sua cultura, è quello di essere soggetto in quella – e di quella – cultura. La cultura nella quale l'essere umano abita ed esiste, forma l'essere umano, ma contemporaneamente esso forma e riproduce la propria cultura attraverso costanti sforzi di appropriazione. Sebbene, come si dice, la cultura sia propria, i soggetti se ne devono riappropriare. Ed è precisamente attraverso questi costanti sforzi di appropriazione che la cultura chiamata «propria» si rivela in fondo come una scelta del soggetto, che cresce in lui, perché in quei processi egli partecipa del conflitto delle tradizioni nascoste all'interno del suo universo culturale e deve imparare a distinguere la sua «propria» cultura, a scegliere e prendere parte al suo universo culturale. Così il soggetto umano nasce culturalmente situato, ma questo essere situato non è un destino perché, attraverso i processi di appropriazione, ogni soggetto umano può ricollocare il suo essere culturalmente situato, anzi può ricollocare la posizione o il rafforzamento della sua cultura e scegliere una strada alternativa, sia recuperando il ricordo di tradizioni interrotte od oppresse all'interno della storia del suo universo culturale, sia ricorrendo all'interazione con tradizioni di altre culture, inventando nuove prospettive a partire dall'orizzonte di quelle precedenti.

Da quanto detto precedentemente si deduce – quinto punto – che la filosofia (interculturale) potenzia la «disubbidienza culturale», perché considera necessario acuire in ogni cultura la co-

scienza che i suoi soggetti devono riprendere costantemente il conflitto tra tradizioni che cercano di nascondere il volto stabile della loro cultura per leggerlo nella chiave della dialettica di liberazione ed oppressione – perché ci sembra che sia questa dialettica quella che dà la chiave per leggere il conflitto tra le tradizioni – e scegliere di continuare o, a seconda dei casi, cambiare la loro cultura partendo dai ricordi di liberazione che essa conserva. «Disubbidienza culturale» è, dunque, una prassi culturale di liberazione.

La qual cosa significa – sesto punto – che la filosofia (interculturale) compie la sua funzione di trasformazione delle culture partendo da una scelta etica universalizzabile, che è la scelta a favore degli oppressi in tutti gli universi culturali. La «disubbidienza culturale» che la filosofia (interculturale) stimola compiendo tale compito è, pertanto, l'attualizzazione delle opzioni etico-liberatorie con le quali si deve rispondere ad ogni cultura dove l'organizzazione vigente implica un sistema di oppressione e di esclusione per la maggioranza dei suoi soggetti reali. Da questo punto di vista, sia detto di sfuggita, liberazione ed interculturalità si presentano come due paradigmi complementari.

Va infine segnalato che la «disubbidienza culturale» promossa dalla filosofia (interculturale) vuole essere un strumento per evitare la sacralizzazione delle culture. Le identità culturali sono processi conflittuali che devono essere fatti oggetto di discernimento, e non idoli da conservare o monumenti di un patrimonio nazionale intoccabile. Con questo, sia detto di passaggio, si sottolinea che la prospettiva del multiculturalismo non è convergente con quella della filosofia (interculturale), perché il primo vuole raggiungere una «cultura comune» da contrapporre, mentre la seconda come si deduce dalla funzione di lievito della «disubbidienza culturale» persegue la trasformazione delle culture mediante processi di interazione, cioè cerca di trasformare le frontiere culturali in ponti senza cabine di dogana¹⁰.

Mediante le riflessioni precedenti abbiamo voluto indicare alcuni aspetti del compito in cui siamo impegnati. E mi sembra che risulti chiaro che il compito di mettere la filosofia all'altezza delle esigenze reali del dialogo delle culture, lavorando alla sua

trasformazione interculturale, è un compito che esige da noi un doppio compromesso. Perché abbiamo visto, da un lato, che dobbiamo imparare a fare filosofia e ricollocare la nostra filosofia partendo dal contesto del dialogo delle culture e da nuove esperienze di comunicazione culturale; ma d'altra parte dobbiamo trasformare quella filosofia che continuiamo a trasformare interculturalmente in fattore di trasformazione delle culture all'interno delle quali ci muoviamo, e quindi all'interno di momenti di liberazione e di speranza per il mondo odierno. In questo senso, dunque, mi permetterò di sottolineare che vedo in questi congressi un'opportunità unica per intraprendere il compito che ci sfida, e desidero quindi concludere chiedendo la cooperazione di tutti i presenti, affinché l'iniziativa legata a questi congressi continui a realizzarsi in modo tangibile.

NOTE

[Discorso pronunciato in apertura al secondo *Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale*, San Leopoldo, Brasile, 7-11 aprile 1997, poi pubblicato in R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, 173-189].

¹ Cf. R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996, 7-13.

² Cf. F. J. Hinkelammert, «El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia», in *Pasos* 69 (1997), 21-27.

³ Cf. U. Duchrow, «Dialog - oder Kampf der Kulturen?», in *epd. Entwicklungspolitik* 18 (1996), 26-30.

⁴ Cf. H. Marcuse, *Cultura e società*, Torino 1969, 140 sgg.

⁵ Usiamo il termine «movimento di universalizzazione» nel senso che gli dava Sartre. Cf. Jean-Paul Sartre, *Situations, IV*, Paris 1964, 79 e sgg.

⁶ Cf. K. Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, München-Zürich 1982, 20 e sgg.

⁷ Cf. J. A. Antón, *Ensayo sobre el tiempo axial*, Sevilla 1997, 9 e sgg. Segnaliamo di passaggio che con queste osservazioni entriamo in dialogo con

Hans-Jörg Sandkühler che, tra le questioni che poneva alla filosofia interculturale, formulava la domanda riguardante il concetto di cultura che essa presuppone. Cf. Hans-Jörg Sandkühler, «4 Fragen zur interkulturellen Philosophie», in *News 'n' Tools. Mitteilungsblatt der Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* 2 (1995), 10-11.

⁸ Si noterà che, da questo punto di vista, il progetto dell'interculturalità non ha come base una concezione monadica della cultura, come vuole fare credere Wolfgang Welsch. Cf. W. Welsch, «Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen», in *Information Philosophie* 2 (1992), 5-20. Da parte sua Welsch sembra dimenticare che la condizione di possibilità della sua proposta della «transculturalità» non può averne altra se non l'interculturalità. Senza vissuti interculturali non ha senso parlare della possibilità della «transculturalizzazione». Per ciò abbiamo parlato a suo tempo di «inter-transculturalizzazione». Cf. R. Fournet-Betancourt, «Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica», in *Cuadernos Americanos* 18 (1989), 108-119.

⁹ Su questo punto stiamo dialogando con Hans-Jörg Sandkühler che ci interrogava sul significato della «critica» nella concezione interculturale. Cfr. Hans-Jörg Sandkühler, 11.

¹⁰ Prendiamo il concetto di «ponte» nel senso datogli da Maria Zambrano, quando annota: «Il ponte è via, ed unisce strade che senza di esso non porterebbero in nessun luogo, ma solo ad un abisso o ad un posto intransitabile». M. Zambrano, *Los bienaventurados*, Madrid 1990, 107.

CAPITOLO 3

PRESUPPOSTI FILOSOFICI DEL DIALOGO INTERCULTURALE

I.

«Civiltà e Barbarie»¹ è la formula polemica attraverso cui Domenico F. Sarmiento ha riassunto quello che gli sembrava che fosse la contraddizione fondamentale dei paesi americani nella situazione storica del suo tempo. Si sa che Sarmiento considerava la «Civiltà», in modo concreto nella sua forma anglosassone allora dominante, come l'alternativa sociale e culturale alla cui realizzazione effettiva avrebbero dovuto impegnarsi le nazioni americane per *superare* lo stadio della «Barbarie» a cui erano sottoposte a causa dell'ostinata cocciutaggine dei popoli indigeni e dell'eredità regressiva del colonialismo iberico. Ci sono qui due citazioni capaci di illustrare la posizione del famoso argentino: «Nella nostra epoca dalla cultura omogenea ed universale, americana ed europea, di navi di linea a vapore come strade e di cavi sottomarini come uffici postali, il patriottismo inteso come ricordo è semplicemente una malattia che si chiama *nostalgia*»². «Che cosa resta a questa America per seguire i destini prosperosi e liberi degli altri? Mettersi al loro livello. E lo si sta già facendo assieme alle altre razze europee, correggendo il sangue indigeno con idee moderne, facendola finita con il medioevo»³.

Senza potere entrare adesso né nella considerazione né nella critica di questa idea di Sarmiento, voglio soltanto segnalare un aspetto della sua impostazione che mi sembra possa servire da base per collocare il tema della mia conferenza, che è il seguente: Sarmiento opera con una filosofia della storia in cui si presuppone che il tempo della «Civiltà» sia *superiore* al tempo della «Barbarie», presuppone cioè che, consolidando la «Civiltà», la «Bar-

barie» debba restare indietro come un passato preistorico. Nella sua diagnosi, pertanto, la «Barbarie» è sempre precedente la «Civiltà», perché è precisamente lo stadio da essa *superato*. Prenderò dunque questa diagnosi di Sarmiento come base per esporre la questione capace di collocare il tema delle mie riflessioni. Non potremmo parlare del nostro tempo come di un tempo la cui contraddizione di fondo è anche quella della «Civiltà e Barbarie», ma intendendola, a differenza di Sarmiento, non come l'alternativa che contraddistingue la biforcazione della storia umana, ma piuttosto come l'espressione che manifesta l'ambivalenza del nostro tempo in quanto tempo produttore e riproduttore, contemporaneamente, di «Civiltà» e «Barbarie»?

Visto in questo modo, il nostro tempo, per noi che lo produciamo, non sarebbe un tempo che ci rinvia alla «Barbarie» come ad un capitolo passato o ad uno stadio superato dalla sua dinamica civilizzatrice, ma ci metterebbe a confronto con un presente di «Barbarie», con la «Barbarie» come una delle dimensioni o dei volti che lo rendono visibile ed operante. Il nostro tempo starebbe generando «Barbarie». Staremmo vivendo un «tempo di Barbarie» che – insisto – non è qualcosa di *precedente*, ma di *contemporaneo* alla nostra epoca di «Civiltà». A differenza di Sarmiento, non dovremmo vedere allora nell'alternativa alla «Civiltà» la soluzione ai problemi dell'umanità ma, al contrario, dovremmo vedere la scelta della «Civiltà» come uno dei nostri problemi centrali. Perché è precisamente la dinamica che si è messa in moto scommettendo a favore dell'alternativa della «Civiltà» quella che ha portato a ciò che Franz Hinkelammert chiama l'«uragano della globalizzazione»⁴ e che oggi percepiamo come una forza distruttrice che toglie l'aria alle differenze culturali e attacca la sostanza stessa della vita nei suoi più diversi ambiti, da quello psicologico personale fino a quello ecologico.

La mia diagnosi sarebbe quindi questa: noi oggi abbiamo la nostra «Barbarie»⁵, una «Barbarie» successiva alla «Civiltà», che si rende palese nella distruzione delle culture, nell'esclusione sociale, nella distruzione ecologica, nel razzismo, nel riduzionismo del nostro modo di vedere la creazione, nello squilibrio cosmico prodotto dal modello di vita propagato dai nostri media pubblicita-

ri, nella fame e nella denutrizione, etc. Per questo motivo penso che a Sarmiento vada contrapposta la visione che ha anticipato José Martí quando ci ha parlato di una nostra America che non si sarebbe salvata «contro», ma «insieme ai suoi indios»⁶, e che «né il libro europeo né il libro yankee danno la chiave dell'enigma ispano-americano»⁷. Perché Martí ci parla qui della necessità di correggere il corso del processo storico, imitatore della «Civiltà», sulla quale egli aveva ingenuamente scommesso, ricorrendo precisamente alle forze vive che la «Civiltà» vuole emarginare e far tacere, ma che rappresentano l'orizzonte alternativo alla cui luce si evidenzia che questa scommessa unilaterale per la «Civiltà» è una scommessa suicida.

Martí, diversamente da Sarmiento, propone la strada della *protesta* contro il modello di civiltà che si impegna a omologare il pianeta, e la cosa più importante che mi interessa in queste riflessioni è che Martí collega il suo discorso di protesta alla «realità» e «semplicità» dei popoli originari dell'America. E dico che ciò è importante per le riflessioni che sto sviluppando, perché costituisce la pista che mi permette di completare la caratterizzazione del nostro tempo come un tempo che genera «Barbarie», proponendo una risposta: seguendo la pista che offre Martí, direi che la possibilità di rispondere *in modo alternativo* alla nostra organizzazione «civilizzata» del pianeta si radica oggi fondamentalmente facendo ricorso alla diversità culturale come pluralità delle visioni del mondo. E devo precisare che si tratta di un ricorso che, per realizzarsi in vista della formulazione di risposte alternative alla «Barbarie» che provengono dalla nostra «Civiltà», è animato dall'idea regolativa di conseguire l'articolazione interculturale di queste possibili risposte alternative attraverso una strategia universalizzabile di vita valida per tutta l'umanità. Da ciò ne consegue che tale ricorso presuppone, certamente, che le culture sono necessarie per trovare ed organizzare alternative vitali alla «Barbarie» in espansione, ma senza per questo presupporre che le culture siano già loro stesse la soluzione. Senza prendere *realmente* sul serio le culture nelle loro rispettive visioni del mondo non sarà possibile articolare un'alternativa effettiva. Per questo motivo c'è la necessità di ricorrere ad esse di fronte alla sfi-

da di una «Barbarie» di portata planetaria. Ma insisto sul fatto che questo non significa un ritorno romantico alle culture. Le culture in sé – lo ripeto – non sono la soluzione, perché ogni cultura è ambivalente nel suo processo storico, ed il loro sviluppo è permeato da contraddizioni e lotte di interessi; in una parola, perché ogni cultura genera la sua propria «Barbarie».

Si tratta allora di un ricorso *critico interculturale* alla diversità culturale che vedo nelle culture, cioè al riconoscimento *reale* di ogni cultura come visione del mondo che ha qualcosa da dire a tutti, la *via* più appropriata per cercare una strategia comune di vita per tutti. Le culture, dunque, non sono la soluzione, ma la *via* per raggiungere soluzioni realizzabili ed universalizzabili. Per questo propongo il ricorso alla diversità culturale come proposta per rispondere alla sfida planetaria della «Barbarie» nella nostra «Civiltà».

Si capisce d'altra parte che, impostando in questo modo il ricorso alla pluralità delle visioni del mondo con cui c'interpellano tutte le culture dell'umanità, il riconoscimento e il rispetto delle culture che presuppone necessariamente questa proposta è fondamento e condizione della stesse, ma non il loro fine ultimo. Mi spiego.

Il ricorso alla diversità culturale da parte dalle culture per scorgere in esse «riserve di umanità»⁸ per dirlo ispirandomi ad un'espressione che Alfonso Reyes ha coniato per nominare la sostanza utopica dell'America, a cui possiamo ricorrere per *rimediare* alla povertà del presente. Se le culture sono le nostre «riserve», meritano rispetto e riconoscimento in modo incondizionato. E nella mia proposta l'esigenza del rispetto e del riconoscimento *reale* delle culture è un'esigenza etica imperativa. La loro osservanza e il loro compimento non sono, tuttavia, un fine in sé, perché il senso ultimo di tale esigenza etica non si radica nell'assicurare la preservazione o la conservazione delle culture come entità statiche portatrici di valori ontologici assoluti, ma è quella di garantire la realizzazione personale *libera* dei soggetti che si attuano in esse. In questo senso si può sottoscrivere l'osservazione di Jürgen Habermas quando scrive: «La tutela di tradizioni e forme di vita costitutive dell'identità deve infatti, in ultima istan-

za, servire unicamente al riconoscimento dei loro membri in quanto individui. Essa non può avere il senso di una tutela biologica della specie, compiuta per via amministrativa. Il punto di vista ecologico della conservazione della specie non può essere trasferito alle culture»⁹.

Il rispetto e il riconoscimento delle culture deve essere visto pertanto come un'esigenza etica che mira, in ultima istanza, a fondare *realmente* le condizioni *pratiche* affinché i soggetti di qualsiasi universo culturale possano appropriarsi, senza conseguenze discriminatorie, delle «riserve» della loro tradizione di origine come *punto di appoggio* (storico-antropologico, non ontologico) per la loro propria identità personale, intendendola come un permanente processo di liberazione che richiede il compito di un costante discernimento all'interno stesso dell'universo culturale con il quale si identifica ogni persona.

Al fine di illustrare meglio il contenuto e l'intenzione di questa idea, devo aggiungere che parto da una concezione di cultura secondo cui essa non dà mai la misura di tutto quello che può o vuole essere una persona umana. Per questo motivo parlo della cultura di origine di una persona come un *punto di appoggio* per progetti di identità che, siano essi individuali o collettivi, devono sempre essere *liberi*, cioè il prodotto di un processo di discernimento, di appropriazione critica e di scelta. La cultura di origine non è per una persona il suo destino inesorabile, ma la sua situazione storica originaria, che indubbiamente la definisce come persona *appartenente* ad un mondo dotato di suoi propri codici sociali, politici, religiosi, assiologici, etc., che costituiscono per lei l'«eredità» a partire dalla – e insieme alla – quale essa inizia ad esistere. La cultura di origine come situazione storica originaria non è altro – come dicevo prima – che un *punto di appoggio* per la persona. È un'eredità che la *pone* all'interno di una visione specifica di sé stessa, del suo relazionarsi agli altri e al mondo, ma che non la dispensa del compito di dovere fare la sua propria strada. L'essere umano, presupposta la qualità della libertà quale mistero della sua vocazione personale – quale sto presupponendo – non vive la sua *situazione* culturale come un installarsi comodamente in un universo trasparente di evidenze che funzionano da sole,

ma piuttosto come un'inquietante compito ermeneutico tramite il quale egli continuerà a rendere conto del processo conflittuale interiore che lo ha portato al fatto che la «sua» cultura di origine gli trasmette, per esempio, tale sistema di norme morali come «evidente» o «proprio». E dovrà inoltre continuare ad assumersi la responsabilità di decidere se l'appropriazione di ciò che è «proprio» debba essere accettato o invece superato. Per questo motivo ho parlato altrove del diritto alla «disubbidienza culturale» all'interno stesso degli universi culturali particolari che identificano originariamente le persone¹⁰.

Ma ora la cosa importante è sottolineare che nelle culture, per quanto coerenti possano presentarsi, c'è sempre uno *spazio pratico* per sviluppare quello che normalmente chiamiamo *biografia* personale quale storia di una vita irripetibile e irrappresentabile, che è alla ricerca della sua realizzazione.

Così, nella storia delle culture, non troviamo soltanto il conflitto di tradizioni tra loro in lotta per rendere stabile in una determinata direzione la cultura con cui essa si identifica, ma troviamo anche la storia o, per meglio dire, le infinite storie biografiche dei suoi membri, il cui corso concreto presuppone una matrice culturale specifica, ma non come una matrice avvolgente senza finestre né come un codice sanzionatorio insensibile all'influsso della prassi attuale delle biografie. L'uomo è sicuramente un essere culturale¹¹; abita nella sua cultura come nella sua situazione storica originaria, ma questo vuole precisamente dire che l'essere umano è contemporaneamente un essere culturale che subisce la cultura e la produce, poiché la cultura è la situazione della condizione umana, ma non la condizione umana stessa. Detto in altri termini: per l'essere umano non esiste un uso della libertà – e, logicamente, neppure della ragione – senza condizionamenti culturali, ma non esiste neppure una cultura umana senza la pratica della libertà né l'esercizio riflessivo della ragione.

Ogni cultura pertanto implica sempre per la persona umana una tensione dialettica inevitabile poiché, al pari della «situazione» sartriana¹², si rivela come il luogo nel quale deve essere deciso il conflitto tra determinazione e libertà visto come processo

aperto di sovradeterminazione e ridefinizione dei condizionamenti culturali.

Ma la persona umana vive la sua cultura di origine non solamente sulla base di questa dialettica di determinazione e libertà, legata fundamentalmente al processo di crescita all'interno della sua identità biografico-personale. Perché nelle culture o, detto più esattamente, nei suoi processi di costituzione e di organizzazione, troviamo anche – come ho appena suggerito, riferendomi al conflitto di tradizioni interno alle culture – contraddizioni sociali, politiche, economiche, religiose, etc. che evidenziano le lotte interne che rendono frammentati e differenziati gli universi culturali specifici e che fanno di essi luoghi storico-sociali economicamente differenziati, luoghi cioè dove c'è spazio non solo per la differenza individuale già sottolineata ma anche per la differenza di «classe» o di gruppi di interessi, che in ultima istanza è quella che determina il corso di quello che ho chiamato il conflitto di tradizioni ed interpretazioni all'interno di una stessa matrice culturale¹³. Ma quello che voglio sottolineare con questa osservazione è che ogni universo culturale concreto, oltre alla dialettica già menzionata di determinazione e libertà, implica la tensione dialettica di oppressione e liberazione, mettendo così a confronto i suoi membri con il compito di dovere discernere, pure a questo livello, quella che essi chiamano la «loro» cultura e la loro *modalità* di identificarsi con essa.

