

Compossibilità e interculturalità nel pensiero di Fanny Giambalvo

Clara Silva

Premessa

Mi piace iniziare queste pagine in ricordo di Fanny Giambalvo rievocando gli anni del mio dottorato di ricerca, nei quali, grazie al coordinamento di Franco Cambi, ho potuto farne la conoscenza e apprezzarne a più riprese la profondità del pensiero pedagogico orientato verso un razionalismo critico. L'occasione che mi ha consentito di cogliere in modo più pieno la sua figura è stata tuttavia la mia partecipazione nel 2008 a un seminario internazionale svoltosi nella sua Palermo, nel quadro di un progetto europeo. Ancora oggi porto con me la traccia di una calorosa umanità accompagnata da una schiettezza e da una finezza di pensiero che hanno contrassegnato in quell'occasione sia i momenti di riflessione sia quelli di convivialità. Ed è in quella circostanza che ho colto dal vivo la sua suggestiva riconduzione in chiave pedagogica dell'interculturalità alla categoria di compossibilità, tematica su cui mi soffermo nelle pagine che seguono.

1. *Dal maestro all'allieva: la ricezione della logica faziana della compossibilità*

Uno dei tratti più originali della riflessione pedagogica di Fanny Giambalvo risiede nel suo declinare in senso attuale la doppia valenza, logica ed etica, della categoria di «compossibilità», così come questa è stata elaborata nel pensiero del suo maestro Vito Fazio-Allmayer. Senza dover per forza richiamare nella sua complessa articolazione la Teodicea leibniziana, in cui la categoria di compossibilità si affaccia in modo esplicito per la prima volta sulla scena filosofica – intrecciandosi con il principio della convenienza e dando vita alla teoria del mondo migliore possibile –, giova tuttavia notare l'importanza che la cifra filosofica mantiene anche nell'attualizzazione operata da Giambalvo.

Le coordinate di fondo sono quelle indicate da Fazio-Allmayer nel suo *Il significato della vita*¹, in cui la *logica della compossibilità* assume un ruolo cen-

¹ V. Fazio-Allmayer, *Il significato della vita*, Firenze, Sansoni, 1955 (poi in: ID., *Opere*, VI, Palermo, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 1988).

trale nella messa a punto di un modello emancipativo, comunicativo e interazionale in cui l'individualità dei soggetti evolve e si afferma in una circolarità positiva che presuppone necessariamente la presenza e la risposta dell'Altro, cioè in una dinamica che dà luogo a una sintesi che si rinnova ogni volta che l'interazione è rilanciata nel dialogo intersoggettivo. La reciprocità consustanziale a questo modello definisce una vera e propria «circolazione dei soggetti l'uno nell'altro» che lungi dall'annullare l'individualità dei singoli ne costituisce il fondamento, o meglio la logica sottesa al loro divenire e al loro stesso individualizzarsi². Sul piano logico abbiamo quindi un processo infinito di unificazione fondato sulla continua rideterminazione dei particolari – processo che si confonde con lo stesso compito della filosofia, che hegelianamente lo ripercorre e lo rivela ad un tempo – mentre sul piano etico incontriamo il principio stesso dell'azione morale, ancorato nel dialogo costitutivamente aperto tra l'individuo e il suo Altro³. Doppio binario, tracciato e seguito da Fazio-Allmayer attraverso un'originale integrazione della logica leibniziana con quella hegeliana, e tuttavia segnato da un afflato emancipativo che richiama certi tratti della lezione marxiana, come a suo tempo segnalato da Arturo Massolo⁴, che di Fazio-Allmayer è stato discepolo ed interprete, e pure da un debito verso il filone esistenzialistico (e, in misura derivata, fenomenologico) nell'adesione a un'idea di soggetto insieme trascendentale e non solipsistico, bensì relazionale, come ha notato Franco Cambi⁵. Doppio binario su cui pure s'innesta la riflessione di Fanny Giambalvo, che nei suoi lavori ricostruisce e riattualizza la logica della compostibilità tracciata dal suo maestro⁶.