Se la prima dialettica nasce e si sviluppa con l'irruzione dalla libertà quale asse della biografia personale o, se si preferisce, con l'esercizio riflessivo dell'autonomia personale, e può essere analizzata filosoficamente con la strumentazione della filosofia della libertà in situazione di Jean-Paul Sartre o, anche, con l'aiuto della mediazione ermeneutico-riflessiva richiesta dalla pragmatica trascendentale di Karl-Otto Apel di fronte all'apriori della fatticità storica, la seconda dialettica di oppressione e liberazione che risponde alla prassi dei distinti soggetti sociali e si acutizza con l'articolazione della protesta degli oppressi all'interno di una cultura, mi sembra che si descriva e si analizzi meglio con le categorie dell'etica della liberazione di Enrique Dussel. Con il suo «Principio Liberazione», concretizzato in una prassi etico-critica finalizzata

all'imperativo di liberare la vittima, l'etica di Dussel sembra offrire effettivamente la chiave migliore per interpretare i conflitti interni che rendono frammentate le culture a questo livello. Anzi, la sua etica offre anche il riferimento necessario per *scegliere* in modo etico-critico dentro la «propria» cultura, compromettendosi nel suo rinnovamento e nella sua riorganizzazione a partire dalla prospettiva della memoria di liberazione delle vittime¹⁴.

Senza potere entrare ora all'interno di un dibattito metodologico, voglio tuttavia segnalare che le due dialettiche che ho distinto nell'esposizione per ragioni di maggiore chiarezza, non descrivono due realtà isolate, ma due dimensioni di un stesso processo culturale interattivo e che, per questo motivo, ritengo che gli strumenti teorico-metodologici menzionati devono essere usati in una prospettiva complementare e in nessun caso in una prospettiva di esclusione. Così se, per esempio, uso la strumentazione analitica dell'etica della liberazione di Dussel per illustrare il processo di discernimento nel conflitto tra tradizioni di oppressione e liberazione all'interno di un universo culturale concreto, e ricorro in special modo al «Principio Liberazione» con l'imperativo di liberare la vittima, dovrò essere consapevole che la pratica di questo principio, proprio per il fatto di presupporre il superamento dei convenzionalismi in ogni sistema culturale organizzato, non è in ultima analisi un tema che possa essere spiegato mediante la semplice *trasmissione culturale*, ma richiede la riflessione personale e ci rimanda così alla tensione caratteristica segnalata nel primo momento dialettico, cioè alla tematica della libertà che, detto a partire dall'impostazione di Sartre, esercita la sua autonomia morale convertendosi, tramite la riflessione¹⁵, alle vittime della storia; o ci rimanda alla questione della fondazione riflessiva e alla comunicazione intersoggettiva se preferiamo la terminologia di Apel.

In ogni caso si tratta di vedere che il «Principio Liberazione», sia a livello di fondazione teorica come a livello di fattibilità pratica, richiede un'*appropriazione riflessiva* da parte dei suoi possibili soggetti, ed è precisamente questa mediazione riflessiva a trasformarlo in un criterio paradigmatico utile per discernere il conflitto tra le tradizioni, operando una scelta al suo interno. Non è

dunque la dimensione appellativa di una tradizione e neppure la forza evocativa quella che la può sostenere, ma è il movimento di riflessione quello che può fare del «Principio Liberazione» un principio razionalmente comunicabile e condivisibile, un principio cioè *convincente* che, per essere tale, muove all'azione e alla restituzione liberatrice della storia e delle culture.

Per applicarlo al discernimento delle contraddizioni all'interno di un universo culturale particolare, bisogna dunque vincolare esplicitamente il «Principio Liberazione» alla dinamica della dialettica della libertà riflessiva. Ma – mi permetto di segnalare di sfuggita – questo vincolo potrebbe procurare un risultato un po' sorprendente, perché chi studia e analizza il conflitto di tradizioni all'interno di una cultura partendo dalla prospettiva di tale principio, è possibile che si veda messo a confronto con l'esperienza secondo cui il «Principio Liberazione», soprattutto nella sua qualità di imperativo etico finalizzato a liberare la vittima, presuppone una scelta soggettiva o intersoggettiva, che si rivelerebbe paradossalmente come quella realmente fondativa della novità, e che si potrebbe chiamare la scelta della *solidarietà come modo di essere*¹⁶ per praticare il modo di relazionarsi con sé stessi e con gli altri. Parafrasando Ortega Y Gasset, si potrebbe dire che l'opzione etica liberatrice all'interno del conflitto delle tradizioni presuppone la convinzione di un soggetto che riconosce che «egli è l'altro, e che se non salva l'altro, non si salva»¹⁷. Senza questo atto intersoggettivo dell'instaurazione della solidarietà come «reciprocità mediata»¹⁸ riflessivamente non si spiega, secondo il mio modo di vedere, il «Principio Liberazione», poiché è questa solidarietà riflessivamente scelta come modo di essere e di vita quella che abilita i soggetti a storicizzare e rendere reale la loro libertà in una prassi comune di liberazione. Per voler o poter sentire come un'obbligazione imperativa la liberazione della vittima, bisogna prima fondarsi come esistenza solidale. Ma ritorniamo al tema di cui ci occupiamo.

Se ho insistito ora su questa doppia tensione dialettica che mi pare essere latente in ogni cultura organizzata, segnalando anche dei possibili strumenti metodologici per la sua analisi, è perché voglio sottolineare l'idea che in ogni universo culturale concreto

o, se si preferisce, all'interno delle cosiddette differenze culturali, ci sono differenze biografiche e differenze di scelte etico-politiche che riflettono tensioni, contraddizioni e alternative che impediscono di ridurle alla forma stabile attraverso cui normalmente le percepiamo. Le culture non sono espressione di tradizioni omogenee e, per questo motivo, non devono essere confuse nemmeno con quello che io chiamo la loro forma stabile, cioè quella forma che si è imposta nel conflitto delle tradizioni di una cultura e che sussume e livella altre possibilità altrettanto realizzabili all'interno di tale cultura.

È d'altra parte evidente che il mio interesse nel sottolineare quest'idea non è altro che quello di rinforzare la tesi secondo cui il postulato del ricorso alla diversità delle culture come via per elaborare alternative di umanizzazione universalizzabili davanti alla sfida della globalizzazione neoliberale, che riduce la realtà del mondo a quanto programmato nelle sue politiche e consolida con ciò i meccanismi dell'esclusione massiccia, non implica nessuna sacralizzazione delle differenze culturali né pretende di difendere le stesse come mondi isolati ed autosufficienti. Si postula, sì, il loro valore come «riserve di umanità», ma lo si fa ricercando la loro interazione come *punto di appoggio* per articolare processi condivisi di umanizzazione. Il postulato dell'affermazione della pluralità culturale si iscrive così, visto in modo rigoroso, in un progetto alternativo di comunicazione e di scambio tra le culture quali orizzonti complessi ed ambivalenti, carichi di contraddizioni e di conflitti interni. A questo progetto alternativo io dò il nome di dialogo interculturale.

II.

Alla base delle precedenti osservazioni mi sembra che risulti chiaro l'*insieme delle condizioni* grazie alle quali il dialogo interculturale può portare realmente frutto quale risposta alternativa alla «Barbarie» che nasce all'interno del nostro modello culturale dominante. Per questo motivo, e per passare alle successive considerazioni più strettamente filosofiche, vorrei occuparmi ora dello stesso dialogo interculturale e precisare il suo programma

quale modello che si oppone alla globalizzazione neoliberale, spiegandone il senso, la natura, le finalità e la scelta di speranza.

In primo luogo devo sottolineare che, nonostante la coesistenza fattiva delle culture e i contatti innegabili tra di esse, il dialogo interculturale (nel senso forte del termine che inizierò a spiegare) è in realtà più un «progetto» che una realtà. Dobbiamo in effetti riconoscere che, proprio nell'attuale fase della globalizzazione neoliberale, il potere di progettare e realizzare il disegno del pianeta viene esercitato a partire dalla strategia uniformante di un modello culturale talmente convinto della sua supremazia da relegare il dialogo a livelli insignificanti, controllati dai propri interessi, come il turismo per esempio, perché il suo interesse non è altro che quello di imporre il suo disegno omologante. Non si esagera, quindi, se si osserva che non è la logica del dialogo delle culture ma l'altra logica del modello di una cultura riduttrice e livellatrice delle differenze quella che guida la configurazione attuale del pianeta, almeno per quanto concerne la sua superficie. E benché si sia voluto dare ragione a Guillermo Bonfil Batalla quando sottolinea in senso critico che non è sufficiente uniformare la superficie del pianeta per neutralizzare la forza alternativa delle culture¹⁹, ritengo che l'osservazione precedente sia legittima almeno come caratterizzazione della *contestualità* che oggi giorno sta colpendo tutte le culture.

Davanti alla globalizzazione intesa come contestualità che assorbe e detta la rotta e l'orario da seguire, il dialogo interculturale rappresenta il progetto o il programma per articolare una risposta alternativa che si oppone all'integrazione o all'assimilazione dell'alterità in una supposta «cultura mondiale» monoculturalmente predeterminata, con l'intento di proporre la trasformazione e la riorganizzazione dell'universalità del mondo in base a relazioni di cooperazione e di comunicazione solidale tra i differenti universi culturali dell'umanità.

Come progetto per la ristrutturazione dell'universalità vigente nel mondo, il dialogo interculturale ha il suo significato forte nel tentativo di aprire le culture, rompendo le loro possibili chiusure categoriali, simboliche, morali, etc., promuovendo così l'esercizio della riflessività critica nei membri di ogni cultura parti-

colare. Inoltre, il dialogo interculturale si comprende conseguentemente come un metodo per imparare a *relativizzare* le tradizioni consolidate come «proprie» all'interno di ogni cultura e forse, prima di tutto, per acutizzare nelle culture la tensione o il conflitto tra i soggetti o le forze interessate a conservare o difendere coloro che sono interessati alla trasformazione²⁰. Attraverso questa complessa strada di apertura, relativizzazione e presa di coscienza della possibilità del cambiamento, il dialogo interculturale prepara le culture a conoscersi meglio tra loro e, mediante la conoscenza delle altre, a conoscersi ognuna in modo migliore di quanto conoscano sé stesse.

Questo significato forte del dialogo interculturale quale metodo per una migliore conoscenza dell'alterità e di sé stessi si fraintende, tuttavia, se «conoscenza» si intende qui nel significato di un semplice «prendere nota» o «ritenersi» informato. Perché si tratta piuttosto di un processo di *informazione* in cui c'informiamo (comunichiamo) e ci lasciamo informare (nel senso di dare forma) da quello che conosciamo. Si potrebbe parlare anche con Panikkar, sulla base di una tradizione buddhista, di una «conoscenza» che si realizza come processo reciproco tra soggetti che *nascono insieme* ad una nuova esistenza²¹.

Il dialogo interculturale implica perciò una speciale qualità etica che lo caratterizza come una forma di vita o di atteggiamento fondamentale teorico-pratico il cui esercizio, andando oltre la tolleranza e il rispetto, fonda l'accoglienza dell'altro come soggetto che, per intervenire e partecipare, non deve pagare per primo i diritti di dogana né chiedere un permesso di lavoro. Il dialogo interculturale, a questo livello, ha il carattere di un progetto etico guidato dal valore dell'accoglienza dell'altro in quanto realtà con cui si vuole condividere la sovranità e con il quale quindi si può condividere un futuro che non è determinato unicamente dal mio modo di comprendere e di desiderare la vita. Nei termini di Sartre si direbbe che il dialogo interculturale si caratterizza per essere un progetto che aspira alla ristrutturazione delle relazioni tra le persone e le culture, scegliendo l'universalizzazione dei principi dell'autonomia e della sovranità comune come modi di vita che rendono concreto e reale il «piano» della libertà in tutti e per tutti²².

Autonomia delle persone e sovranità delle culture costituiscono, d'altra parte, la prospettiva che impronta la finalità del dialogo interculturale in quanto progetto che oppone alla strategia della globalizzazione neoliberale l'alternativa di un'universalità mondializzata dal basso, cioè insieme alla – e a favore della – partecipazione dei molteplici e complessi mondi reali incarnati negli universi culturali attraverso cui si definisce oggi l'umanità, e che starebbe contrassegnando la possibilità di temporalizzare una storia di umanizzazione non legata ad un futuro detrato come l'unico possibile, ma aperto alla generazione simultanea e solidale di diversi futuri.

Mondializzare l'universalità dal basso è dunque fare in modo che l'universalità non sia quella che «accade» a qualcuno – come dice Zygmunt Baumann della globalizzazione, parlandone come di un qualcosa che «ci succede»²³ – ma continuare a trasformarla in quel successo storico in cui tutti ci riconosciamo e ci troviamo come un «buon successo». (Per questo occorre precisare, tra parentesi, che l'interculturalità come prospettiva per mondializzare l'universalità non si oppone – come suppongono Rouanet e Welsch²⁴ – alla scelta della transculturalità dei soggetti, ma piuttosto la facilita, dal momento che è la condizione per la transitabilità delle culture).

Per ciò che è stato detto sul significato, la natura e la finalità del dialogo interculturale, mi sembra che risulti chiaro il motivo per cui il dialogo interculturale rappresenta oggi una scelta di speranza. Ma vorrei ancora aggiungere che si propone come alternativa per articolare le speranze concrete di tutti coloro che oggi osano immaginare e sperimentare ancora altri mondi possibili²⁵.

III.

È adesso necessario affrontare direttamente il tema dei presupposti filosofici del dialogo interculturale, e dico «direttamente» perché quanto detto precedentemente, benché avesse lo scopo di collocare il tema, rappresenta il preludio che c'introduce ad esso. Devo dire tuttavia che, nonostante questa introduzione, trattare direttamente il tema implica una difficoltà o, per meglio

dire, un paradosso che, almeno per il momento, mi sembra insuperabile. Cioè: come essere sicuri, senza ricorrere al dialogo interculturale, che non lo facciamo unilateralmente o a partire da una concezione monoculturale della filosofia? Detto in altro modo: l'analisi e la chiarificazione dei presupposti filosofici del dialogo interculturale non sono già un compito comune che richiede il *medium* interculturale?

È certo, d'altra parte, che si potrebbe pensare di invertire i termini del problema, cominciando dall'analisi dei presupposti interculturali che dovrebbe assumere la filosofia che pretende di essere all'altezza delle esigenze attuali del dialogo delle culture. Per questa via, che non ci esimerebbe neppure dal precisare con quale idea di filosofia stiamo operando, si potrebbe spiegare nel migliore dei modi come nel contesto del dialogo interculturale la filosofia (o le filosofie) si veda messa a confronto con un'esigenza di trasformazione nel cui quadro il compito autocritico di ripensare i presupposti del proprio discorso è la condizione per partecipare all'impresa di identificare i presupposti filosofici del dialogo interculturale. Il *medium* interculturale si rivelerebbe così come il luogo di trasformazione di quello che chiamiamo filosofia e di quello che, a partire da ogni filosofia, si identifica come presupposto filosofico del dialogo interculturale.

Comprendendo tuttavia che quell'alternativa ci porterebbe soprattutto allo studio dell'impatto dell'interculturalità sulla filosofia e allo studio della trasformazione interculturale della filosofia quale processo di apprendimento e di ricollocazione²⁶, preferisco non seguirla, muovendomi invece nella tensione del paradosso precedentemente menzionato. Preferisco cioè affrontare il tema da una posizione filosofica che abbia una coscienza riflessa della provenienza culturale dei suoi presupposti e che sappia che essi condizionano il suo discorso attorno ai presupposti filosofici del dialogo interculturale, perché mi sembra che possa essere più vantaggioso per la discussione sull'apporto e sulla funzione della filosofia nel dialogo interculturale non ricorrere ad un possibile programma ma, accettando la pluralità delle tradizioni filosofiche che abbiamo, partire da una filosofia articolata ed esporre a partire da essa quelli che potrebbero essere i presupposti filosofi-

ci nel dialogo interculturale. È ovvio che «partire da una filosofia» non ha niente a che fare qui con la pretesa di privilegiare né, tanto meno, di dogmatizzare qualche sistema teorico, poiché lo si fa come momento di un processo di discussione e con l'evidente finalità di promuoverla. Così, la filosofia dalla quale si parte è l'esposizione di una posizione che viene proposta alla discussione e che, pertanto, non esclude la possibilità di una sua trasformazione teorica tramite la disputa argomentativa.

Conviene tenere presente inoltre che la sfida della trasformazione interculturale che il dialogo interculturale rappresenta per le filosofie esistenti viene frainteso se si pensa che si sta presupponendo il superamento della pluralità filosofica in un pensiero metaculturale dove si realizzerebbe la convergenza che dissolve ogni polarità e tensione teorico-pratica delle culture. Questa sfida mette piuttosto in evidenza la coltivazione di una nuova modalità di comprendere la pluralità delle filosofie, di comprenderle a partire da esse e di avere rapporti con esse. Non si tratta, in sintesi, di creare una nuova filosofia, ma di coltivare una nuova forma di relazione ed interazione tra filosofie consapevoli che, riferendosi a differenti matrici culturali, esse parlano, contribuendo al processo di comprensione e orientamento del reale o, se si vuole, nominano i logos con un *accento* che le identifica, ma non le separa, perché è l'articolazione della *situazione* in cui – parlando con Sartre²⁷ – si compie la dialettica della singolarizzazione dell'universale e dell'universalizzazione del singolare.

Nel senso indicato prenderò, dunque, come punto di partenza, per menzionare alcuni presupposti filosofici del dialogo interculturale, una tradizione filosofica dalla riconosciuta radice occidentale che avrebbe in Sartre uno dei suoi momenti più densi e che si qualificerebbe come la tradizione universalizzatrice di un umanesimo etico-razionale²⁸.

Partendo dalla prospettiva di tale tradizione si vedrebbe un primo presupposto filosofico del dialogo interculturale nella concezione dell'essere umano «universale singolare» che assicura la sopravvivenza storica della soggettività nelle culture, in tutto il processo della storia dell'umanità e in quanto momento insuperabile di costituzione e totalizzazione del senso. In questo modo

ogni universo culturale specifico è originariamente trafitto dallo scandalo di una soggettività²⁹ umana che non può realizzare la propria situazione culturale senza renderla singolare, senza riprodurre il senso che essa trasmette o, a seconda dei casi, senza imprimerle un nuovo senso. Producendo o appropriandosi della cultura, l'essere umano si *transculturalizza*, espone o ripropone cioè la questione del senso nel suo universo culturale di origine e fonda in questo modo, a partire da una situazione concreta, la possibilità dell'universalità come movimento di comprensione argomentativa, dal momento che questa questione del senso è sinonimo di universalizzazione del singolare o, se si preferisce, tentativo di comunicazione e di unione nella diversità. In modo analogo – lo indico di passaggio – si potrebbe parlare qui con Jaspers di universalità come comunicazione³⁰.

Da ciò deriverebbe un secondo presupposto filosofico del dialogo interculturale che renderebbe concreto il primo, sintetizzandolo nel principio della riflessione soggettiva come nome dell'invariante antropologica di quella tipologia di riflessione che qualifica ogni essere umano, in qualunque universo culturale specifico, come fonte di esteriorità e di indeterminazione. Certo, non esiste riflessione soggettiva senza situazione culturale, ma la riflessione soggettiva non è un semplice riflesso della cultura ma piuttosto la condizione di cui *vive* la cultura e che, a partire da quel *vissuto*, la proietta continuamente oltre di essa³¹. Grazie alla riflessione l'essere umano può vedere la cultura che lo forgia, la visione del mondo con la quale egli vede e si vede. E, per questo motivo, rimane sempre, all'interno di quell'universo singolare che è l'essere umano, un «resto non umanizzato», che trascende i rispettivi universi culturali, dal momento che è precisamente questa base critico-riflessiva quella che in definitiva non solamente rende possibile il dialogo con l'altro ma pure lo orienta. Perché mediante l'esercizio della riflessione soggettiva ogni essere umano si trasforma in un punto di appropriazione e di totalizzazione che supera i limiti del proprio universo culturale, siano questi quelli del sistema morale, politico, giuridico, etc. vigente, per metterli a confronto con le sue scelte e i suoi progetti e, a seconda dei casi, uscire da essi.

Questa riflessione soggettiva sta all'origine di ogni comunicazione, tanto a livello intraculturale come a livello interculturale. È fondamento, certamente, di un io, ma di un io che non può parlare di sé se non è alla terza persona singolare³² e che esiste come tensione verso l'esteriorità di quello che è. Ed è possibile che questa esteriorità radicale della riflessione soggettiva sia quella che costituisce la condizione di possibilità dell'esteriorità dell'altro di cui parlano Lévinas e Dussel. Ma la cosa importante in questo contesto è approdare all'idea secondo cui la riflessione soggettiva trasforma i limiti in frontiera, cioè in zone di comunicazione, obbligando ogni essere umano a rivedere la propria concezione di identità culturale originaria. Per esistere nell'esteriorità relazionandosi a sé stessa, la soggettività riflessiva non è legata ad un'identità determinata.

Un terzo presupposto filosofico lo vedrei nel fatto di coltivare la libertà come nucleo forte veritiero della riflessione soggettiva. In realtà i presupposti prima menzionati implicano il presupposto della libertà come un'altra invariante antropologica davanti alla quale ogni cultura o forma di vita socialmente organizzata e politicamente effettiva deve essere permanentemente giustificata. Se la riflessione soggettiva è ciò che ostacola il fatto che un universo culturale specifico si converta in una struttura coerente che imprigiona i suoi membri, è la libertà, come processo di singolarizzazione e contemporaneamente di universalizzazione, quella che mette in discussione le dinamiche di stabilizzazione nelle culture, facendo valere soggettivamente in esse progetti differenziati la cui realizzazione non solo potrebbe richiedere una nuova costellazione od ordinamento del mondo culturale in questione, ma perfino l'uscita da quell'universo. La libertà non fa pace con «quello che si possiede» culturalmente; *immagina e progetta piani* di organizzazione del reale che non riducano l'essere umano, per esempio, a semplice «cittadino» e convertano l'esercizio della soggettività in un esercizio di «civiltà». La libertà, in una parola, ostacola la colonizzazione e civilizzatrice della riflessione soggettiva. O, detto positivamente, è la condizione affinché, all'interno di qualsiasi universo culturale specifico, qualsiasi universale singolare possa dire che ha diritto a ribellarsi e cercare³³, oltre i limiti della sua situa-

zione culturale, l'azione comune con tutti coloro che progettano la loro singolarizzazione per l'universalizzazione del «Regno» della libertà in sé stessi e fuori da sé stessi³⁴. La solidarietà è una fondazione della libertà e non una istituzione delle culture.

L'appello a questa libertà riflessiva e solidale, che impedisce l'installazione della «soggettività civilizzata»³⁵ perché si dà in ogni individuo come potere di autonomia, rappresenta non a caso il presupposto che, almeno dalla tradizione che uso qui come punto di partenza, nomina con chiarezza quello che dovrebbe essere quello che più *comunemente* appartiene agli esseri umani: essere un insieme di soggetti di libertà senza alienazione³⁶.

Un altro presupposto filosofico nel dialogo interculturale che voglio segnalare, per finire, è il presupposto della razionalità. Con Sartre direi che la razionalità rappresenta un'altra invariante antropologica, comprendendola però come costitutiva ed organicamente vincolata all'invariante antropologica della libertà umana. L'esercizio della ragione presuppone la libertà. La ragione è una necessità della libertà. Data la contingenza della libertà, è necessario che la ragione appaia nel mondo. Detto in altro modo, se l'essere umano è libero, è obbligato ad essere razionale, cioè a *dare ragione*, davanti a sé stesso e all'altro, delle *ragioni* che ha del suo modo di comprendere, di vivere, di agire, di volere, etc. Si vede allora che per razionalità non intendo qui nessun tipo di ragione culturalmente organizzata, ma piuttosto la caratterizzazione della libertà come soggettività riflessiva che può solo sapere se ha ragione, se *dà ragione* di fronte a sé e all'altro della singolarizzazione della sua libertà. In questo modo, e limitandomi naturalmente a quello che riguarda il nostro tema, si può presupporre che in ogni universo culturale specifico devono darsi dinamiche interne di intellesione, comprensione e giustificazione che lo rendano «comunicabile» e che l'abilitino, di conseguenza, al dialogo con altri processi simili. E che, come implicazione profonda della relazione viva tra libertà e razionalità, in ogni situazione culturale si possa supporre la *responsabilità* dell'essere umano di fronte alla sua cultura³⁷.

Come dicevo, i presupposti menzionati riconoscono la loro origine culturale. E la questione riguardante il fatto se sono ac-

ceffabili da altre tradizioni, se sono o meno universalizzabili, è una questione che non può essere decisa soltanto a partire dalla posizione filosofica a partire dalla quale vengono proposti. È una questione di dialogo interculturale. Con tutto ciò, e senza pretendere di anticipare nessun risultato, mi sembra che si possa trasmettere almeno razionalmente un'intuizione condivisibile, cioè che se l'universalità può essere raggiunta dalla dialettica delle soggettività che distinguono l'universale e che universalizzano il singolare, allora nessun essere umano, nessun sistema, nessuna cultura può stabilirsi troppo rapidamente nell'universalità.

NOTE

[Testo di una conferenza pronunciata al seminario internazionale di «Teoria critica, liberazione e dialogo interculturale», tenutosi all'Università intercontinentale del Messico dal 27 settembre al 2 ottobre 1997, poi pubblicato in R. Fournet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, 191-217].

¹ Cf. D. F. Sarmiento, «Facundo. Civilización y Barbarie», in *Biblioteca Ayacucho* (1976), tomo 12. Caracas.

² D. F. Sarmiento, «La nostalgia de América», in C. Ripoll (ed.), *Conciencia intelectual de América. Antología del Ensayo Hispanoamericano (1836-1959)*, New York 1970, 90.

³ D. F. Sarmiento: «Conflicto y armonías de las razas en América», in C. Ripoll (ed.), 94.

⁴ Cf. F. J. Hinkelammer, «El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia», in *Pasos* (1997), 21-27.

⁵ Cf. M. Henry, *La barbarie*, Paris 1987; R. Kühn, *Leben als Bedürfnis. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*, Heidelberg 1996. Ma pensiamo anche alla critica di M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 2004, 1 e sgg.

⁶ José Martí, «Nuestra América», in *Obras Completas*, tomo VI, La Habana 1975, 16.

⁷ *Ibid.*, 20.

⁸ A. Reyes, «Última Tule», in *Obras Completas*, tomo XI. México 1968, 60.

⁹ J. Habermas, «Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto»

to», in Ch. Taylor (a cura di), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano 1998, 89.

¹⁰ Cf. R. Fernet-Betancourt, «Aprender a filosofar desde el contexto del dialogo de las culturas», in *Revista de Filosofia* (1997), 365-382.

¹¹ Benchè abbia preferito illustrare questa tensione tra cultura ed essere umano dalla prospettiva della dialettica sartriana di determinazione e libertà, devo segnalare che questa analisi corrisponde fundamentalmente anche alla concezione esposta da Michael Landmann nella sua opera *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München - Basel 1961. Vedi pure il suo libro *Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, München - Basel, 1963. Approfitto per segnalare che la mia caratterizzazione della cultura di origine come *punto di appoggio* della persona si ispira direttamente alla concezione della cultura come «fattore di costruzione», che Landmann sviluppa nell'ultima delle opere precedentemente citate.

¹² Si ricorderà che Sartre riassume il paradosso della libertà in questi termini: «*Non c'è libertà se non nella situazione e non c'è situazione se non nella libertà*». (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris 1974, 569).

¹³ Cf. R. Fernet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M. 1997.

¹⁴ Cf. E. Dussel, *Arquitectónica de una ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. México 1997, specialmente il capitolo 6 (manoscritto).

¹⁵ Cf. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, 484 e sgg. e 722; *Cahiers pour une Morale*, Paris 1983, 12 e sgg. e R. Fernet-Betancourt, «Sartres ethischer Entwurf: Eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart?», in R. Fernet-Betancourt (Hrsg.), *Armut, Ethik und Befreiung*, Aachen 1996, 137-152.

¹⁶ Cf. J. Sobrino, «Solidaridad: llevarse mutuamente», in *Misiones Extranjeras* 157-158, (1997) 71-79.

¹⁷ Se sa che Ortega dice: «*Io sono io e le mie circostanze, e se non le salvo, non mi salvo*». (J. Ortega y Gasset, «Meditaciones del Quijote», *Obras Completas*, tomo 1. Madrid 1983, 322).

¹⁸ J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*. Paris 1960, 439. Ho già annotato che è estrapolatamente suggestivo quello che Sartre dice qui sul «giuramento».

¹⁹ G. Bonfil Batalla (ed.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. México 1991, specialmente 222-234. Vedi anche la sua opera *México profundo*

do: una civilización negada, México 1987; *Pensar nuestra cultura*. México 1991.

²⁰ Sul conflitto tra «conservazione» e «creazione» nei processi culturali, vedi R. Maliandi, *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*. Buenos Aires 1984, specialmente 131 e sgg.

²¹ Cf. R. Panikkar, «La mística del diálogo», in *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* (1993), 1, 30.

²² Cf. J.-P. Sartre: *Critique de la raison dialectique*. 588 e sgg.

²³ Cf. Z. Baumann, «Globalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung», in *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* (1996), 654.

²⁴ Cf. S. P. Rouanet, «Transculturalismo ou retorno à etnicidade», *Anuário de Educação* 1995/96, 127-136 e W. Welsch, «Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen», in *Information Philosophie* 2(1992), 5-20.

²⁵ Uso qui «immaginare» nel senso di funzione antropologica della libertà e dell'essere coscienti. Cf. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris 1966.

²⁶ Cf. R. Fernet-Betancourt: «Aprender a filosofar desde el contexto del dialogo de las culturas».

²⁷ Cf. J.-P. Sartre, «L'universel singulier», *Situations IX*. Paris 1972, 190; vedi anche J.-P. Sartre, *L'idiote de la famille*, tomo 1. Paris 1971.

²⁸ R. Fernet-Betancourt, «Sartres ethischer Entwurf: eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unsere Gegenwart», 139 sgg.

²⁹ Cf. J.-P. Sartre: «L'universel singulier», 153 e 166.

³⁰ Cf. K. Jaspers, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*. München - Zürich, 1982, 72 e sgg.

³¹ Mi ispirò qui alla concezione sartriana del «vissuto».

³² Cf. J.-P. Sartre, «Des rats et des hommes», 80. Sto presupponendo la dialettica sartriana del «terzo» nella costituzione della soggettività.

³³ Cf. J.-P. Sartre, *On a raison de se révolter*, Paris 1974.

³⁴ Sartre sottolineava questa regola «[...] Agisci sempre in modo tale che le circostanze e il momento servano da pretesto ai tuoi atti per realizzare in te e fuori di te la generalità dello spazio umano». (J.-P. Sartre: «Des rats et des hommes», 62).

³⁵ Su questo tema della «soggettività» e «civilizzazione», cioè sulla questio-

ne di ridurre il soggetto a cittadino, sarebbe importante un dialogo tra la teoria critica (Adorno, Horkheimer, Marcuse) e Sartre. Cf. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969 e H. Schweppenhäuser, «Zur Dialektik der Subjektivität bei Adorno», in *Zeitschrift für kritische Theorie* 4, (1997), 5-27.

³⁶ Cf. J.-P. Sartre, *On a raison de se révolter*, 342.

³⁷ Cf. E. Levinas, «Determination philosophique de l'idée de culture», *Philosophie et Culture. Actes du XVIIe Congrès Mondial de Philosophie*. Montréal 1986, 73-82 e J. Hoogland, «Die Ansprüche einer interkulturellen Philosophie», H. Kimmerle (Hrsg.), *Das Multiversum der Kulturen*. Amsterdam - Atlanta 1996, 73.

CAPITOLO 4

CULTURE TRA TRADIZIONE E INNOVAZIONE

Osservazione preliminare

Inizio con un'indicazione sul contesto immediato in cui ha luogo l'apertura del nostro congresso¹. Ci troviamo ad Aquisgrana e, più esattamente, nella sala del consiglio municipale – chiamata anche sala dei cittadini – del municipio di Aquisgrana. Siamo nel luogo dove si discutono i problemi di questa città e dove i consiglieri, delegati dal popolo, decidono la politica di questa regione. Siamo, dunque, nel senso migliore della parola, in un luogo politico. Qui si decidono i temi pubblici (*res publica*) che riguardano ogni cittadino.

Ma ci si può chiedere: perché si inaugura un congresso di filosofia in questo luogo? Che cosa ha a che fare la filosofia con questo luogo? Non è forse – soprattutto nella tradizione filosofica tedesca – l'«accademia» il luogo proprio della filosofia? Non si prende l'espressione di «filosofia accademica» come un pleonasma, con il quale si documenta che per l'opinione corrente la filosofia è innanzitutto filosofia universitaria, tema cioè di alcuni accademici isolati dal mondo? Non ha già messo sull'avviso Kant sul fatto (preoccupante) che il popolo non si interessa delle discussioni tra accademici??

Perché, dunque, siamo qui e non piuttosto in un salone universitario? La risposta è semplice: la scelta di questo luogo per l'apertura del congresso ha un carattere simbolico. Ma non vuole essere simbolo del fatto che i filosofi sono capaci di abbandonare per alcune ore il loro luogo proprio o che la filosofia venga onorata con una breve visita alla città. Vuole essere piuttosto simbolo del fatto che i filosofi considerano i luoghi

politici come luoghi che sono anche suoi, come luoghi che sono anche luoghi filosofici. Cioè, si vuole illustrare con ciò il fatto che la filosofia non è un ospite, ma un membro della *polis*.

È certo che nel corso del suo sviluppo come disciplina accademica la filosofia ha elaborato problemi e questioni, sia a livello metodologico come a livello sistematico, che le sono proprie e che possono essere considerate senza dubbio come questioni specifiche della filosofia in quanto ramo del sapere. Ma è ugualmente certo che – facendo ora astrazione dal fatto che molti dei problemi della filosofia professionale derivano a sua volta da questioni contestuali – essa non è altro che uno dei volti della filosofia, e non è per ciò in contraddizione col fatto che nelle più diverse culture filosofiche possiamo constatare l'esistenza di tradizioni per le quali sono prioritarie le preoccupazioni dell'uomo in carne ed ossa, cioè di persone che si preoccupano per la sicurezza del loro impiego, per guadagnarsi il mantenimento della famiglia, per ottenere una migliore qualità di vita, per la costruzione di una società più solidale, per l'uguaglianza della donna, o per i diritti dei suoi vicini stranieri, etc. e che cercano in questo modo di rispondere giorno per giorno alla grave questione del senso delle loro vite. È ugualmente certo che i problemi di queste persone, ripeto, non sono una zona marginale per la filosofia ma, al contrario, una delle fonti della sua riflessione.

Queste tradizioni costituiscono per me il modello di una filosofia che potrebbe essere designata come il «modello della filosofia di pubblico servizio», poiché il suo luogo è nella «agorà», si sviluppa grazie a dibattiti pubblici, interessandosi a temi che riguardano tutti. Per questo tipo di filosofia, la «pubblicità» non è il prezzo che la filosofia deve pagare per occuparsi di cose di interesse comune quando, proprio a motivo del suo nobile destino, scende a livello della vita quotidiana degli esseri umani concreti. Per questo tipo di filosofia, la «pubblicità» significa piuttosto la qualità umana che raggiunge la sua riflessione a partire da uno dei suoi nuclei fondamentali, quando si sa articolare nei termini di una riflessione contestuale che si fa carico delle questioni attuali che le impone il proprio tempo come delle preoccupazioni che «amareggiano» la vita dei suoi

contemporanei. Tale qualità la filosofia l'ottiene inoltre quando sa organizzarsi come un sapere pratico, capace di intervenire con proposte orientatrici nei dibattiti pubblici, influenzando così sull'opinione pubblica.

Ed è sulla linea di questo tipo di filosofia che bisogna cogliere questa iniziativa dei Congressi Internazionali di Filosofia Interculturale, poiché sono un tentativo di promuovere una forma di fare filosofia che, non riducendo il suo compito allo studio esegetico del mondo testuale che lei stessa ha prodotto in quanto disciplina del sapere, sa oltrepassare il mondo dei libri per occuparsi dei contesti del mondo storico di noi uomini di oggi, caricandosi per ciò stesso dei problemi di esseri vivi.

Ciò di cui si tratta

Il tema del nostro congresso suona: «Culture tra tradizione ed innovazione. Fine delle culture tradizionali?» Se partiamo dal presupposto che nessuna cultura cade dal cielo come un dono sacro e intoccabile, ma è una realtà storica che deve in ultima istanza il proprio apparire alla lotta dell'essere umano per uscire vittorioso nella lotta per la vita, se le culture dell'umanità – per dirlo con Ortega Y Gasset – nascono da quell'esercizio natorio che l'uomo deve compiere per restare a galla³, così che le culture siano essenzialmente vincolate alle risposte contestuali che gli esseri umani danno alle loro preoccupazioni, necessità e questioni, etc., se partiamo dunque da questo presupposto, è evidente che la filosofia che si appropria oggi della questione della situazione delle culture dell'umanità nel nostro contesto storico appartiene a quel tipo di filosofia che non delega la sua responsabilità, ma la assume all'interno del dibattito sui temi pubblici (*res pubblica*), attuandosi così nell'interesse pubblico. La questione riguardante il sapere il modo in cui procedono le nostre culture, e noi con esse, è una questione che riguarda tutti. È centrale per la *res pubblica*, perché le culture decidono in realtà della qualità delle nostre condizioni di vita. Ed è precisamente da qui che la filosofia, che si fa carico di questa questione si iscrive nella tradizione di quel genere di filosofia per la

quale la *res publica* è un luogo filosofico e non un limite proibito all'esercizio filosofico.

Ma dal momento che è il caso che non ci occupiamo del tema del congresso per giustificare questo tipo di filosofia, ma lo facciamo perché vogliamo contribuire al dibattito pubblico di una questione di interesse pubblico, passo a fare alcune osservazioni sistematiche sul tema, che mi sembrano importanti per una sua discussione socialmente rilevante. Non pretendo evidentemente con ciò di imporre nessuna bozza che predetermini l'andamento della discussione. Insisto sul fatto che si tratta solo di osservazioni su alcuni aspetti della questione di cui ci occupiamo, considerando le quali mi sembra che sarebbe favorita la dimensione pubblica dei nostri dibattiti. Si tratta degli aspetti seguenti:

A. Rispetto alla problematica indicata nella parte principale del titolo del nostro congresso («Culture tra tradizione ed innovazione») sarebbe opportuno domandarsi in primo luogo se tale problematica debba essere compresa come un fenomeno contraddittorio o non invece come un conflitto dialettico, considerando in modo molto speciale le conseguenze che derivano per la prassi culturale delle persone ed istituzioni dall'una o dall'altra interpretazione. Personalmente tenderei a difendere la tesi secondo cui la tensione tra tradizione ed innovazione dovrebbe essere vista come la relazione dialettica che riflette le situazioni conflittuali concrete attraverso cui può passare una cultura nel corso del suo sviluppo. Ma questa visione del problema significherebbe che, in quanto espressione della *situazione* di una cultura, il conflitto dialettico tra tradizione ed innovazione rappresenterebbe una costante culturale nello sviluppo delle culture dell'umanità, dovuto al fatto che risalirebbe in ultima istanza all'esperienza attraverso cui i membri di qualsiasi cultura normalmente sono soliti mettere costantemente alla prova la loro propria cultura, e di certo, in tutti i suoi campi, da quello tecnico fino a quello morale e religioso, passando per quello economico e politico. Perché le culture sono condizione dell'azione umana, ma la loro vitalità dipende contemporaneamente in misura essenziale dalla pratica dei propri membri. Le culture non sono universi astratti che si

appoggiano in modo tranquillo sulle loro tradizioni fondanti. Al contrario, costituiscono orizzonti pratici e storici di comprensione e di azione che devono essere continuamente realizzati (messi alla prova) nella vita quotidiana a favore di esseri umani concreti, i quali comprendono non tutti allo stesso modo quello che chiamano la loro propria cultura, e neppure la praticano allo stesso modo. Con ciò si afferma inoltre che la dinamica interna attraverso cui una cultura viene a realizzarsi non comprende unicamente la dimensione riguardante la conferma delle sue tradizioni, ma coinvolge allo stesso modo quella della sua eventuale trasformazione. La dialettica tra tradizione ed innovazione fa cioè parte del flusso vitale di ogni cultura, la qual cosa significa, da parte sua, che i membri di una cultura non dispongono mai della loro cultura in modo totale, né nelle sue tradizioni né nelle sue possibilità di rinnovamento. Dalla qual cosa ne consegue che⁴:

B. I membri di una cultura, presupponendo che vogliono essere membri di una cultura viva e non mummificata, non dovranno considerare la loro cultura né come una «pensionata» né andare in pensione loro stessi in qualità di agenti culturali, nella vana illusione di potere vivere (bene) di rendita. Una cultura che crede di potere vivere di rendita grazie alle sue tradizioni, finisce per sacralizzarle, interrompendo così la dinamica del suo sviluppo. Anzi, è molto probabile che soccomba davanti alla tentazione del fondamentalismo, degenerando in una non-cultura, poiché deruba i suoi membri di tutte le possibilità di sviluppo in senso autonomo e personale. La vita culturale possibile all'interno di una cultura simile non sarebbe altro che quella di venire condannata a ripetere tradizioni dichiarate sacre.

Questa interruzione della dialettica tra tradizione ed innovazione⁵ all'interno della dinamica di una cultura ha conseguenze tanto più gravi per i membri della stessa poiché, in questo modo, essi perdono la base reale che permette loro di fare l'esperienza del fatto che la tradizione non è sufficiente da sola ad assicurare la vitalità di una cultura. Questa esperienza è, tuttavia, necessaria per lo sviluppo storico di ogni cultura. Perché solo quell'esperienza è quella che può garantire che coloro che sono

vivi non vengano schiacciati e neutralizzati nella loro capacità di azione a causa del peso di tradizioni sacre ed intoccabili; o che, detto in altri termini, le tradizioni non si trasmettano unicamente come un'eredità davanti alla quale rimane soltanto l'atteggiamento di un'amministrazione di tipo conservativo. Questa esperienza è, dunque, condizione affinché i membri di una cultura trovino nello stesso sviluppo della loro cultura la possibilità reale di giudicare e discernere il patrimonio delle loro tradizioni, per potere legittimamente porsi all'interno della loro prassi culturale la domanda se vogliano confermare le loro culture, così come vengono trasmesse dalle loro tradizioni, stabilendosi in esse, o se vogliano trasformarle con azioni e pratiche innovatrici.