Di tale logica Giambalvo non solo definisce i tratti essenziali e per così dire i materiali di composizione – con il rinvio obbligato alla diade Leibniz-Hegel –, ma indica anche nella meditazione sulla terza critica kantiana uno dei suoi elementi chiave. In particolare il concetto dell'«universale etico-estetico», ovvero dell'«esigenza dell'universale comunicabilità/condivisibilità di un sentimento che, lungi dall'annullare, rafforza l'irripetibile e inconfondibile singolarità propria di ognuno»⁷. Un'universalità che si risolve nella stessa

² Ivi, p. 49 (p. 55).

³ Cfr. C. Sini, *Studi e prospettive sul pensiero di Vito Fazio-Allmayer*, in «Il Pensiero», vol. VI, 1, 1961, pp. 91-95, p. 94.

⁴ A. Massolo, *Fazio-Allmayer e la logica della compostibilità*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 4, 1957, pp. 478-487, p. 486.

⁵ F. Cambi, *Vito Fazio-Allmayer: un filosofo europeo*, in Id., *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 97-106, p. 100. Dello stesso autore si veda anche: *Vito Fazio-Allmayer, Dall'attualismo allo storicismo critico*, Palermo, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 1996.

⁶ In particolare cfr. F. Giambalvo, *L'uno, i molti, l'io, l'altro, l'identico, il diverso, il differente e la logica della compostibilità*, Palermo, Edizioni della Fondazione nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 1997; EAD., *Storicità e compostibilità nell'attualismo di Vito Fazio-Allmayer*, Palermo, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 2013.

⁷ F. Giambalvo, *L'uno, i molti, l'io, l'altro, l'identico, il diverso, il differente e la logica della compostibilità*, cit., pp. 64-65.

comunicabilità intersoggettiva, in quanto priva di un concetto e di una finalità, configurandosi pertanto come puro godimento estetico. Una comunicabilità ideale, dunque, da porre a fondamento di una «compossibilità reale (etica) fra i soggetti»⁸.

La scomposizione e ricomposizione della logica della compossibilità conduce Fanny Giambalvo a mostrare come essa rinvii alla questione dell'unità e della molteplicità e come questa a sua volta sia strettamente intrecciata con quella dell'identico e del diverso, così come, aggiungiamo noi, con quella dell'universale e del particolare. In un testo del 1997, uscito nella collana della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allamayer», Giambalvo ricostruisce i passaggi salienti di quello che si è venuto configurando nella filosofia, ma si potrebbe dire anche nella stessa cultura occidentale, come il problema della relazione uno/molti, io/altro, identità/differenza alla luce della logica della compossibilità di Fazio-Allamayer⁹. Problema al centro del pensiero filosofico occidentale sin dalla sua genesi, e che è stato posto per la prima volta da Parmenide. L'interpretazione di Giambalvo della logica faziana della nozione di compossibilità risale pertanto alla critica di Platone al pensiero parmenideo, per la quale è necessario «concepire, l'Uno-Essere e il molteplice-divenire quali termini che si implicano reciprocamente»¹⁰. Al contrario di Parmenide, per il quale solo l'Uno-Essere è (mentre il Non-Essere non è), Platone introduce l'uso logico del concetto di «non-essere», a fianco di quello ontologico, dimostrando che, ad esempio, se dico che il tavolo *non* è la sedia, non sto negando l'esistenza del tavolo, ma sto indicando la sua differenza rispetto alla sedia. Al cuore dell'idea di compossibilità vi è pertanto quella di diversità o alterità, come modulazione di un'universalità che non esclude la particolarità, dunque capace di tenere insieme singolarità e pluralità, individualità e collettività.

Un contributo fondamentale per l'articolarsi di una logica della compossibilità intesa come compito è fornito, secondo Giambalvo, dal concetto kantiano di «unificazione», che risolverebbe l'antinomia tra unità e molteplicità, nel momento in cui l'unificazione del molteplice operata dal soggetto pensante assume un carattere processuale e aperto, sia sul piano della conoscenza sensibile e intellettuale, sia su quello metafisico come è quello delle idee regolative che orientano l'agire morale¹¹. Determinante è anche l'apporto del pensiero di Hegel, laddove questi considera il vero come Idea che si concretizza nel reale storico, dunque l'universale non come vuota generalità, ma come «universale concreto», inteso non già come la somma dei particolari, «ma come circolo nel quale ogni particolare si determina in rapporto agli altri»¹². Ne risulta una compossibilità dei particolari che, riportata sul piano storico-sociale delle re-

⁸ Ivi, p. 66.