Questa è, per me, *la domanda riguardante la qualità di una cultura*. Perché, quando i membri di una cultura vogliono sapere se possono o devono vivere ancora con le – e a partire dalle – loro tradizioni, quello che fanno è interrogarsi sull'energia di cui possono disporre ancora le loro culture così da essere realmente una base di aiuto effettiva nella loro vita quotidiana nel soddisfare tutte le loro necessità, nel realizzare i loro progetti di vita, nell'amministrare le loro preoccupazioni, etc. In questo senso va segnalato che la domanda riguardante la qualità di una cultura è come un portare in giudizio tale cultura, facendola comparire davanti al tribunale della vita quotidiana dei suoi membri. In fondo, dunque, quello che i suoi membri vogliono sapere è lo stato o la situazione in cui si trova la propria cultura, e vedere se ha o no la forza per continuare a essere un orizzonte che produce senso nella vita di tutti i giorni. Su questo aspetto ritornerò alla fine di queste riflessioni.

La tensione tra tradizione ed innovazione è, pertanto, imprescindibile per la vita di una cultura perché è nel quadro del processo dialettico di questa tensione che si rende possibile la domanda riguardante la qualità di una cultura come una domanda culturalmente legittima in qualsiasi comunità culturale. E permette di domandare retoricamente: quale può essere il valore di una cultura all'interno della quale ai propri membri non è dato di porre la domanda riguardante la qualità della stessa?

C. Da quanto detto ne viene in terzo luogo quanto segue: se è certo che il conflitto tra tradizione ed innovazione è un processo dialettico che, di principio, può nascere all'interno di qualsiasi cultura, allora non possiamo spiegare questo conflitto, almeno nel suo senso primario, come un risultato dell'influsso mondiale della modernità europea. Senza dubbio l'espansione della modernità europea e delle forme di vita occidentali hanno acuitizzato questo conflitto e gli hanno perfino impresso un marchio proprio, nonostante sia possibile ribadire che il conflitto tra tradizione ed innovazione risalga ad un fenomeno che, come veniva precedentemente suggerito, è più antico e più originario dell'influenza delle culture del mondo di questa modernità che si allarga in primo luogo in Europa, strutturandosi secondo le regole del capitalismo e, successivamente, anche negli Stati Uniti. Da qui inoltre non si deve neppure equiparare troppo la rapida innovazione con la modernizzazione e non lo si deve fare soprattutto quando il concetto di modernizzazione viene ricondotto alla «riorganizzazione» delle culture secondo l'esempio del modello culturale moderno-europeo. Come conseguenza di una prassi culturale concreta all'interno della propria cultura, detto con maggiore esattezza, come conseguenza del lavoro culturale sulla propria cultura, l'innovazione può avvenire in molti modi diversi e presentarsi con molte facce. La pluralità delle culture con le sue profonde modalità di generare tensione tra tradizione ed innovazione, di usarla o perfino di eliminarla, è qualcosa che oggi ci parla ancora a favore di una ricchezza differenziata di possibilità di innovazione. Per questo, detto di passaggio, credo che la famosa tesi, difesa da Arnold Gehlen, della «cristallizzazione culturale» dell'umanità – attraverso la quale egli ha proposto la tesi del fine della storia – deve essere considerata come un postulato ideologico⁶. La vera questione, tuttavia, è quella di sapere se vogliamo che quella pluralità di culture sia anche una pluralità di progetti innovatori, cioè una pluralità di nuovi mondi reali. Mi soffermerò maggiormente su questo tema nella mia prossima osservazione.

D. In relazione alla questione che completa il titolo del tema del nostro congresso – «Fine delle culture tradizionali?» – è op-

portuno notare che questa domanda presuppone il fatto della globalizzazione, ma presuppone logicamente anche il discorso ideologico che essa implica, cosicché essa deve essere compresa come un indicatore che ci serve a contestualizzare il dibattito nel quadro del nostro mondo attuale. Questa domanda vuole essere allora colta come una domanda che noi stessi ci poniamo, in quanto persone concrete che vivono una determinata situazione culturale, a partire dall'esperienza delle nostre culture nel contesto di quella trasformazione del mondo oggi dominante che normalmente chiamiamo globalizzazione. La domanda presuppone d'altra parte anche in un senso ipotetico che questa trasformazione delle nostre condizioni di vita, che avviene nel corso della globalizzazione, può implicare anche una profonda trasformazione culturale del mondo. Perché la globalizzazione, indipendentemente dalla definizione che se ne dà, sembra portare a una de-territorializzazione e a una de-tradizionalizzazione dell'azione umana in molti campi. Con questa domanda non voglio suggerire nessuna risposta. E credo che ignoreremmo la sua funzione euristica, se l'intendessimo in questo senso. Perché si tratta del fatto che essa ci aiuta a percepire la problematica indicata in essa come la base esperienziale davanti alla quale possiamo esporre e discutere, per esempio, domande come queste:

- La globalizzazione ci mette a confronto soltanto con una nuova contestualità a livello mondiale – cioè trasforma unicamente i contesti delle culture – o sta introducendo qualcosa di più profondo: una trasformazione delle culture stesse? O formulato in un senso ancora più forte:

- Non sarà forse la globalizzazione il processo che produce e diffonde cultura attraverso cui continua ad emergere *la* cultura del futuro, una cultura che sussume e marginalizza le culture contestuali? Se così fosse, le culture tradizionali – e approfitto per dire che per culture tradizionali non intendo culture statiche, legate alle loro tradizioni, ma piuttosto culture contestuali dove la memoria storica è l'elemento orientatore di base – rimarrebbero senza nessuna possibilità di provare realmente le loro proprie potenzialità innovatrici. Non potrebbero più disporre di un mondo materiale per portare a termine gli esperimenti culturali necessa-

ri al loro sviluppo. Neutralizzate dalla globalizzazione nella loro forza di innovazione, le culture tradizionali sarebbero condannate a condividere, per esempio, il destino della cultura guaraní nel Paraguay coloniale, sottomessa all'impatto della globalizzazione imperiale iberica, cioè a lasciarsi «ridurre», a trasformarsi in «riduzioni» per sopravvivere (male). Ma ricordo che ho detto: «Se così fosse...». Perché non possiamo ignorare che esistono processi sociali e culturali che alludono ad un'altra direzione e che sono l'occasione, guidata da buoni motivi per chiedersi per esempio:

- Non sarebbe ugualmente concepibile che le culture tradizionali trasformassero culturalmente la globalizzazione, nel senso di un raggiungimento di una pluralizzazione reale dei fenomeni che si globalizzano, e ciò proprio a partire dalla sostanza delle loro tradizioni, cioè andando oltre la cosiddetta «competenza nella ricezione» che è concessa loro di buon grado, per reclamare e praticare anche il diritto ad essere competenti nell'offerta di proposte universalizzabili? Credo che questa inversione sia pensabile e penso inoltre che questa strada che mi permetto di chiamare quella che tende alla *culturalizzazione della globalizzazione* è la strada per la quale, non a caso, ci sarà dato di riuscire ad elevarci ad una cultura mondiale qualificata realmente dall'universalità. Perché come nella teologia una vera chiesa universale non si concepisce e non può neppure emergere se non a partire dalla comunione di chiese locali autoctone e vive, così anche nella prospettiva della filosofia interculturale non soltanto lo sviluppo di una cultura universale ecumenica necessita non solamente della conservazione, ma anche del libero sviluppo di culture contestuali, locali. Ma questo mi porta già all'osservazione seguente.

E. Partendo dalla visione della filosofia interculturale – almeno come io la intendo⁷ – questa strada non è altro che quella del dialogo interculturale. Bene. Ma bisognerebbe sapere se la vera sfida in questo cammino consista nel non limitare il dialogo interculturale ad un dialogo teorico tra esperti di distinte culture, ma consista nel cercare di realizzarlo piuttosto come un movimento internazionale corporativo che ci metta in condizioni di

pianificare ed esercitare, con una incidenza sociale, una prassi trasformatrice della nostra situazione all'interno del contesto dei processi globalizzati che riguardano la nostra situazione. Se l'interculturalità vuole essere qualcosa di più che un semplice contributo alla riflessione teorica sulle culture e se non vuole rimanere vittima di un culturalismo astratto, dovrà essere concepita e praticata come contrappeso e alternativa davanti alle strategie della globalizzazione attualmente dominante. Credo che questa sia la sfida davanti alla quale ci troviamo davvero. E per questo motivo mi permetto di aggiungere a quanto detto che la realizzazione attualizzante di potenzialità innovatrici che si determinano da sole in ogni cultura, per insignificanti che possano essere *per l'altro*, sarà decisiva per l'esatta configurazione dell'interculturalità, sia a livello teorico come a livello pratico. In altre parole: la qualità che può imprimere l'interculturalità al nostro mondo storico è qualcosa che si decide, per così dire, nello scambio a livello comunale o regionale. Ma sapendo che non si tratta di conservare i contenuti culturali storicamente conseguiti come se fossero dei dogmi, ma si tratta di salvare il fatto della differenza culturale⁸. Ma passo alla mia ultima osservazione.

E. Per finire voglio riprendere la domanda riguardante la qualità delle culture. E per il fatto che, avendo scritto originalmente questo testo in tedesco, ho potuto pagare un tributo, consapevolmente o meno, al concetto di cultura coniato nella tradizione di questa lingua⁹, mi permetto di segnalare in forma esplicita che la domanda che espongo circa la qualità delle culture è una domanda che mette in questione e vuole sapere molto di più di quello che il concetto tedesco tradizionale di cultura normalmente abbraccia e spiega, perché non limita la cultura alla sfera di nobili valori del sapere teorico, della religione o dell'arte. È risaputo che questa riduzione del concetto di cultura concorda con l'autocomprensione della formazione (*Bildung*) umanista borghese nella Germania del secolo XVIII e XIX. In questo processo il concetto di cultura ha sofferto, diciamo, di una riduzione verso l'alto che lo ha staccato dall'azione (pratica) degli esseri umani, e la cultura è venuta a trasformarsi nell'opera di un set-

tore scelto, l'intelligenza, cioè come sinonimo di «cultura alta». Ma questa non è la base della mia domanda.

La mia domanda riguardante la qualità delle culture mette in discussione le nostre culture non perché vuole sapere se sono ancora all'altezza dei loro valori «spirituali» o se possono garantire ancora la formazione «superiore» dei suoi membri. La mia domanda indaga piuttosto la capacità delle nostre culture di essere all'altezza di quello che i suoi membri fanno tutti i giorni, partendo dalla preghiera della mattina fino al loro comportamento nel traffico urbano. La domanda mira, dunque, alla critica delle culture, e nel presente contesto si interroga concretamente sul senso e la rilevanza reale che hanno le nostre tradizioni culturali nei nostri mondi di vita quotidiana. E mi permetto di aggiungere ancora quanto segue: supponendo che la globalizzazione sia un sistema che collega a suo modo le nostre relazioni con noi stessi, il quotidiano, il mondo, etc., dato che la globalizzazione, con le sue reti, ci «coinvolge» e ci collega a «tutto il mondo», allora l'accento della domanda riguardante la qualità delle nostre culture starebbe nel fatto che essa è una domanda che vuole sapere se le nostre culture sono in condizioni di dare a tutti i nostri rapporti e a tutte le nostre situazioni storiche una qualità diversa e più umana di quella che ci danno le reti del mondo globalizzato. Ma la risposta a questa domanda credo che la potremo trovare solo mediante il dialogo interculturale.

NOTE

¹ Il testo offre, con leggere modificazioni, la versione castellana della relazione introduttiva all'apertura del III *Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale*, tenutosi ad Aachen dal 22 al 25 novembre 1999, poi pubblicato in R. Forner-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, 219-233.

² Cf. I. Künt, «Der Streit der Fakultäten», in Id., *Werke in zwölf Bänden*, Bd. XI, Frankfurt/M 1968, 270.

³ Cf. J. Ortega y Gasset, «Pidiendo un Goethe desde dentro», in Id., *Obras Completas*, tomo 4, Madrid 1983, 397.

⁴ Cf. R. Konersmann, «Kultur als Metapher», in R. Konersmann (Hrsg.), *Kulturphilosophie*, Leipzig 1996, 352.

⁵ Devo notare che non intendo questa dialettica come dialettica tra proprietà obiettive, ma tra funzioni dipendenti dalla situazione o dal luogo nel quale si incontrano i membri della cultura corrispondente. Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris 1996, 396.

⁶ Cf. A. Gehlen, *Über kulturelle Kristallisation*, Bremen 1981.

⁷ Cf. R. Fornet-Betancourt, *Filosofia intercultural*, México 1994.

⁸ Cf. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, 421.

⁹ Per una visione panoramica recente su questo vecchio tema, vedi F. Rodi, «Kultur und Zivilisation. Versuch einer Neubestimmung auf ein abgewertetes Begriffspaar», in A. Baruzzi/A. Takeichi (Hrsg.), *Ethos des Interkulturellen*, Würzburg 1998, 90-105.

CAPITOLO 5

INTERAZIONE E ASIMMETRIA TRA LE CULTURE NEL CONTESTO DELLA GLOBALIZZAZIONE.

UNA INTRODUZIONE

1. I Congressi di Filosofia Interculturale come forum per il dialogo tra le diverse culture filosofiche dell'umanità

Con questo congresso che ha inizio oggi a Bangalore, ci riuniamo per la quarta volta nel quadro dell'iniziativa dei Congressi Internazionali di Filosofia Interculturale. Voglio perciò iniziare facendo una breve ricapitolazione dei tre congressi precedenti, non allo scopo di ricostruire la storia di questa iniziativa ma per riaffermare la finalità fondamentale da noi perseguita, allo scopo di collocare meglio il contesto del tema del nostro attuale congresso.

Nel primo Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale, celebrato a Città del Messico dal 6 al 10 di marzo 1995, abbiamo chiarito che l'iniziativa che si metteva in moto con esso voleva contribuire alla realizzazione di un compito fondamentale che eravamo concordi nel presentare come un programma di lavoro comune finalizzato a promuovere una trasformazione radicale della filosofia a partire dal – e mediante il – dialogo tra le distinte culture filosofiche dell'umanità. Come primo passo concreto di questo cammino, il congresso di Città del Messico è stato concepito come un forum internazionale per lo scambio di informazioni e la discussione sulle possibilità o le difficoltà esistenti in Africa, Asia, Europa ed America Latina per quanto riguardava lo sviluppo del programma di una trasformazione interculturale della filosofia¹.

Il secondo congresso che ha avuto luogo a San Leopoldo (Brasile) dal 6 al 11 di aprile 1997, ha proseguito la linea dello scambio e di una migliore conoscenza reciproca tra i filosofi dei diversi continenti, enfatizzando però un aspetto più concreto: l'analisi dei problemi che si presentano nel dialogo della filosofia africana, asiatica o latinoamericana in rapporto alla tradizione filosofica dominante in Occidente. L'enfasi su questo aspetto fu dovuto al fatto che nelle discussioni che si erano avute nel primo congresso si era visto che la comunicazione tra le filosofie del «Sud» non veniva quasi mai fatta direttamente, ma passava attraverso la relazione di ognuna di esse con la filosofia occidentale, e che per questo motivo era necessario esplicitare tale relazione per sapere in quale misura la priorità del dialogo con l'Occidente era di ostacolo ad un dialogo filosofico realmente aperto su scala mondiale.

D'altro lato, il secondo congresso ha contribuito a precisare il compito della trasformazione interculturale della filosofia in un doppio senso. In primo luogo, perché la discussione tra i partecipanti ha fatto chiaramente vedere che non ci può essere una trasformazione interculturale della filosofia senza un cambiamento dell'atteggiamento nei filosofi e nelle filosofe, ed in generale in tutte le persone che si dedicano all'insegnamento della filosofia. E che si tratterebbe di un cambiamento o di una «conversione» personale che, motivata dalla disponibilità ad assumere l'interculturalità come una posizione di vita e di pensiero, ci porterebbe a cambiare le nostre abitudini di pensiero acquisite all'interno di processi di socializzazione e di apprendimento monoculturali o, per meglio dire, destinati a produrre e riprodurre omogeneità culturale. Detto in termini più positivi: si tratterebbe di un cambiamento che ci spinge a riproporre il modo in cui comprendiamo la «figura» ed il «mestiere» del filosofo, ma anche quello che chiamiamo «tradizione filosofica», e che trasmettiamo sia nel nostro lavoro di studio come nell'insegnamento, sottintendendo che tale reimpostazione è l'inizio di un apprendimento a pensare in modo nuovo a partire dal dialogo con l'altro per dialogare con lui in modo migliore!

E in secondo luogo, la discussione ha ugualmente evidenziato che la trasformazione interculturale della filosofia a favore della

quale scommettiamo con questa iniziativa, non è fine a sé stessa. Non ci proponiamo di trasformare la filosofia in modo tale che serva meglio ai filosofi o ai professionisti della filosofia, nel senso dominante e riduttivo del termine, ma perché serva meglio al mondo. Cioè: vogliamo trasformare interculturalmente la filosofia perché crediamo che essa possa e debba aiutare la trasformazione del mondo storico degli esseri umani di oggi². Dalla qual cosa ne consegue che questo compito di trasformazione interculturale della filosofia significa anche un compito di contestualizzazione o, più esattamente, di ricontestualizzazione, poiché il dialogo filosofico interculturale presuppone come condizione indispensabile l'esistenza di filosofie consapevolmente contestuali, così che la trasformazione interculturale della filosofia, dal momento che non vogliamo che resti soltanto a livello astratto, implica restituire la filosofia ai mondi contestuali in cui l'umanità, incarnata in uomini e donne culturalmente «collocati», scrive la sua storia plurale, cioè contestualizzare la filosofia all'interno dei mondi storici che rendono evidente la pluralità dell'umanità. Senza pluralità cultural-contestuale non ha senso parlare di interculturalità. Senza diversità, regna la tautologia o la eco riproduttrice che proviene da un qualche processo di colonizzazione.

Per evitare ogni possibile fraintendimento sottolineiamo, anche se soltanto di sfuggita, che la contestualizzazione presupposta dalla trasformazione interculturale della filosofia è un processo che certamente manifesta la pluralità non come specchio immaginario di una realtà frammentata in mille pezzi, ma come la qualità attraverso cui si distingue o acquista dignità la realtà in quanto risultato di processi storici. I contesti non sono isole, punti geografici isolati, ma costellazioni storiche che, in quanto tali, sono sempre mondi di frontiera che tracciano confini, riaggiustando però sempre le «loro» frontiere secondo il ritmo delle loro relazioni con gli altri. Per questo motivo la pluralità che rende manifesta questa contestualizzazione non frammenta ma, al contrario, è condizione della comunicazione interculturale – come ho appena suggerito – e per questo motivo essa è anche la dimensione essenziale del compito di una trasformazione interculturale della filosofia³.

Per la prosecuzione immediata del nostro lavoro in questa iniziativa, tuttavia, la cosa decisiva è stata il fatto che la discussione nel secondo congresso ci ha aiutato a concretizzare la sfida della contestualizzazione della filosofia, dato che l'urgenza di affrontare questa sfida si è sintetizzata nell'iniziare l'analisi concreta della situazione e del ruolo che possono o devono giocare le culture cosiddette «tradizionali», cioè «periferiche», nel mondo di oggi, il quale è un mondo fortemente colpito da quel complesso insieme di strategie economiche, politiche, tecnologiche, etc. riassunto sotto il nome di globalizzazione. E dico che questa idea è stata decisiva per la continuazione del nostro lavoro perché è stato in base ad essa che si è potuto elaborare il programma del congresso successivo. In effetti il terzo Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale, organizzato dal nostro Istituto di Missionologia di Aquisgrana (Germania) dal 22 al 25 novembre 1999, ha perciò orientato il suo programma sull'analisi dello sviluppo attuale delle culture sotto le condizioni del fenomeno della globalizzazione. Ma dal momento che la globalizzazione, in termini generali, rappresenta un'enorme sfida di riorganizzazione modernizzante dello stile occidentale per molte culture in Africa, Asia ed America Latina, il terzo congresso ha affrontato il tema del suo programma, considerando soprattutto l'aspetto relazionale della questione del modo in cui le culture del «Sud» producono e si rapportano oggi, all'interno del contesto della globalizzazione, al conflitto tra le «loro» tradizioni e innovazioni, che sembra loro imporre la dinamica della modernità (occidentale). Anche perché bisogna dire che l'interesse evidenziato da questo congresso riguardo all'analisi della situazione attuale delle culture cosiddette «tradizionali» rispondeva, in realtà, al desiderio di cercare una risposta alla questione se la globalizzazione ed i cambiamenti che essa può provocare a livello culturale portano realmente alla scomparsa delle culture «tradizionali» o se questa idea non sia piuttosto parte integrante del discorso ideologico sulla globalizzazione⁴.

La discussione di questo aspetto del tema ha mostrato che lo sviluppo di culture contestuali in Africa, Asia, America Latina e, persino, in Europa e in Nordamerica, offre dei motivi per soste-

nere la tesi che, anche all'interno del contesto della globalizzazione, le culture sono pratiche di vita che generano dinamiche specifiche che rendono conto della relazione che esse mantengono con quelle che vanno riconosciute come le «loro» tradizioni, cioè con quei riferimenti fondamentali che vengono condivisi e diventano per le persone fonte di identità e, per lo stesso motivo, anche fonte di riconoscimento reciproco quali membri di tale o tal'altra cultura. Nella discussione veniva inoltre ricordato che ci sono buone ragioni per supporre anche che il carattere della relazione di una cultura con le «sue» tradizioni – relazione che logicamente non può essere ridotta alla sua affermazione – sia quello che decide realmente la rotta o il senso dello sviluppo ulteriore di una cultura.

In base a queste idee che presuppongono da parte loro che ogni cultura possa far nascere e conoscere il conflitto tra tradizione ed innovazione indipendentemente dal loro incontro con la modernità europea, si è lanciata l'ipotesi che la «modernizzazione» delle culture «tradizionali» possa avvenire in forma plurale e non necessariamente secondo una modalità occidentale. Con questa ipotesi si è contemporaneamente cercata una risposta plausibile alla domanda esposta nel nostro terzo congresso: la rinascita e la ripresa di culture contestuali, che curiosamente si spiegano anche come reazione alla globalizzazione, ma soprattutto tutti i progetti di mondi alternativi che si articolano nella suddetta rinascita e ripresa di potenzialità culturali contestuali, permettono di sperare che l'era della globalizzazione non passi nella storia dell'umanità come l'epoca nella quale questa abbia fatto perdere le sue culture «tradizionali».

Sebbene bisogna d'altra parte dire che l'ottimismo di questa prospettiva è stato in un certo qual modo problematizzato dalla stessa discussione nel terzo congresso. Dunque, sebbene si condividessero le ragioni che parlavano a favore della suddetta prospettiva, si è tuttavia osservato che l'enfasi posta nel chiarire la dialettica tra tradizione e modernità nelle culture aveva portato a lasciare in disparte un aspetto fondamentale per la chiarificazione del tema in generale: la questione del potere interno ai processi culturali. È proprio da questa osservazione critica co-

struttiva è venuta l'idea che il prossimo congresso avrebbe avuto come tema centrale la questione del potere all'interno delle relazioni interculturali.

Questa è pertanto la genesi o la spiegazione del tema di questo quarto Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale, la cui formulazione esatta suona: «Interazione e asimmetria tra le culture nel contesto della globalizzazione». Permettetemi allora, come introduzione al lavoro del nostro congresso, di portare avanti alcune idee che mi sembrano importanti per inquadrare la nostra discussione e per richiamare l'attenzione su alcuni aspetti del tema che forse potrebbero passare inosservati.

2. *La globalizzazione attuale e le relazioni asimmetriche tra le culture*

Per la discussione della questione dell'asimmetria tra le culture nel contesto della globalizzazione mi sembra importante tenere presente che quando parliamo di asimmetria tra le culture ci riferiamo ad un'asimmetria che potremmo dire proveniente dall'esterno delle culture, in quanto risultato storico del colonialismo portato avanti oggi in buona parte dalle grandi imprese multinazionali e dai centri finanziari con le loro strategie di globalizzazione dei mercati. Questa globalizzazione controllata dallo spirito del sistema neoliberale crea, come evidenziano per esempio le relazioni dell'ONU sulla situazione dell'umanità⁵, un mondo asimmetrico nel quale la disuguaglianza si acutizza sempre di più, e questo non solo nei cosiddetti paesi del Terzo Mondo ma anche nei paesi ricchi ed altamente industrializzati. Mi sembra ovvio che l'asimmetria tra le culture ha a che vedere direttamente con questa asimmetria che è parte essenziale della dinamica interna attraverso cui il sistema neoliberale si riproduce, perché è questa asimmetria nelle relazioni internazionali (economiche, finanziarie, militari, etc.), in una parola, l'asimmetria del mondo globalizzato di oggi, quella che offre il contesto più ampio per l'«incontro» delle culture. Con questo voglio dire due cose: primo, che le culture si «incontrano» in un mondo che, proprio per essere socialmente e politicamente strutturato in maniera asim-

metrica, non può assegnare a tutti lo stesso posto; secondo, che di conseguenza le culture che non sono predominanti in questo mondo, si vedono condannate a lottare per la loro sopravvivenza – una lotta che condiziona naturalmente sia la loro relazione con le loro tradizioni, sia lo scambio con le altre culture che si sentono minacciate a causa dell'asimmetria del potere all'interno dell'«ordine mondiale».

Questo tipo di asimmetria è quella che rende esplicito il tema del congresso che parla espressamente di «asimmetria» tra le culture.

Mi sembra però che il fatto che il programma del nostro congresso accentui questa forma di asimmetria, non dovrebbe farci perdere di vista il fatto che in questa asimmetria (che chiamo «esterna» per ragioni pratiche) è presente anche un altro tipo di asimmetria, che chiamerò asimmetria «interna», che sta a significare l'asimmetria *nelle* culture, cioè l'asimmetria che producono le culture nei processi di costituzione delle loro tradizioni, nella loro organizzazione istituzionale o nella regolamentazione delle loro pratiche di vita, tanto collettive quanto individuali. Dovremmo pertanto cercare di analizzare criticamente in special modo questa asimmetria «interna», spiegando l'importanza che riveste il posto sociale dei membri di una cultura per la relazione degli stessi con essa e, ovviamente, la differenza generale come fonte di asimmetria. Ma questo mi porta già alla seconda idea.

3. *Asimmetria e potere nella propria cultura*

L'analisi delle relazioni di potere a livello intraculturale, cioè nelle strutture familiari, nella convivenza sociale, nell'organizzazione istituzionale del culto religioso, etc. nei nostri «propri» mondi culturali, implica evidentemente una capacità di discernimento culturale che significa a sua volta che i membri di una cultura non sono – o non dovrebbero essere – schiavi delle loro tradizioni. L'approfondimento dell'analisi critica della produzione dell'asimmetria (soprattutto a livello intraculturale) porta allora a chiedersi quale tipo di relazione mantengano i membri di una cultura con essa e, in special modo, con quello che potrebbe essere chiamato il nucleo duro di una cultura, cioè le tradizioni ri-

conosciute e condivise dai suoi membri. Per questo voglio fare anche alcune osservazioni che riguardano questo aspetto del tema della nostra discussione.

Senza tradizione, non c'è cultura, perché la cultura presuppone memoria ed esperienze comuni. Le culture non possono arrivare ad essere tali senza generare tradizioni, tradizioni di vita quotidiana, tradizioni linguistiche, tradizioni politiche, tradizioni religiose, etc. Ma le culture non possono ridursi alle loro tradizioni costituite. O per meglio dire: le culture non devono essere considerate come musei nei quali si custodiscono le tradizioni culturali come se fossero pezzi intoccabili. Lo ebbe già a notare Walter Benjamin quando denunciò il pericolo di trasformare la cultura in un feticcio, diffondendone una sua «immagine», invece di vederla come un processo storico ambivalente che si decide all'interno – e attraverso – le pratiche culturali della gente⁶.

Credo che a favore di questa tesi parlino almeno due argomenti. Li presento brevemente. Il primo è quello del carattere storico di ogni tradizione culturale, che vuole dire che le tradizioni si producono o nascono nel corso della storia della gestazione di una comunità umana che lotta per le idee di fondo che l'identificano come questa comunità; e vuol dire che le tradizioni culturali non sono mai per questo motivo entità omogenee o monovalenti, neanche per quelli che si identificano con esse. Ma questo – mi sembra – lo si sa già in Occidente a partire da Pietro Abelardo, il quale con la sua famosa opera *Sic et Non* (1121) ha dimostrato in modo molto eloquente che una tradizione culturale ritenuta unitaria ed evidente nel suo consenso fondamentale, in questo caso la tradizione teologica cattolica, può essere oggetto di letture diverse e perfino contrarie⁷.

Il secondo argomento si basa sull'esperienza secondo la quale, sebbene ogni essere umano venga al mondo all'interno di una cultura, non eredita le tradizioni della sua cultura di origine come un codice genetico, ma è *creato* al loro interno.

Le tradizioni si trasmettono, non si ereditano, e la loro trasmissione avviene fundamentalmente attraverso l'apprendimento sociale in famiglia, a scuola, nei centri «culturali», nei

centri di culto e in altre istituzioni in cui normalmente si incarnano le tradizioni di una cultura proprio per assicurare la loro trasmissione⁸.

4. La «de-culturalizzazione» del concetto di cultura

La terza idea che desidero proporre completa quella precedente. Se le culture sono formazioni storiche e le loro tradizioni si trasmettono e si apprendono attraverso un complesso di pratiche sociali, allora bisogna domandarsi se, così come Lévy-Strauss ha de-biologizzato il concetto di razza⁹, non faremmo bene a «de-culturalizzare» la nozione di cultura, intendendo con ciò la decostruzione delle definizioni d'uso che fissano in modo troppo rapido i padroni di una cultura e che sono molte volte manipolate dai gruppi sociali dominanti all'interno di una cultura allo scopo di sacralizzare certe tradizioni come «proprie» ed escluderne altre come «inautentiche». In questo senso «de-culturalizzare» la nozione di cultura significa liberare la cultura dalla sua «immagine» dominante, denunciando l'asimmetria che riflette, mostrando, in base al riscatto delle possibilità oppresse nel loro processo di configurazione asimmetrica, che in ogni cultura (almeno a livello della sua immagine dominante stabilita) non genera soltanto quanto è «proprio», ma anche l'integrazione delle possibilità che possono essere altrettanto proprie. Mi sto riferendo a quello che altrove ho chiamato la dialettica di liberazione e oppressione all'interno di ogni cultura¹⁰. Ma quello che ora mi interessa sottolineare è l'aspetto secondo cui, a partire dalla prospettiva di questa dialettica, il compito di de-culturalizzare la cultura si presenta come un lavoro di ricollocazione sociopolitica delle definizioni ad uso della cultura, allo scopo di mostrare come in esse, per esempio, la cultura si riduce al «mondo colto», al mondo dello spirito, al mondo dei «valori e dei beni culturali», etc. – tutti mondi centrati ed organizzati strutturalmente ed istituzionalmente nelle tradizioni delle classi alte ed istruite delle relative società. In questo modo il lavoro a favore della de-culturalizzazione della nostra immagine della cultura potrebbe aiutarci a rompere col potere degli ammini-

stratori della cultura e, soprattutto, a superare la tendenza a fare della cultura lo spazio nel quale si rende omaggio a certe tradizioni, per considerarle piuttosto come un processo sociale complesso (perché comprendono l'ambito religioso fino a quello economico, passando per quello amministrativo), nel quale certamente nascono le tradizioni, ma sono tradizioni che *vengono praticate*. Sono cioè tradizioni che orientano le pratiche culturali delle persone che si identificano con esse e che, per questa ragione, vengono sempre sottoposte a possibili trasformazioni, poiché la pratica di una tradizione implica il suo continuo aggiustamento sui cambiamenti contestuali che si possano produrre nei mondi vitali delle persone che si orientano nella suddetta tradizione, per non parlare ora di altre possibilità di trasformazione, come quella che può avvenire quando le generazioni cambiano.

De-culturalizzare la nostra immagine della cultura significa – riassumendo quanto detto con altre parole – lavorare con l'idea secondo cui, come ha visto Herder¹¹, niente è più ingannevole del decidersi per un'unica definizione di cultura ed applicarla, con una pretesa di validità definitiva, a tutti i popoli e a tutte le epoche. Le culture ci mettono in cammino, ma non sono strade compiute, pronte per essere percorse grazie ad un itinerario previsto in anticipo.

5. *La interazione tra culture*

La de-culturalizzazione della nozione di cultura mi sembra che possa essere importante anche per mettere a fuoco, a partire da una nuova prospettiva, la discussione di un altro degli aspetti del tema del nostro congresso. Mi riferisco alla questione dell'interazione tra le culture sotto le condizioni create dalla globalizzazione. In effetti allora una comprensione delle culture in termini di pratiche culturali concrete ci può aiutare ad impostare l'interazione tra le culture in un senso storico e concreto, cioè a lavorare con l'ipotesi che non bisogna comprendere né cercare l'interazione quale scambio tra «blocchi culturali» separati da tradizioni fissate nella loro diversità, ma al contrario come un processo

di dialogo concreto in cui «le culture» in sé stesse non comunicano, ma lo fanno mediante individui, gruppi, settori, istituzioni, etc. che si riconoscono come suoi membri e che, in quanto «rappresentanti» vivi della loro cultura, trasmettono la loro differenza culturale in tutta la sua ambivalenza e storicità.

Intesa in questo modo, l'interazione tra le culture può essere il metodo migliore per comprendere e vivere le differenze culturali come qualità variabili e non come proprietà statiche.

Nel contesto della globalizzazione, tuttavia, sarebbe ingenuo non accettare il fatto che l'interazione tra le culture possa condurre soltanto ad un maggiore radicamento dell'essere umano e al miglioramento della vita in generale – ed è di questo che in fondo si tratta – se si corregge l'asimmetria di potere che caratterizza oggi le relazioni internazionali. E, per ricordare qui questo aspetto, un momento di questa asimmetria di poteri è quel discorso che presenta come verità inconfutabile il fatto che l'interazione tra le culture deve girare oggi attorno alla sfida della modernizzazione (nel senso occidentale del termine). Perché con ciò si può vedere chiaramente che il disegno del mondo è già abbozzato e che la interazione culturale permessa sta nell'adattarsi ai processi di modernizzazione sviluppati dall'Occidente¹². Ma l'interazione non può significare quest'esercizio di potere che rappresenta il mettere a confronto l'altro con il «piano di studi» che si deve seguire se si vuole prendere parte alla storia del mondo. Per questo mi permetto di indicare un'altra idea.

6. *La libera cooperazione tra culture come alternativa al progetto di globalizzazione*

Da un punto di vista realmente interculturale bisogna insistere sul fatto che il discorso sulla cooperazione tra le culture e i popoli è un inganno se non è accompagnato da una politica che combatte in maniera inequivocabile ed efficace l'asimmetria di potere che caratterizza l'«ordine» mondiale vigente e che si acutizza con la globalizzazione in corso. Solo creando condizioni di uguaglianza e di giustizia sociale a livello mondiale si potrà ga-

rantire un'interazione libera in cui le culture, senza timore di essere colonizzate, possono accettare e perfino promuovere dall'interno trasformazioni reciproche nelle loro forme di vita, di lavoro, di organizzazione comunitaria, di educazione, etc.

Nel contesto della globalizzazione neoliberale in corso l'interazione tra le culture deve allora essere considerata come un'alternativa e non come un momento che si integra nel progetto di un mondo globalizzato e che sarebbe persino favorito da esso. Da ciò ne consegue che le richieste di riforma che sottolineano il bisogno di stabilire le strutture e le istituzioni adeguate e la necessità di configurare politicamente la globalizzazione in corso o le domande che esortano le culture del «Sud» a prepararsi a *questa* globalizzazione¹³ sono, senza dubbio, necessarie ma, se vogliamo realmente un mondo interculturale, devono essere completate da richieste maggiormente radicali. Per esempio: la richiesta di una politica riguardante il rafforzamento delle pratiche di autodeterminazione nelle culture oggi emarginate¹⁴. Poiché in un'interazione tra culture, libere dal dominio e dal controllo di un centro egemone – che è egemone e dominante proprio perché si presenta come il riferimento centrale per la cooperazione tra popoli e culture – non può essere esclusa la possibilità che certe culture preferiscano cambiare il corso (senso) del mondo che oggi viene globalizzato con il neoliberalismo, piuttosto che entrare nel corso di questa globalizzazione, cioè che preferiscano andare oltre la possibilità di «modificare» la globalizzazione attuale e proporre un'alternativa diversa, iniziando processi di trasformazione reciproca mediante la strada della ricontestualizzazione e, eventualmente, il cammino di una proposta di universalizzazione di alcuni dei suoi valori tradizionali (come, per esempio, l'economia di reciprocità). Ed è precisamente in ragione di questa possibilità che dobbiamo pensare la libera interazione tra le culture come un'alternativa storica al progetto della globalizzazione neoliberale. Ma questo presuppone, come si deduce da quanto è stato detto, di vincolare l'interazione culturale ad un progetto politico alternativo su scala mondiale. Per spiegare questo aspetto, mi permetto di aggiungere un altro elemento di discussione.

7. La dimensione politica della interazione culturale

Intesa in questo modo, la libera interazione tra le culture implica una chiara dimensione politica, perché si dà come un programma che vuole assicurare che in futuro l'umanità conservi la diversità culturale non come riserve esotiche ed emarginate, ma come una diversità di mondi reali con culture storicamente attive e, per questo, in dialogo.

Quando parliamo di interazione culturale, parliamo indubbiamente di processi di trasformazione all'interno delle diverse culture, processi la cui esperienza fa sì che nell'interazione culturale sorga, come particolarmente importante, la domanda riguardante il tipo di cultura che vogliamo avere e trasmettere come un valore. Con ciò si spiega il fatto che la discussione è molto spesso incentrata su quanto è strettamente «culturale», cioè sulla domanda riguardante il futuro delle culture. Tuttavia, per la discussione di questo tema è altrettanto importante darsi ragione della dimensione politica precedentemente menzionata, esplicitandola espressamente. Cioè: farsi carico della domanda – «Che culture vogliamo avere nel futuro?» – è una domanda la cui risposta dipende in definitiva da questa altra domanda: in che mondo vogliamo vivere e praticare le nostre culture? O meglio: che mondo vogliamo costruire a partire dalle nostre culture? Questa è la ragione per cui io credo che l'interazione culturale debba essere vista come fondamentalmente unita ad un progetto politico alternativo, che mostri criticamente come il discorso sulla supposta necessità dell'integrazione nel mercato mondiale del sistema egemone è un discorso ideologico, che promuove i modelli di sviluppo contestuali quale base plurale di convivenza solidale nella diversità¹⁵.

E devo aggiungere, per finire, che la considerazione dell'interazione tra culture come fonte di azione politica alternativa nel contesto della globalizzazione neoliberale implica, d'altra parte, la ripresa della domanda sulla relazione con le nostre tradizioni culturali al fine di interrogarci non solo sulle sue possibilità di trasformazione – aspetto fino ad ora sottolineato – ma anche sulle sue possibilità di orientamento nel compito di costruire un fu-

turo comune. E, di fronte ad un progetto politico interculturale, io credo che non dobbiamo rinunciare a quell'orientamento possibile che possono darci le tradizioni che le culture considerano come preziose, poiché rappresenta un aiuto imprescindibile per potere sapere che cosa possiamo dimenticare e che cosa dobbiamo conservare o proporre come eredità da trasmettere e continuare ad universalizzare nel quadro di una convivenza solidale.

NOTE

[Il testo è la relazione introduttiva svolta in apertura al IV *Congresso Internazionale di Filosofia Interculturale*, tenutosi a Bangalore dal 16 al 20 settembre 2001, poi pubblicato in R. Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao 2003, 15-27].

¹ R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996.

² Cf. R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 1998.

³ Su ciò si può vedere R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural en el contexto de la globalización*, Bilbao 2001.

⁴ Cf. R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 2001.

⁵ Cf. UNDP (Ed.), *Human Development Report 1999*, New York, 1999 e anche UNDP (Ed.), *Human Development Report 2000*, New York 2000.

⁶ W. Benjamin, «Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft», in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. III, Frankfurt 1972, 283 e sgg.; «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker», in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II-2, Frankfurt 1977, 477 e sgg.; «Erfahrung und Armut», in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II-1, Frankfurt 1977, 213 e sgg. Vedi anche M. Großheim, «Die Barbaren des zwanzigsten Jahrhunderts». Moderne Kultur zwischen Konservierungswille und Überlieferungsfeindschaft», in *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (2000), 220-252.

⁷ Cf. Pietro Abelardo, *Sic et Non*, in Edición Migne PL 178.

⁸ Vedi su questo punto gli apporti della nuova filosofia della cultura tedesca. Per esempio: H. Busche, «Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen», in *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2000), 69-90; e «Was ist Kultur? Zweiter Teil: Die dramatische Verknüpfung verschiedener Kulturbegriffe in Georg Simmels 'Tragödie der Kultur'», in *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2000), 5-16; L. Heidbrink, «Kompensatorische Kulturkritik. Verteidigung eines aktuellen Programms», in *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (2000), 190-220; M. Kettner, «Kulturrelativismus oder Kulturrelativität», in *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2000), 17-38; o i numeri monografici della rivista *Dialektik. Kulturen-Kontraste*, 2 (1999); e della *Revista Anthropos: Ciudadanía e interculturalidad* 191 (2001), e la bibliografia indicata in entrambi. Ma ugualmente suggestivi sono gli apporti dell'antropologia culturale, gli studi culturali e la storia negli ultimi anni. Tra questi citiamo: J. Clifford/G. Marcus (Eds.), *Writing Culture*, Berkeley (CA) 1986; N. G. Canclini, *Consumidores y ciudadanos*, México 1995; N. G. Canclini, *Culturas híbridas. Claves para entrar y salir de la modernidad*, México 1997; e *La globalización imaginada*, México-Buenos Aires-Barcelona 1999; C. Geertz, *Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1983; P. G. García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Granada 2000; S. Hall (Ed.), *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London/New Delhi 1997; S. Hall/ P. Du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity*, London/New Delhi 1996; E. Hobsbawn, *On History*, London 1998; E. Hobsbawn/T. Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983; W. Mignolo, *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking*, Princeton 2000; e C. Mukerji/M. Schudson (Eds.), *Rethinking Popular Culture*, Berkeley (CA) 1991.

⁹ Cf. C. Lévy-Strauss, «Race et histoire», in *Anthropologie structurale deux*, Paris 1973, 377 e sgg.

¹⁰ Cf. R. Fornet-Betancourt, «Supuestos filosóficos del diálogo intercultural», in *Utopía y Praxis Latinoamericana* 5 (1998), 51-64.

¹¹ Cf. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, in Id., *Werke in fünf Bänden*, tomo 4, Berlin/Weimar 1982, 10 e sgg.

¹² Cf. H. Müller, *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*, Frankfurt 1998; e R. Tetzlaff (Hrsg.), *Weltkulturen unter Globalisierungsdruk*, Bonn 2000.

¹³ Cf. Friedrich-Ebert-Stiftung (Hrsg.), *Globalisierung gestalten*, Bonn 1998; Dieter Senghaas, *Zivilisierung wider Willen*, Frankfurt 1998; H. Wiczorek-Zeul, «Wer ist der Volkssouverän auf internationalem Parkett?», in *Frankfurter Rundschau*, 6.8.2001, 5; e L. Zea, «Prepararse para la globalización», in *Exelsior*, 5.7.2001, 14-17.

¹⁴ Cf. L. Villoro, «Aproximaciones a una ética de la cultura», in L. Olivé (Comp.), *Ética y diversidad cultural*, México 1993, 131 e sgg.; così come il suo libro *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México 1997; e J. C. Scannone, «Normas éticas en la relación entre culturas», in D. Sobrevilla (Ed.), *Filosofía de la cultura*, Madrid 1998, 225 e sgg.. Interessante è vedere anche il dibattito tra «liberali» e «comunitari» sulla politica di fronte alle «culture minoritarie». Per esempio: W. Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995; Ch. Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton 1992; M. Walzer, *On Toleration*, New Haven/London 1997; S. Benhabid, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, Frankfurt 1999; J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt 1996.

¹⁵ Cf. S. Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México 1989; i numeri monografici di *Alternatives Sud: L'avenir du développement* 1 (1997) e *Pouvoirs locaux et décentralisation* 3 (1997); così come le pubblicazioni del Foro Mondiale delle Alternative, tra cui *L'autre Davos, mondialisation des résistances et des luttes*, Paris 2000.

CAPITOLO 6

TESI PER LA COMPrensIONE E LA PRATICA DELL'INTERCULTURALITÀ COME ALTERNATIVA ALLA GLOBALIZZAZIONE

1.

La seguente tesi presenta, quale contributo ad un possibile processo di discussione, alcune proposte di un programma di lavoro che riceve la sua prospettiva fondamentale di orientamento nel movimento della filosofia interculturale. Mi permetterò perciò di caratterizzare inizialmente, in forma molto riassuntiva, la filosofia interculturale, segnalando che non si tratta di una nuova disciplina filosofica, né tanto meno di una nuova formula tramite la quale si vuole indicare la filosofia della cultura. Ma non si tratta nemmeno di una riattualizzazione della filosofia comparata. La filosofia interculturale viene piuttosto a proporsi come un programma di lavoro finalizzato a provocare un mutamento di paradigma nell'esercizio dell'occupazione filosofica e chiede di contribuire a tale mutamento di paradigma rompendo le barriere create dalle strutture monoculturali delle filosofie tradizionali o, detto in forma più positiva, coltivando un atteggiamento filosofico che parta dal riconoscimento della pluralità delle filosofie con le loro rispettive matrici culturali e le loro forme conseguenti di argomentazione e di fondazione.

La filosofia interculturale è quindi la filosofia che scaturisce dall'atteggiamento di un pensiero che, consapevole dei suoi limiti culturali, non soltanto tollera altri pensieri, ma solidarizza con essi perché, riconoscendoli precisamente come mondi propri, è

cosciente del modo in cui essa si può aprire all'universale per mezzo dell'aiuto di questi universi.

¹La filosofia interculturale vuole essere, in una parola, una filosofia che viene praticata a partire dalla *partecipazione culturale vicendevole*.¹

2.

A partire dalla prospettiva della filosofia interculturale che difende come una ricchezza la diversità culturale e il diritto dei popoli ad avere e coltivare le loro proprie culture, la prima tesi che deve essere problematizzata nel contesto di questo fenomeno mondiale che oggi si impone con il nome di globalizzazione è proprio il diritto con cui ciò viene fatto. È legittimo, infatti, domandare: con che diritto si globalizza? E questa domanda è tanto più urgente e legittima in quanto questo fenomeno della globalizzazione ci mette oggi a confronto con un processo dalle schiaccianti conseguenze che cambiano e trasformano le nostre condizioni di vita a partire dalle direttive di una politica economica neoliberale che crede di disporre della chiave esclusiva del futuro dell'umanità. Da un punto di vista essenziale, la globalizzazione è attualmente il risultato di un'espansione incontrollata del neoliberalismo politico ed economico con l'espressa finalità di omogeneizzare e unificare il pianeta secondo le esigenze del mercato capitalista².

Perciò, all'interno dell'analisi interculturale, la globalizzazione implica un'ideologia o, se si preferisce, una filosofia della storia che consiste nel pensare che la storia dell'umanità non ha se non *un* futuro – il futuro previsto e programmato dal neoliberalismo. Cioè, che la storia, come sforzo costante di cercare alternative differenziate che rendano giustizia delle differenze culturali e della complessa diversità del mondo della vita, sarebbe alla fine, poiché non avrebbe altra alternativa che la medesima realtà rappresentata dal processo di civilizzazione del neoliberalismo. In questa situazione, qualsiasi intenzione di resistere e di opporsi alla dinamica «realista» della globalizzazione neoliberale appare come un atto cocciuto, anacronistico, caratteristico di

romantici caparbi che, carenti di senso storico, non accettano la «forza delle cose» e si condannano da soli a restare fuori dal processo reale della storia.

3.

Richiamando l'attenzione sull'ideologia e la filosofia della storia soggiacente al discorso neoliberale sulla globalizzazione e domandandosi con che diritto si globalizza il sistema che attualmente definisce la globalizzazione, la filosofia interculturale vuole mettere fondamentalmente in questione la sua legittimità etica e culturale. E lo fa – ci permettiamo di insistere su ciò – perché percepisce che la maggior parte dell'umanità non è un soggetto del processo di globalizzazione, ma un oggetto che patisce gli effetti di tale fenomeno. In una parola: l'umanità non si globalizza, ma è sul punto di essere globalizzata dall'espansione totalitaria di un modello di civilizzazione. Così, la globalizzazione non cresce in universalizzazione o universalità, ma rappresenta un processo riduttivo che, in nome dell'ingannevole promessa di costruire «un mondo» (*one world*), livella le differenze e rende omogeneo il pianeta, almeno in superficie.

Senza poter qui entrare nel dibattito sul significato e la portata della distinzione tra «superficiale» e «profondo», «esterno» e «interno», vogliamo segnalare che, rendendo uniforme la superficie del pianeta, la globalizzazione neoliberale si impossessa della contestualità del mondo, si arroga cioè il potere di configurare i contorni delle culture. L'uniformarsi dei contesti all'interno di una contestualità strutturale perfettamente identificabile in qualsiasi parte del pianeta, presuppone per le culture dell'umanità una perdita di materialità o, parlando con maggiore proprietà, la perdita del «territorio» proprio dove mettere alla prova ed esercitare le loro capacità di incidere efficacemente nel modellare il loro spazio e il loro tempo secondo valori e fini loro propri. Con la globalizzazione neoliberale si produce in questo modo qualcosa come la perdita della sovranità territoriale delle culture. Queste si vedono obbligate a vivere, o a sopravvivere, in territori occupati spazialmente e temporalmente dai padroni di

un modello di civilizzazione che li esclude dal loro suolo. A questo livello, la dinamica riduttrice della globalizzazione implica, inoltre, un movimento di marginalizzazione e di esclusione, perché le culture, neutralizzate nella loro forza di incidenza materiale e sociale, cioè nelle loro capacità di organizzazione del sociale, restano escluse dalle istanze nelle quali si decide realmente il futuro economico, politico, sociale, ecc., dell'umanità. Le culture perdono peso e importanza come forze di modellamento e di trasformazione della realtà storica concreta. Certamente non le si elimina, ma in questo modo le si mette in secondo piano e, in misura frequente, le si relega ad una sopravvivenza sterile in «riserve culturali» per mezzo delle quali le si svincola completamente dal corso della storia, offendendole nel loro diritto di intervenire con voce propria nei processi in cui viene a cristallizzarsi il futuro dell'umanità.

4.

Con la sua scelta decisa e radicale a favore delle differenze culturali, la filosofia interculturale si comprende come un contributo per la riorganizzazione delle relazioni tra le culture e i popoli quale alternativa alla globalizzazione neoliberale. La sua scelta in favore delle culture è così una presa di posizione contro il processo di omogeneizzazione e di esclusione che oggi si impone. Il nucleo di questa alternativa ha la sua radice nel prendere l'idea dell'interculturalità come filo conduttore per sviluppare una prassi che, attenendosi al principio fondamentale del diritto degli esseri umani ad avere una propria cultura, non soltanto caldeggia e coltiva la pluralità delle visioni del mondo e il mutuo rispetto tra le stesse, ma fa anche in modo di essere uno strumento adeguato alla realizzazione concreta di una pluralità di mondi reali. L'interculturalità si propone, quindi, come un'alternativa che permette di riorganizzare l'ordine mondiale, in quanto insiste nella comunicazione positiva tra le culture intese come visioni del mondo e sottolinea che la cosa decisiva consiste nel lasciare liberi gli spazi e i tempi, affinché le «visioni» del mondo possano convertirsi in mondi reali. L'alternativa proposta dalla

interculturalità implica pertanto una nuova comprensione dell'universalità, poiché si tratta di un'universalità che presuppone la liberazione reale di tutti gli universi culturali e che, perciò stesso, non si impone mediante il potere di nessun centro, né si ottiene all'alto prezzo della riduzione e del livellamento di ciò che è differente, ma cresce dal basso come un tessuto di comunicazione libera e solidale. Da tale prospettiva la proposta alternativa dell'impostazione interculturale si può riassumere in una frase: rinnovare l'ideale dell'universalità come prassi di solidarietà tra le culture.

5.

Si capisce d'altra parte che proponendo di opporre alla globalizzazione un modello alternativo di relazioni interculturali giuste e libere, l'impostazione della filosofia interculturale comporta un piano di riconfigurazione del mondo che presuppone a sua volta di togliere il corso attuale della storia umana dal centro che attualmente pretende di totalizzarla, di liberare cioè il mondo e la storia dal dettato direttivo del modello di civilizzazione vigente. Se la globalizzazione uniforme e presenta un solo futuro come possibile, l'interculturalità vuole far valere la polivalenza della storia. Vuole far vedere che, finché esistono culture, l'umanità può rendere possibili molteplici futuri e che la maggior o minor universalizzazione storica di uno di questi futuri è un assunto che deve essere deciso dal dialogo delle culture.

Questa liberazione del mondo e della storia dal suo centro attuale guidato dal progetto di globalizzazione neoliberale implica, evidentemente, la rivendicazione del diritto delle culture a configurare i loro contesti da sé stesse e, in modo speciale, il proprio contesto economico.

Su questo punto l'impostazione interculturale insiste nel non dissociare la sfera economica dalla cultura. Si comprende piuttosto che l'economia è una funzione specifica dell'ordine culturale. Perciò, tutta la cultura deve avere il diritto di praticare l'economia che la sua matrice genera in modo più appropriato.

6.

Per evitare possibili malintesi, ci sembra conveniente segnalare, all'interno di un breve excursus, che l'impostazione della filosofia interculturale non difende alcuna ontologizzazione delle culture. Ossia, non presuppone una visione delle culture come entità sacre, portatrici di valori metafisici intoccabili e, in definitiva, buoni. La filosofia interculturale considera piuttosto le culture umane come processi ambivalenti che riflettono contraddizioni dall'indole più diversa tra i suoi propri membri e che devono essere distinte criticamente da questi. Le culture non sono quindi blocchi omogenei, dalla rigida coerenza significativa. Al contrario, per la loro storica ambivalenza, esigono una continua elaborazione ermeneutica. Le culture, anche quelle che diciamo nostre e che si presentano come le nostre tradizioni originarie, ritengono di essere adattate ai loro membri, dal momento che è in questi processi di riappropriazione che si decide realmente la qualità, la vitalità e il destino di una cultura. L'essere umano non è un semplice oggetto della sua cultura. Certo, la cultura originaria condiziona e colloca l'essere umano, ma questi è allo stesso tempo l'istanza davanti alla quale la sua cultura deve essere legittimata. L'essere umano vive all'interno della sua cultura e ha diritto ad essa, ma non soltanto come un suo riproduttore meccanico, ma come un suo creatore e possibile trasformatore. Dunque, la cultura non annulla la libertà. In questo modo le culture si determinano sulla base di un'indeterminazione o di una libertà umana che permane nelle sue creazioni concrete come possibilità storica di innovazione, di trasformazione, di correzione. Si vede allora che la filosofia interculturale opera per mezzo di una visione storica delle culture, una visione che non sacralizza le culture perché le comprende, in definitiva, non come fini in sé, ma come condizioni per la realizzazione libera dei suoi membri. Le culture, in una parola, non sono monumenti di un patrimonio artistico intoccabile, ma configurazioni storiche al servizio della piena realizzazione dell'umano.

D'altra parte, però, la filosofia interculturale si oppone ad ogni tendenza che pretende di fare delle culture una faccenda ri-

guardante la vita interiore. Così, se è vero che le culture non devono essere ontologizzate, è altrettanto vero che non devono essere oggetto di interiorizzazione. Le culture hanno bisogno di essere pubbliche, cioè di disporre di spazi pubblici, riconoscibili e identificabili come spazi *propri* come quegli spazi in cui si incarnano i propri valori e i propri fini.

Da qui il fatto che – sia detto per inciso – l'impostazione della filosofia interculturale rifiuta la distinzione tradizionale tra civilizzazione e cultura. Non si ruba forse «pubblicità» alla cultura quando, dalla prospettiva di tale distinzione, si escludono dal dominio e dall'ambito d'incidenza culturale settori determinanti per la formazione della vita, della realtà e della storia, e si espande (a livello planetario!) un progetto di civilizzazione di riconosciuta provenienza regionale? E non è forse questo che si propaga con il chiassoso uomo della «civilizzazione planetaria» una versione di *una* variante culturale dell'umanità?

7.

Di fronte alla sfida della globalizzazione neoliberale, con la quale oggi il progetto di imporre da un punto di vista planetario questa «civilizzazione» che abbiamo appena messo in questione tende a rafforzarsi, la filosofia interculturale articola un progetto alternativo, che abbiamo già notato ma che vogliamo richiamare, perché intendiamo sottolineare che il centro di questo progetto non è una strategia politica né una proposta giuridica, ma una opzione etica. L'interculturalità denuncia la globalizzazione neoliberale come una nuova crociata, una crociata che si adempie in nome del mercato, per stabilire su tutto il mondo il regno del mercato. Siamo così davanti ad una forma di intolleranza totalitaria a cui risponde l'interculturalità mediante un'etica del rispetto, della tolleranza e della solidarietà.

8.

Concentrandosi ora sulle conseguenze dirette che ha l'impostazione interculturale per l'attività filosofica, e riprendendo l'i-

dea centrale di ciò che è stato esposto nella prima tesi, bisogna qui segnalare che si tratta di un'impostazione che propone un programma di trasformazione della filosofia, sia a livello delle sue articolazioni teoriche che a livello delle sue ricostruzioni storiche. Concretamente si impone la necessità di pluralizzare i luoghi di nascita della filosofia, di pluralizzare i suoi inizi, di pluralizzare e diversificare i suoi metodi e le sue forme di articolazione. Ma si pone anche la necessità di ampliare le tradizioni e le fonti, i criteri che determinano quest'oggi l'accettazione o la non accettazione di autori e di opere all'interno del canone che consideriamo «classico». La trasformazione interculturale della filosofia si pone pertanto come un programma di ricostruzione del passato e, al contempo, di configurazione di un presente dove la filosofia si riconosce come tale senza avere la necessità di installarsi di preferenza in un sistema concettuale monoculturale, riconoscendo cioè che scaturisce e si articola a partire dalla comunicazione tra tradizioni distinte, riconoscendo infine che non è monologica, ma polifonica.

9.

Per essere realtà che vanno configurandosi mediante processi storici, anzi, per essere in sé stesse processi storici aperti, le culture dell'umanità riflettono sempre momenti di interazione e di interscambio. Non rappresentano realtà stabili metafisicamente pure, ma realtà che vanno combinandosi, che vanno cioè ridefinendo le loro tradizioni referenziali fondamentali senza entrare ora nella questione dei conflitti inerenti a tale processo mediante lo «scambio» con altre culture. Esistono così in ogni cultura momenti di interscambio interculturale, in cui ogni cultura chiama «proprie» le tracce di questo «scambio» con l'altro, e porta per questo motivo nello stesso territorio lo stimolo di ciò che è interculturale. L'esperienza interculturale non è quindi una possibilità che si dà solamente fuori dalle frontiere della propria cultura; è anche un'esperienza interna o, detto in modo migliore, una frontiera che si vive all'interno di ogni cultura.

10.

Ci sembra che questa prospettiva possa verificarsi in qualsiasi universo culturale concreto. Con tutto ciò, pensiamo che questo mondo che chiamiamo mondo culturale iberoamericano è rappresentativo di questo fenomeno in modo speciale. Poiché sono molto scarsi, in effetti, gli universi culturali in cui si può constatare la presenza costitutiva di tante e tali matrici culturali diverse come nel mondo iberoamericano. Partiremo, allora, da questa ipotesi per proporre come una sfida speciale che dobbiamo affrontare il compito di utilizzare in modo conseguente questa ricchezza di matrici e tradizioni culturali che costituiscono il nostro mondo, per elaborare a partire da esse un modello di filosofia interculturale che rifletta il tessuto della nostra varietà in una visione dai molti prismi. Bisognerebbe, da una parte, riorganizzare con sensibilità interculturale le linee della nostra filosofia intesa come risultato dell'incontro tra cinque grandi configurazioni culturali: quella cristiano-occidentale, quella islamica, quella ebraica, quella americana e quella afroamericana. Ma si tratterebbe anche, d'altra parte, di mostrare come, per l'intreccio di culture filosofiche nelle quali si distingue in modo preciso la «filosofia iberoamericana», questa disponga di una capacità di vedere e realizzare il mondo da un punto di vista interculturale, cioè secondo una prospettiva visiva plurima plurale che la mette in condizione di abbozzare un «progetto» alternativo alla globalizzazione neoliberale dei nostri giorni. E osserviamo che non pensiamo di risuscitare modelli come quelli dell'arielismo di Rodò o quello della razza cosmica di Vasconcelos – per fare solo questi due esempi – ma si tratterebbe piuttosto di creare un movimento per l'organizzazione economica, politica, sociale e culturale dell'unione ecumenica di popoli e culture che, per realizzarsi in se stessi e realizzare la loro identità, non hanno bisogno di negare l'altro, sia quest'altro una cultura o una porzione di natura. Poiché all'interno della sua matrice culturale è inscritta una vocazione universalistica di accoglienza dell'altro, che oggi risuona con forza rinnovata, per esempio, nell'esigenza degli zapatisti di creare una società in cui tutti possano coesistere,

così come nella loro iniziativa di un forum internazionale dell'umanità contro il neoliberismo.

¹ Crediamo che questa universalità concreta che cresce dal basso e che, appunto, può crescere a partire dalle particolarità che vengono rese solidali per il comune scopo di rendere possibile la vita per tutti, in un movimento che mondializza la tolleranza e la convivenza, possa oggi essere il punto di riferimento per una proposta critica dinanzi alla globalizzazione da parte di una filosofia interculturale iberoamericana. Allora, in questo modo, alla logica dell'esclusione che guida il progetto globalizzato del neoliberalismo si potrebbe opporre un forte contrappeso per la promozione dello spirito di una cultura che fa posto a ciò che è estraneo e che chiama ad un universalismo inclusivista che nasce senza lo scopo di dominare né di ridurre, un universalismo che si va estendendo in tutto il mondo tramite la cordialità, l'ospitalità e la simpatia, cioè a favore della mondializzazione di un universo in cui tutte le culture si fanno rispettare come soggetti ed in cui, per questo motivo, possono trasformarsi vicendevolmente senza timore di essere colonizzate.

NOTE

[Il testo è la relazione letta alla III Giornata filosofico-ispánica tenuta a Madrid dal 6 al 7 novembre 1997, poi pubblicata in R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, 371-382].

¹ Cf. R. Fornet-Batancourt, *Filosofía intercultural*, México 1994; R. Fornet-Betancourt, *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des 1. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996; e R. Panikkar, *Sobre el diálogo intercultural*, in *Jahrbuch für kontextuelle Theologie* 1(1993), pp. 19-37.

² Cf. F. J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusion*, San José 1995.

OPERE DI RAÚL FORNET-BETANCOURT

I. MONOGRAFIE

1. *De la ontología fenomenológica-existencial a la concepción marxista de la historia* (Extracto), Salamanca 1978.
2. *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre. Anhang: Anarchie und Moral*. Interview mit J.-P. Sartre, Frankfurt 1983.
3. *Annäherung an Lateinamerika. Die Theologie der Befreiung und die gesellschaftliche Entwicklung Lateinamerikas*, Frankfurt 1984.
4. *Kommentierte Bibliographie zur Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt 1984.
5. *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires 1985.
-- Traduzione portoghese: *Problemas Atuais da Filosofia Na Hispano-América*, São Leopoldo 1993.
6. *Comentario a la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, México 1987.
7. *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt 1988.
8. *Introducción a Sartre*, México 1989.
9. *Lateinamerika-Forschung an deutschen Hochschulen*, Aachen 1990.
10. *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, Mexico 1992.
11. *Filosofía Intercultural*, México 1994.
-- Pubblicato anche con il titolo: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica 1994.
12. *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1994.
-- Traduzione portoghese: *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo 1995.
-- Traduzione spagnola: *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América, Latina*, México 2001.

13. *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt 1997.
14. *Aproximaciones a José Martí*, Aachen 1998.
15. *José Martí (1853-1895)*, Madrid 1998.
16. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Frankfurt 2000.
17. *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, 2001.
18. *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte. Ein Lehrbuch*, Frankfurt/M. 2002.
19. *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt/M. 2002.
20. *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Editorial Mainz, Aachen, 2003.
21. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, 2004.
- Traduzione tedesca: *Zur interkulturelle Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie*, Nordhausen 2005
22. *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, Mexiko, 2004.
23. *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, 2004.
24. *Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie*, Nordhausen, 2005.
25. *L'éthique en dialogue. Paroles croisées* (con Alfredo Gomez - Muller), Nantes 2005.
Lateinamerikanische Philosophie im Kontext der Wertphilosophie, Nordhausen 2005.

II. CURATELE

Libri

1. (con-curatore): Michel Foucault, *Freiheit und Selbstsorge*. Interview 1984 und Vorlesung 1982, Frankfurt 1985 (cf. anche III., n. 34 di questa lista).

2. *Filosofía de Hispanoamérica*, Barcelona 1987.
3. (curatore insieme a C. Lértora Mendoza), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute* (Atti della I. giornata di studi sull'etica tedesco-iberoamericana), Frankfurt 1987.
4. *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt 1989.
5. *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990.
6. *Die vorrangige Option für die Armen der katholischen Kirche in Lateinamerika*, Band 1, Eichstätt 1991.
7. *Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika*, Freiburg 1991.
8. *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992.
9. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Mexico 1992
10. *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Bd.1: Interdisziplinäre und interkulturelle Forschung in der Theologie / Autochthone Theologien und Kulturen*, Eichstätt 1992.
- Traduzione portoghese: *A Teologia na história social e cultural da América Latina*, Livro 1, São Leopoldo, 1992.
11. *Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea*, Aachen 1992.
12. *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, Bd. 2: Theologien in der Praxis von Mission und Kolonialisierung; Ethnizität und nationale Kultur*, Eichstätt 1993.
- Traduzione portoghese: *A Teologia na história social e cultural da América Latina*, Livro 2, São Leopoldo 1996.
13. *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen. Bd. 3: Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Eichstätt 1993.
- Traduzione portoghese: *A Teologia na história social e cultural da América Latina*, Livro 3, São Leopoldo 1997.
14. *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993.
15. *Leopoldo Zea, Warum Lateinamerika*, Aachen 1994.
16. *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskurs-ethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994.
17. *Für Enrique Dussel*, Aachen 1994.
18. *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen 1996.

19. *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 1996.
20. *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel*, Aachen 1996.
21. *Befreiungstheologie: kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 Bde., Mainz 1997.
22. *Mystik der Erde*, Freiburg 1997.
23. *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt 1998.
24. *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 1998.
25. *Filosofía, Teología, Literatura. Aportes cubanos en los últimos 50 años*, Aachen 1999.
- Traduzione spagnola: *Philosophie, Theologie, Literatur: Kubanische Beiträge aus den letzten 50 Jahren*, Aachen 1999.
26. *Quo vadis, Philosophie?*, Aachen 1999.
27. *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität. Dokumentation des VII. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt 2000.
28. *Theologie im III. Millennium – Quo vadis? Antworten der Theologen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Frankfurt 2000.
29. *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben*, Frankfurt 2000.
- Edizione spagnola: *Resistencia y Solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Editorial Trotta, Madrid 2003, 398 S.
30. *Armut aus der Sicht der Befreiungstheologie in Lateinamerika*, in: Ch. Beck, A. J. Bucher, R. Fornet-Betancourt, J. Renker, H. Sing (Hrsg.), *Die vorrangige Option für die Armen der Katholischen Kirche in Lateinamerika*, Aachen 2001.
31. *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung. Dokumentation des VIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, R. Fornet-Betancourt/H. J. Sandkühler (Hrsg.), Frankfurt/M. 2001.
32. *Kirche und Gesellschaft in Kuba heute*, Aachen 2001.
33. *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*, Aachen 2001.

34. *Werkstatt Reich Gottes. Befreiungstheologische Impulse*, Frankfurt/M. 2002.
35. *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization*, Frankfurt/M. 2002.
36. *Glaube an der Grenze. Die US-amerikanische Latino-Theologie, Theologie der Dritten Welt*, Band 29, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2002.
37. (Mitherausgeber), *Posições Atuais da Filosofia Européia*, São Leopoldo 2002.
38. (Herausgeber), *Culturas y Poder: Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural / ed. por Raúl Fornet-Betancourt. Bilbao 2003.
39. (Herausgeber), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen*. Dokumentation des IX. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Frankfurt/M. 2003.
40. (Mitherausgeber), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, Sevilla 2004.
41. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid 2004.
42. *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de la interculturalidad*, Mexiko 2004.
43. *Sozialethik zwischen Ohnmacht und Notwendigkeit*, Aachen 2004.
44. *Interculturality, Gender and Education, Interkulturalität, Gender und Bildung, Interculturalidad, Género y Educación, Interculturalité, Genre et Education*, Frankfurt a.M. 2004.
45. *Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehung*. Dokumentation des X. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, Frankfurt/M 2005.
46. (Insieme a J.J. Tamayo), *Interculturalidad, dialogo interreligioso y liberacion*. I Simposio Internacional de teologia Intercultural e Interreligiosa de la Liberacion, Esttella 2005.

RIVISTE 

Curatore di *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, dal 1982

Curatore della «Collana Monografie Concordia», dal 1984.
Curatore di *Denktraditionen im Dialog*, dal 1996.

III. ARTICOLI

1. «Zur Lage der Menschheit heute: Zusammenfassung der Analyse von R. Garaudy: "Die Alternative"» in *KAAD-Seminarbericht 1* (1975) 4-11.
2. «Jeder ist sich selbst der Nächste», in: *Kontinente 6* (1976), 20-21.
3. «Comentario al capítulo primero del escrito hegeliano sobre la diferencia» in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía III* (1976), 15-129.
4. «Anotaciones sobre el pensamiento de José Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista» in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía IV* (1977), 223-249.
5. «Die Kirche in Lateinamerika» in *KAAD-Seminarbericht I* (1978), 12-24 (vedi anche n. I. 3).
6. «Notas para una interpretación de "Les Mouches" de Sartre como pieza de crítica religiosa», in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía VI* (1979), 205-227.
- Traduzione francese: «Notes pour une interprétation de "Les Mouches" de Sartre comme pièce de critique religieuse» in *Agora. Revue de Philosophie 3* (1980), 48-88.
- Ristampa della traduzione francese in *Synthesis Philosophica 7* (1989) 119-140.
- Traduzione croata: «Biljeske za tumacenje Sartreova komada "Muhe" kao religiozne kritike» in *Filozofska Istrazivanja 28* (1989), 171-190.
7. «Presentación filosófica de dos pensadores hispanoamericanos: Andrés Bello y José Enrique Rodó» in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía VI* (1979), 399-441.
8. «Einleitung zum Studium der Ideologie der Kubanischen Revolution» in *IAB. Studien zu Imperialismus, Abhängigkeit, Befreiung 4* (1978), 35-42 (vedi anche n. I.3).

- Traduzione inglese: «Preliminary Study of the ideology of the Cuban revolution» in *ASCE-News 12/13* (1981), 31-34.
- Traduzione inglese: «Introduzione nello studio dell'ideologia della rivoluzione cubana» in *ASCE-News 12/13* (1981), 26-30.
- 9. «Marxismo y cristianismo. El caso de Cuba» in *Naturaleza y Gracia XXVI / 1* (1979), 63-72.
- 10. «Apuntes para una reflexión en torno al amor cristiano y el concepto de extranjería» in *Mensaje 294* (1980) 667-668.
- 11. «Apuntes para una anarquización de la anarquía, presentados a partir del ejemplo de Sartre» (mit A. Gómez) in *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, Fascículo extraordinario (1979), 237-256.
- 12. «El problema de la existencia o no existencia de una filosofía americana» in *Los Ensayistas 10-11* (1981) 129-217.
- 13. «Marxismo y cristianismo en Cuba. Sus enseñanzas para Los cristianos en América Latina» in *Evangelizzazione e ateismo*, Rom 1981, 501-513.
- 14. «Martí y el diálogo de cubanos con cubanos» in *Reunión 145-146* (1981), 1-2.
- 15. «La Metodología de Dussel y su lectura de la historia de la iglesia en América Latina» in *Tierra Nueva 39* (1981), 5-17.
- Traduzione tedesca: «Dussels Methodologie und seine Interpretation der Geschichte der Kirche in Lateinamerika» in *Concordia 3* (1983), 101-107.
- 16. «Evangelización y ateismo» en *Naturaleza y Gracia XXVIII* (1981), 333-338.
- 17. «Anarchie et Morale. Entretien avec J.-P. Sartre» (con A. Gómez e M. Casañas) in *Concordia 1* (1982), 7-10.
- Traduzione tedesca: «Anarchie und Moral» in *Concordia 5* (1984), 66-69.
- Traduzione spagnola: «Anarquía y Moral», in: *El Espectador 70* (1984), 4-5.
- Ristampa della traduzione spagnola in *Revista de Filosofía 69* (1990), 277-281.
- 18. «Comentario a una conversación con Sartre» (con A. Gómez) in *Concordia 1* (1982) 17-21.
- 19. «Philosophische Meditationen über nihilistische Urerfahrungen und ihre mögliche Überwindung im Hinblick auf ei-

- ne Erneuerung des Zwischenmenschlichen» in *Concordia* 1 (1982), 39-54.
- Traduzione spagnola: «Meditaciones sobre experiencias nihilistas y su posible superación en vistas a una renovación del campo interhumano» in *Plural* 3 (1983), 13-24.
20. «Sartre y Marx, o la pregunta por el marxismo de Sartre planteada en torno al problema de la alienación» in *Diálogos* 39 (1982), 81-92.
21. «Heidegger y lo cristiano. Dos aspectos de un problema» in *Diálogos* 40 (1982), 82-105.
- Traduzione francese: «Heidegger et le christianisme. Deux aspects d'un problème» in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), 375-396.
22. «El pensamiento filosófico de José Vasconcelos» in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía IX* (1982), 147-177.
23. «Finitude, pouvoir, tendresse» in *Concordia* 2 (1982), 39-54.
- Traduzione spagnola: «Finitud, poder, ternura» in *Logos* 38 (1985), 57-74.
24. «Notes pour une éthique des relations interhumaines» (I) (con A. Gómez) in *Concordia* 2 (1982), 55-66.
25. «Philosophie, justice et amour. Entretien avec E. Lévinas» in *Concordia* 3 (1983), 59-73.
- Apparso anche in *Esprit* 9 (1983).
- Traduzione tedesca: «Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Interview mit E. Lévinas» in *Concordia* 4 (1983), 48-62.
- Ristampa della traduzione tedesca in *Information Philosophie* 5 (1985), 18-25; e 1 (1986), 34-43.
- Traduzione spagnola: «Filosofía, justicia y amor. Entrevista con Emmanuel Lévinas» in *Acontecimiento* 3 (1985) 61-78.
- Ristampa della traduzione spagnola in: *Diálogo Filosófico* 18 (1990), 308-321.
- Traduzione italiana: «Filosofía, giustizia e amore» in *Aut Aut* 209-210 (1985), 3-18.
- Traduzione svedese: «Filosofi, Rättvisa och Kärlek» in *Montage* 12-13 (1986) 44-51.
26. «Defensa del existencialismo como filosofía humanista de la acción. Un capítulo en el pensamiento de Sartre» in *Diálogos* 42 (1983), 153-170.

27. «Antonio Caso o el ejercicio de la filosofía como testimonio de caridad» in *Logos* 31 (1983), 35-58.
- Apparso anche in: *Naturaleza y Gracia* 2 (1984), 321-342.
28. «Del filósofo y ... de la filosofía?» in *Concordia* 4 (1983), 13-21.
29. «Dominación, cultura y pedagogía de la liberación» (con A. Gómez) in R. Garaudy / I. Sotelo u. a. (Hrsg.), *Estructura y organización de los servicios sociales*, Valencia 1983, 123-134.
30. «Modos de pensar la realidad de América y el ser-americano», in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía X* (1983), 247-264.
31. «Braucht die Dritte Welt Familienplanung? Plädoyer für eine kulturgemäße Entwicklungspolitik» in *Die neue Ordnung* 6 (1983), 458-465.
32. «En favor de Schopenhauer» in *Logos* 33 (1983), 57-81.
- Apparso anche in: *Concordia* 5 (1984), 2-17.
33. «En torno a la posibilidad de una filosofía americana. Entrevista con Luis Villoro» in *Concordia* 6 (1984), 48-57.
34. «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté. Entretien avec Michel Foucault» (con A. Gómez und H. Becker), in *Concordia* 6 (1984), 99-116.
- Traduzione inglese: «The ethic of care for the self as a practice of freedom», in: *Philosophy & Social Criticism* 2-3 (1987), 112-121.
35. «América en el pensar filosófico europeo. Tres momentos: Hegel, Keyserling, Ortega» in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía XI* (1984), 529-539.
36. «Zur Geschichte und Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung» in *Concordia* 6 (1984), 78-98.
37. «Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte Kants in Südamerika» in *Kant-Studien* 3 (1984), 317-327.
38. «Filosofía y teología latinoamericana de la liberación» in *La Tierra* 51 (1985), 6-7.
- Apparso anche in Khipu. *Zweisprachige Kulturzeitschrift über Lateinamerika* 15 (1985), 35-37.
39. «La existencia como resistencia» in *Concordia* 7 (1985), 95-101.
40. «Marxismus und Christentum in Nicaragua. Interview mit Nicaraguas Botschafter bei der UNESCO» in *Concordia* 7 (1985), 36-46.

- Apparso con il titolo «Nicaragua und die Praxis des Marxismus. Ein Interview» in *Widerspruch* 10 (1985), 5-14.
- 41. «La théologie de l'impatience des pauvres. Entretien avec Georges Casalis» in *Concordia* 7 (1985), 47-57.
- 42. «Sartre o las dificultades de escribir una moral» in *Diálogos* 45 (1985), 113-148.
- 43. «Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung» in *Stimmen der Zeit* 203 (1985), 231-240.
- Apparso anche in: W. Seibel (Hrsg.): *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört*, Freiburg/Basel/Wien 1987, 109-123.
- 44. «Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana» in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XII (1985), 317-333.
- 45. «Hören auf das Volk. Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur Denkstruktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie» in *Stimmen der Zeit* 3 (1986), 169-184.
- Apparso anche in: W. Seibel (Hrsg.), *Daß Gott den Schrei seines Volkes hört*, Freiburg/Basel/Wien 1987, 59-92.
- 46. «Marxisme, foi et politique. Entretien avec Roger Garaudy» (con A. Gómez) in *Concordia* 9 (1986), 43-56.
- 47. «La dialéctica de la razón armada. Entrevista con Raimundo Panikkar» (con A. Gómez) in *Concordia* 9 (1986), 68-99.
- 48. «Para una crítica de la 'Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación', desde una perspectiva latinoamericana» in *Cristianismo y Sociedad* 87 (1986), 93-104.
- Apparso anche in: *Diakonia (Nicaragua)* 38 (1986), 201-209.
- 49. «La teología de la liberación y la tradición cultural de América Latina» in *Khípu. Zweisprachige Kulturzeitschrift über Lateinamerika* 17 (1986), 43-46.
- 50. «La filosofía de José Vasconcelos. Exposición y Valoración» in *Logos (Mexiko)* 41 (1986), 27-81.
- 51. «Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural» in *Revista de Filosofía* 55 (1986), 101-114.
- Apparso anche in: *Opinión Pedagógica* 1 (1987), 39-46.

- Apparso anche in: *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1988, 437-445.
- 52. «Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie. Interview mit Karl-Otto Apel» (con K. Hedwig) in *Concordia* 10 (1986), 51-76.
- Traduzione francese: «La reconstruction de la raison par la transformation de la philosophie transcendentale» in *Concordia* 13 (1988), 89-99; e 14 (1988), 41-47.
- 53. «Philosophie, science, politique. Entretien avec Mario Bunge» (con A. Gómez), in: *Concordia* 10 (1986), 51-67.
- Edizione spagnola: *ebenda*, 94-108.
- 54. «Filosofía, teología y literatura españolas en las universidades alemanas. Una aproximación bibliográfica» in *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIII (1986), 315-345.
- 55. «Philosophie der Befreiung und ein neues Bild von Europa» in *Solidarisch leben* 8 (1987), 12-19.
- 56. «Nur der Wiederhall der alten Welt? Die Bedeutung der lateinamerikanischen Philosophie und Theologie der Befreiung für die Überwindung des Eurozentrismus» in *Stimmen der Zeit* 5 (1987), 323-329.
- 57. «Sociedad capitalista, universidad y el deber de los intelectuales en América Latina» in *Cristianismo y Sociedad* 91 (1987), 81-94.
- 58. «Documentación y evaluación de la recepción de la filosofía latinoamericana en Alemania» in *Stromata* 1/2 (1987), 185-235.
- Apparso anche in: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIV (1987), 373-416.
- 59. «La filosofía de la liberación en América Latina» in *Filosofía de Hispanoamérica*, Barcelona 1987. (cf. anche n. I.9 di questa lista).
- 60. «Christliche Philosophie in Lateinamerika. Ein Interview mit Agustín Basave Fernández del Valle», in *Concordia* 12 (1987), 18-28.
- 61. «Befreiungstheologie zwischen Aktion und Kontemplation. Ein Interview mit Gustavo Gutiérrez» in *Concordia* 12 (1987), 2-17.

62. «El ser-en-sí y sus niveles de significación en la ontología de Sartre» in *Diálogos* 50 (1987), 121-133.
63. «Elementos de antropología filosófica. Apuntes para un programa de la asignatura» in *Logos* 46 (1988), 35-67.
64. «José Martí y el problema de la raza negra en Cuba» in *Cuadernos Americanos (Neue Folge)* 7 (1988), 124-139.
-- Apparso anche in: *Cristianismo y Sociedad* 102 (1989), 97-100.
65. «La axiología alemana y sus influencias en la metafísica espiritualista de Antonio Caso» in *Actas del II Congreso Mundial de Filosofía Cristiana* (Agustín Basave Fernández del Valle, Hrsg.), Bd. 5, Monterrey, Mexico 1986
-- Apparso anche in: *Revista de Filosofía* 61 (1988), 92-100.
-- Apparso anche in: *Espíritu* XL (1991), 107-115.
66. «Leopoldo Zea o la pasión por el tránsito de la dependencia a la liberación» in *Anthropos* 89 (1988), 51-55.
-- Apparso anche in *Khipu. Zweisprachige Kulturzeitschrift über Lateinamerika* 21 (1988), 36-38.
67. «Documentación y evaluación de la recepción de la filosofía española en Alemania» in *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca 1988, 211-154.
68. «Die Vernunft im Prozeß der dezentralisierten Diskurse. Ein Interview mit Manfred Frank» (con Klaus Hedwig) in *Concordia* 13 (1988), 2-27.
69. «Entrevista con Leopoldo Zea» in *Khipu. Zweisprachige Kulturzeitschrift über Lateinamerika* 22(1989), 20-22.
70. «La pregunta por la filosofía latinoamericana como problema filosófico» in *Diálogo Filosófico* 13 (1989), 52-71.
-- Apparso anche in: *Revista de Filosofía* 65 (1989), 166-188.
71. «Freiheit und Kreativität. Ein Interview mit Gajo Petrovic» in *Concordia* 15 (1989), 38-44.
72. «Einleitung» in E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, 5-9.
73. «Rassenprobleme als interkulturelles Verstehens- und Kommunikationsproblem. Provisorische Hypothesen für eine philosophische Interpretation» in K. Kohut (Hrsg.), *Rasse, Klasse und Kultur in der Karibik*, Frankfurt 1989, 51-62.
-- Edizione spagnola: «Las relaciones raciales como problema

- de comprensión y de comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica» in *Cuadernos Americanos* 18 (1989), 108-119.
74. «Hundert Jahre Marxismus in Lateinamerika. Anmerkungen zur philosophischen Rezeption» in *Theologie und Philosophie* 3 (1989), 364-383.
-- Apparso anche in: *Sythesis Philosophica* 11 (1/1991), 231-250.
-- Traduzione croata: «Uvid u sto godina marksizma u Latinskoj Americi. Primjedbe u soezi s filozofskom recepcijom marksizma u Latinskoj Americi» in *Filozofska Istrazivaja* 40 (1991), 53-69.
75. «Zu Heidegger. Interview mit Walter Biemel» in *Concordia* 16 (1989), 2-14.
-- Traduzione spagnola: «En torno a Heidegger. Entrevista con Walter Biemel» in *Logos* 51 (1989), 13-28.
-- Apparso anche in: *Revista de Filosofía* 66 (1989), 332-348.
76. «Vita activa: Manuel Sacristán Lazón» in *Dialektik* 18 (1989), 269-292.
77. «La cuestión de Dios en el pensar de Heidegger» in *Revista de Filosofía* 66 (1989), 400-412.
-- Apparso anche in: *Revista de Filosofía (Venezuela)* 13 (1989), 43-56.
78. «Dos aproximaciones filosóficas al problema de la técnica y su significación para la situación actual de América Latina» in *Revista Agustiniiana* 95 (1990), 535-550.
-- Apparso anche in: *Cuadernos Americanos* 29 (1991), 200-238.
-- Apparso anche in: Carl Mitcham (Ed.), *El nuevo mundo de la filosofía y la tecnología*, Pennsylvania 1990, 237-248.
79. «Die Realität mit neuen Augen lesen» in *Entschluß* 6 (1990) 4-6.
80. «La función social de la filosofía en América Latina» in M. R. Lapuente / H. Cerutti Guldberg (Hrsg.), *Arturo A. Roig, Filósofo e historiador de las ideas*, Mexiko 1990, 155-165.
81. «Filosofía y teología en América Latina» in *Cuadernos Americanos* 22 (1990), 139-14.
-- Apparso anche in: *Nuevo Mundo* 151 (1991), 285-294.
82. «Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?» in *Logos* 54 (1990), 47-68.

83. «Sartre: Esbozo de una perspectiva para su estudio» in *Revista de Filosofía* 69 (1990), 342-348.
84. «La contribución de la filosofía al cambio social en América Latina» in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock* 39 (1990), 13-15.
- Apparso anche in: *Logos* 56 (1991), 119-131.
85. «Einheit in der Pluralität oder Spaltung? Die katholische Kirche in Lateinamerika an der Schwelle zum dritten Jahrtausend» in *Stimmen der Zeit* 209 (1991), 254-260.
86. «Geschichte» in H. Goldstein, *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1991, 76-80.
87. «Marxismus» in H. Goldstein, *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1991, 146-150.
88. «Philosophie» in H. Goldstein, *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf 1991, 173-176.
89. «Tensa preocupación del profesor E. Rivera de Ventosa por los problemas culturales iberoamericanos» in *Anthropos* 122/123 (1991), 110-112.
90. «Para un balance crítico de 500 años de cristianismo en América Latina: ¿Cuál ha sido el aporte del cristianismo al cambio social en América Latina?» in *Cristianismo y Sociedad* 110 (1991), 47-53.
91. «Überlegungen zu einigen hermeneutischen Voraussetzungen für den Dialog der Ortsgemeinden im Kontext eines pluralen Christentums» in L. Bertsch (Hrsg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt: Bausteine einer Ekklesiologie der Ortsgemeinden*, Freiburg 1991, 23-29.
92. «La conquista: ¿Una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí» in *Cuadernos Americanos* 32 (1992) 186-195.
- Apparso anche in: G. Meléndez (Hrsg.), *Sentido histórico del V centenario (1492-1992)*, San José, 181-189.
- Apparso anche in: *Logos* 60 (1992), 11-20.
93. «Anstelle einer Einleitung: Probleme des interkulturellen Dialogs in der Philosophie», in: R. Fernet-Betancourt (Hrsg.), *Diskursethik oder Befreiungsphilosophie?*, Aachen 1992, 7-15,

- Edizione spagnola in: *Revista Agustiniana* 104 (1993), 605-615.
94. «Dónde está hoy la filosofía europea?» in R. Fernet-Betancourt (Hrsg.), *Für Leopoldo Zea/ Para Leopoldo Zea*, Aachen 1992, 38-45.
- Apparso anche in: *Logos* 62 (1993), 125-134.
95. «Balance y perspectivas del estudio del pensamiento latinoamericano en América y Europa» in A. Heredia (Hrsg.), *Exilios filosóficos de España*, Salamanca 1992, 397-408.
- Apparso anche in: *Revista de Filosofía* 75 (1992), 273-288.
96. «Philosophie» in N. Werz (Hrsg.), *Handbuch der deutschsprachigen Lateinamerikakunde*, Freiburg 1992, 497-514.
97. «The Future of Latin American Catholicism», in: *Dialogue and Humanism* 1 (1992), 87-90.
- Apparso anche in: *Theology Digest* 39 (1992), 117-120.
98. «Skizzierung einiger Grundvoraussetzungen des Themas aus hermeneutisch-epistemologischer Perspektive» in R. Fernet-Betancourt (Hrsg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas, Bd. 1: Interdisziplinäre und interkulturelle Forschung in der Theologie*, Eichstätt 1992, 13-29.
- Traduzione portoghese: vedi I. 19
99. «Martí und Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung» in R. Fernet-Betancourt (Hrsg.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas, Bd. 3: Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Eichstätt 1993, 75-97.
- Edizione spagnola in: *Cuadernos Americanos* 52 (1995), 82-103.
- Traduzione portoghese: vedi I. 23.
100. «Interview mit Karel Kosik» in *Concordia* 24 (1993), 13-23.
101. «Pensar la frontera. Función y sentido en el presente momento histórico» in *Aula Castelao (Ed.), Filosofía e Nacion*, Pontevedra.
102. «Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des «positiven Sozialismus» in *Dialektik* 2 (1993), 135-150.
103. «Reflexiones en torno a la significación de la filosofía y la

- teología latinoamericanas de la liberación» in UAEM (Hrsg.), *América Latina. Historia y destino*, Bd. 3, Mexiko 1993, 245-249.
104. «Two philosophical approaches to the problem of Technics and their Meaning for Latin America» in Carl Mitcham (ed.), *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, Dordrecht/Boston/London 1993, 271-281.
105. «La mística del diálogo. Entrevista con Raimon Paniklar» in *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1 (1994), 19-37.
106. «Technikphilosophie bei Ortega und Heidegger», Bremer Philosophica, 1993/9.
107. «A ética do discurso. Racionalidade e contextualidade» in Antonio Sidekum (Org.), *Ética do discurso e filosofia da liberdade*, São Leopoldo 1994, 11-18.
108. In tedesco in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen 1994, 9-16.
109. «En lugar de una conclusão: Da necessidade de un novo giro no programa de diálogo» in Antônio Sidekum (Org.), *a.a.O.* 261-264.
110. In tedesco in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Konvergenz oder Divergenz?*, Aachen 1994, 247-250.
111. «Einleitung: Leopoldo Zeas Transformation der Philosophie in Lateinamerika» in L. Zea, *Warum Lateinamerika*, Aachen 1994, 9-13.
112. «Disputatio: Die Erfindung Amerikas» in O. König / F. Renner / M. Wolf, *Amerika im Gedächtnis*, Wien - Köln - Weimar 1994, 53-72.
113. «Das Christentum: Zukunftsperspektiven an der Schwelle zum dritten Jahrtausend aus der Erfahrung Lateinamerika», in: G. Evers/M. Pankoke-Schenk (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität*, Frankfurt 1994, 100-113.
114. In spagnolo: «El cristianismo: Perspectivas de futuro en el tercer milenio», in: *Pasos* 51 (1995) 1-8.
115. «José Martí y la filosofía» in O. Ette/T. Heydenreich (Hrsg.), *José Martí 1895/1995*, Frankfurt 1994, 43-55.
116. «Pensamiento iberoamericano como base de filosofía intercultural» in A. Heredia (Hrsg.), *Mundo Hispánico - Mundo Nuevo: Visión filosófica*, Salamanca 1995, 367-375.
117. Apparso anche in: *Revista de Filosofia latinoamericana y Ciencias Sociales* 19 (1994), 61-70; e in: *Studia Culturologica* 3 (1994), 27-37.
118. «Martí über Marx» in *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 27 (1995), 21-30.
119. «Positivismus und Marxismus in Lateinamerika» in *Z.* 24 (1995), 127-133.
120. «La problemática de los valores en la tradición filosófica latinoamericana del siglo XX» in *Revista Agustiniana* 110 (1995), 579-596.
121. «José Martí y su crítica de la filosofía europea» in *Educação e Filosofia* 18 (1995), 127-133.
122. «Sartres ethischer Entwurf: Eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart?» in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen 1996, 137-152.
123. Edizione abbreviata in cecoslovacco: «Sartrov atick projekt» in *Filozofia* 10 (1995) 575-579.
124. «Emmanuel Lévinas: Seine Präsenz in der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie» in *Concordia* 29 (1996), 15-18.
- Edizione spagnola: «Emmanuel Lévinas: Su huella y presencia en la teología y filosofía latinoamericanas de la liberación» in *Ratces* 26 (1996), 30-31.
125. «Latin America's unpaid debt to José Martí» in *Latin American Report* 1 (1996), 28-34.
126. «Entrevista con Nidia Arrobo» in *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 4 (1996), 7 - 23.
127. «Presentation» in R. Arce, *Religión: Poesía del mundo venidero*, Quito 1996, III-VI.
128. «Prólogo» in I. Delgado, *José Martí y nuestra América*, Aachen 1996, 7-9.
129. «Mariáteguische Transformation des Marxismus in Lateinamerika» in J. Morales Saravia (Hrsg.), *José Carlos Mariátegui*, Frankfurt 1997, 61-68.
130. «Wirkung der Befreiungstheologie auf die Philosophie» in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Befreiungstheologie: kritischer*

- Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1: *Bilanz der letzten 25 Jahre*, Mainz 1997, 244-266.
131. «Zur neuen theoretisch-methodologischen Abgrenzung» in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Befreiungstheologie: kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 2: *Kritische Auswertung und neue Herausforderungen*, Mainz 1997, 361-381.
 132. «Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika» in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Mystik der Erde*, Freiburg 1997, 10-15.
 133. «Prólogo» in E. Rivera, *España y América. Por un camino filosófico común*, Aachen 1997, 3-5.
 134. «Interkulturelle Beziehungen als Gegenmodell zur Globalisierung» in *Oekos* 1 (1997), 15-17.
 135. «Das Studium des lateinamerikanischen Denkens in Lateinamerika und Europa. Bilanz und Perspektiven» in *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 5 (1997), 99-116.
 136. «Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas» in *Revista de Filosofía* 90 (1997), 365-382.
 137. «Aspectos de la filosofía latinoamericana del lenguaje. Las lenguas mayas entre hispanización e indigenismo» in A. Koechert/Th. Stolz (Hrsg.), *Convergencia e Individualidad*, Hannover 1998, 51-60.
 138. «Philosophie und Theologie in Lateinamerika» in Th. Knauth/J. Schroeder (Hrsg.), *Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie im Dialog*, München/Berlin 1998, 182-189.
 139. «Ist die Theologie am Ende?» in *Wort und Antwort* 39 (1998), 1-2.
 140. «La Filosofía Intercultural. Entrevista» in *Ciencia Ergo sum* 5 (1998), 11-13.
 141. «Vision del neoliberalismo a partir de la filosofía de la liberación» in *Revista Filosofazer* 12 (1998), 49-54.
 142. Traduzione russa: Peoples' Friendship University of Russia (Ed.), *The Problem of Interaction of Civilizations*, Moskau 1997, 57-61.
 143. «Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs» in *Prolog* 1 (1998) 38-53.
 144. Edizione spagnola: «Supuestos filosóficos del diálogo intercultural» in *Utopía y Praxis Latinoamericana* 5 (1998), 51-64; *Anuário de Educação* 3 (1997/98), 19-38; und *Revista de Filosofía* 96 (1999), 343-371.
 145. «Thesen zur Funktion der interkulturellen Philosophie im Studiengang Sozialwesen» in H. Sing (Hrsg.), *40 Jahre kirchliche Solidaritätsarbeit*, Aachen 1998, 261-263.
 146. «La filosofía como proyecto intercultural» in *Signos en Rotación* 20 (1998), 4.
 147. «Marxismo» in *Boletín de Filosofía* 9 (1997/98), 129-139.
 148. «Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización» in A. Jiménez (Hrsg.), *Estudios sobre historia del pensamiento español*, Santander 1998, 387-394.
 149. Apparso anche in: *Signos en Rotación* 52 (1999), 4-6.
 150. «Visión crítica del neoliberalismo a partir de la filosofía de la liberación», in: I. Murillo (Hrsg.), *Dios, Hombre, Praxis*, Madrid (1998), 257-264.
 151. «Os pressupostos filosóficos do diálogo intercultural» in *Anuário de Educação* 97/98 (1999), 19-38.
 152. «Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización» in A. Jiménez García (Hrsg.), *Estudios sobre historia del pensamiento español*, Santander 1998, 387-394.
 153. «Para la comprensión y práctica de la interculturalidad» in *Signos en Rotación* 52 (1999), 3-7.
 154. «La Filosofía intercultural. Entrevista» in *Utopía y Praxis Latinoamericana* 6 (1999), 111-115.
 155. «Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales. Desde una perspectiva filosófica» in *Pasos* No 83 (1999), 9-21.
 156. «1898 als Herausforderung an die lateinamerikanische Philosophie» in *Dialektik* 2 (1999), 121-230.
 157. «Masç» in H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg 1999, 805-808.
 158. «Nichts» in H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg 1999, 944-947.

159. «Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas» in *Volubilis. Revista de Pensamiento* 7 (1999), 103-113.
160. «Einführung», in: R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität. Dokumentation des VII. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt 2000, 11-19.
161. «Para una crítica a la crítica del sujeto» in *Signos en Rotación* No 109 (2000), 11.
162. «Mesa Redonda: José Martí» in R. Albares (Hrsg.), *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, Salamanca 2000, 201-217.
163. «Las tradiciones indígenas como desafío a la investigación filosófica en América Latina» in R. Albares (Hrsg.), *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, Salamanca 2000, 155-159.
164. «Zu einer neuen Wende in der lateinamerikanischen Philosophie: Das Programm einer interkulturellen Philosophie in Lateinamerika» in M. Plümacher, V. Schürmann, S. Freudenberg (Hrsg.), *Herausforderung Pluralismus*, Frankfurt 2000, 17-24.
165. «Compréhension et pratique de l'interculturalité comme alternative à la globalisation» in J.-A. Nyeme Tese (Hrsg.), *La mondialisation vue du Sud. Une approche multidisciplinaire*, Kananga, R.D.C. 2000, 241-250.
166. «Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana» in *Filosofazer* 18 (2001), 9-38.
167. «Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores» in *Utopía y Praxis Latinoamericana* 12 (2001) 32-42.
168. «Einführung» in *Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung*, Dokumentation des VIII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, R. Fornet-Betancourt/H. Jörg Sandkühler (Hrsg.), IKO_Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/M. 2001, 28-33.
169. «Filosofía e interculturalidad en América Latina» in *Itinerarios* (Zeitschrift des Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos der Universität Warschau) 4 (2001), 45-58.
170. «Sartre o la ética como proyecto de vida con subjetividad» in *Logos* 87 (2001), 107-120.
171. «Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana» in *Cuadernos Latinoamericanos* 13 (2001), 97-132.
172. «Einführung» in *Kirche und Gesellschaft in Kuba heute*, Aachen 2001, 15-16.
173. «La filosofía intercultural como desafío de una nueva praxis filosófica en América Latina» in *Vera Humanitas* 32 (2001), 95-103.
174. «Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana» in *Pasos* 97 (2001), 11-23.
175. «Probleme und Themenfelder der kubanischen Philosophie der Gegenwart» in *Kuba heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, O. Ette/M. Franzbach (hrsg.), Frankfurt/M. 2001, 749-769.
176. «Philosophy as Intercultural in the Context of Globalization» in *Vijñānadipti. Journal of Philosophico-Theological Reflection* 4 (2001). 137-151.
177. «Las nuevas condiciones del diálogo Norte-Sur» in *Revista de Filosofía* 40 (2002), 9-14.
178. «Hermeneutik und Politik des Fremden» in W. Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Verstehen und Verständigung*, Würzburg 2002, 49-59.
179. «Prólogo» in M. Urrea, *De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística*, México 2002, 13-14.
180. «Thesen über das Verständnis und die Praxis der Interkulturalität als Alternative zur Globalisierung» in H. J. Sandkühler/Fathi Triki (Hrsg.), *Die Aufgabe der Philosophie in der transkulturellen Welt*, Frankfurt/M. 2002, 171-180.
181. «Filosofía e interculturalidad en América Latina» in G. González (Hrsg.), *El discurso intercultural*, Madrid 2002, 123-140.
182. «La problemática de los valores en la tradición filosófica latinoamericana del siglo XX» in *Vera Humanitas* 33 (2002), 129-152.

183. «Por una filosofía intercultural desde América Latina» in *Cuadernos Americanos* 627 (2002) 23-28.
184. «Presentación» in *Intersticios* 16 (2002), 5-10.
185. «Interculturalidad y migración» in J. José Tamayo-Acosta (Hrsg.), *10 palabras clave sobre globalización*, Estella (Spanien) 2002, 205-232.
186. «Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization-An Introduction» in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization*, Frankfurt 2002, 29-40.
187. «Lo intercultural y el problema de y con su definición» in *Pasos* 103 (2002), 1-3.
188. «Filosofía e interculturalidad en América Latina» in Consejo de Educación de Adultos de América Latina (Hrsg.), *Interculturalidad, Sociedad Multicultural y Educación Intercultural*, Castellanos Editores, México 2002, 15-30.
189. «Sartre o la ética como proyecto de vida con subjetividad» in *Educação e Filosofia* 16 (2002) 32, 179-191.
190. «Por un diálogo intercultural. Entrevista con Manola Sepúlveda y Claudia Avedaño» i: Gloria M. Comesaña / Antonio Pérez / Álvaro Márquez (Hrsg.), *Pensadores iberoamericanos*, Maracaibo 2002, 11-18.
191. «Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización» in Gloria Comesaña / Arturo Pérez / Álvaro Márquez (Hrsg.), *a.a.O.*, 19-25.
192. «Ha regresado a Cuba el fantasma de los Estados Unidos, Entrevista con Manuel Jabos» in *Diario de Pontevedra*, Pontevedra, 24 de abril de 2003, 77.
193. «La globalización es una estrategia de control», Entrevista con Rafa López in *Diario Faro de Vigo*, Faro de Vigo, 28 de abril de 2003, 16. (Publicato anche in: *La Opinión A Coruña*, Coruña 29 de abril del 2003, Edición Número 928, Contraportada (Rückseite).
194. «Prólogo», in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Resistencia y Solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid 2003, 9-10.
195. «Para una crítica filosófica de la globalización», in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Resistencia y Solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid 2003, 55-80.
196. «El pensamiento latinoamericano y la crítica de Occidente» in *Filosofazer* 22 (2003) 2, 25-47.
197. «Pressupostos, limites e alcances da filosofia intercultural» in A. Sidekum (Hrsg.), *Alteridade e multiculturalismo*, Brasilien 2003, 299-316.
198. «Einführung» in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen. Dokumentation des IX. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, Frankfurt a. M. 2003, S. 9-14
199. «Lo intercultural: El problema de y con su definición» in *Estudios Aymaras* 67 (2003) 26-31.
200. «La inmigración en contexto de globalización como diálogo intercultural» in G. Campese/ P. Ciallella (Hrsg.), *Migration, religious experience and globalization*, New York 2003, 29-48.
201. «Para un balance crítico de la filosofía latinoamericana en la llamada etapa de los fundadores» in *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 17 (2002), 117-132.
202. «Prólogo» in R. Salas, *Ética intercultural*, Santiago de Chile 2003, 7-10.
203. «José Martí: ¿Política de la inteligencia o inteligencia de la política» in *La ciudad de Dios* 2-3 (2003) 451-464.
204. «Para una nueva filosofía popular» in *Filosofazer* 23 (2003) 9-20.
205. «Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana actual» in *Erasmus* 1/2 (2003) 177-200.
206. «La interculturalidad como alternativa a la violencia» in J. José Tamayo (Hrsg.), *Paz y violencia en las religiones*, Estella (Spanien) 2004, 217-233.
207. «Filosofía e interculturalidad» in C. Cándido/V. Casbonara (Hrsg.), *Filosofia e Ensino*, Ijuí (Brasilien) 2004, 457-472.
208. «Condition humaine, immigration et globalisation néolibérale» in *La question de l'humain entre l'éthique et l'anthropologie*, hrsg. von A. Gomez Muller, L'Harmattan, Paris 2004, 193-205.

209. «Einführung», in *Sozialethik zwischen Ohnmacht und Notwendigkeit*, Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), Aachen 2004, 9-17.
210. «Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs» in *Interkulturelle Orientierung*, Teil II, zusammengestellt, eingeleitet und herausgegeben von Hamid Reza Yousefi und Klaus Fischer, Nordhausen 2004, 113-131.
211. «Prólogo» in R. Tani / B. Carrancio / E. Pérez / M. G. Nuñez, *Teoría, práctica y praxis en la obra de José Luis Robellato*, Ediciones Ideas, Montevideo 2004, 5-8.
212. «Leopoldo Zea: Transformador de la filosofía» in *Cuadernos Americanos* 107 (2004), 45-57.
213. «North-South Dialogue from a Latinamerican Perspective» in F. Dokman (Hrsg.), *The West and the Rest of the World in Theology, Mission and Co-Funding*, Nijmegen 2005, 61-65.
214. «Lateinamerikanische Philosophie im 20. Jahrhundert» in *Polylog* 10/11(2004), 81-97.
215. «Ciencias, tecnología i política en la filosofía de Panikkar» in I. Boada (Hrsg.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Barcelona 2004, 119-132.
216. «Per una comunicazione interperiferica» in F. Lopes (Hrsg.), *Filosofia senza feticci: Risposte interdisciplinari al dramma umano del XXI secolo*, Roma 2004, 234-241.
217. «De la inculturación a la interculturalidad», in J. J. Tamaño/R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Interculturalidad, dialogo interreligioso y liberación*, I. Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación, Estella 2005, 43-60.

MAPPE

1. Ferrari, *Colpevoli. Pregiudizio e potere in un'epoca di migrazioni globali*, 2005.
2. S. Toschi, *Dieci anni di beatitudine*, Bologna 2006.
3. A. Spadaro, *Connessioni. Nuove forme della cultura al tempo di Internet*, Bologna 2006.
4. M. Tibaldi, *Annunciare Gesù. Invito al mistero cristiano*, 2006.