⁹ F. Giambalvo, *L'uno, i molti, l'io, l'altro, l'identico, il diverso, il differente e la logica della compossibilità*, cit.

¹⁰ Ivi, p. 14.

¹¹ Ivi, p. 33.

¹² Ivi, p. 35.

lazioni intersoggettive, lo rilegge come un universo in cui ciascun individuo non può che vivere la propria individualità in un rapporto attivo con quella altrui, nel segno di una comunicabilità universale che si fa essa stessa ideale regolativo del processo storico¹³.

Nel far emergere la cifra politica implicita in questa dialettica, l'allieva, come vedremo qui di seguito, va oltre il compito di tramandare la lezione del maestro, declinandone la valenza pedagogica e utopica in accordo con le trasformazioni storico-sociali della nostra epoca. La nozione di compostibilità va così a innervare un vero e proprio credo pedagogico, contrassegnato da una forte tensione pratica volta a traghettare la società multiculturale odierna verso l'auspicabile convivenza interculturale.

2. *L'intercultura nella riflessione di Fanny Giambalvo*

Sebbene Fanny Giambalvo non abbia dedicato esplicitamente alcuno dei suoi scritti monografici alla tematica dell'intercultura, un luogo dove è possibile cogliere il suo profondo interesse verso questo ambito è la sua relazione di apertura al convegno su «Cultura, culture, dinamiche sociali, educazione interculturale» da lei stessa organizzato a Palermo nell'ottobre del 1995, dove spiega che «l'idea ispiratrice del convegno è stata quella di mettere a confronto antropologi e pedagogisti su una tematica d'interesse comune»¹⁴. L'intercultura era divenuta proprio in quegli anni anche in Italia, come si può evincere anche dalle relazioni di illustri pedagogisti intervenuti in quella sede, la nozione capace di coniugare la dimensione della relazione di scambio e di reciprocità con l'esistenza di una differenza che intercorre tra le identità collettive storico-sociali e gli individui ad esse riconducibili.

Giambalvo, nel suo intervento di apertura, si mostra convinta che l'antropologia culturale sia la disciplina che deve indicare alla pedagogia la strada per educare all'intercultura. Ciò poiché l'antropologia si configura come «scienza delle differenze» e l'intercultura appare come la prospettiva pedagogica capace di mettere in dialogo le differenze senza che ciascuna debba rinunciare alla propria specificità. Ed è proprio in questa occasione che Giambalvo propone un'applicazione della logica della compostibilità sul piano delle relazioni interculturali, ritenendo che «il concetto di interculturalità possa risolversi in quello di compostibilità delle culture»¹⁵. Per chiarire meglio il

¹³ Cfr. M. Marino, *La compostibilità faziana e il primato della dimensione etica. 'Ricordando Fanny Giambalvo'*, in «Bollettino della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer"», 2, 2015, pp. 21-28, p. 24.

¹⁴ E. Giambalvo, *Apertura dei lavori*, in A.A.V.V., *Cultura, culture, dinamiche sociali, educazione interculturale*. Atti del Convegno. Palermo, 4, 5, 6 ottobre 1995, Palermo, Edizioni della Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», 1997, pp. 9-13, p. 10; Sull'intercultura si veda anche: EAD., *L'intercultura e i suoi possibili modelli*, in «Bollettino della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer"», n. 2, 2015, pp. 51-55..

¹⁵ E. Giambalvo, *Apertura dei lavori*, cit., p. 11.

proprio pensiero Giambalvo richiama il concetto kantiano di unificazione, per la sua capacità di interpretare il rapporto parti-tutto «nei termini di una tensione delle parti verso una totalità aperta e diveniente». Se si legge il rapporto parti-tutto come un rapporto tra culture, ne risulta che l'unificazione entra in crisi allorché le culture si assolutizzano e ciascuna di esse pretende di imporsi sulle altre «quasi fosse il tutto e la totalità venga prospettata come definitiva e senza articolazioni interne». L'unificazione, ovvero la possibilità della coesistenza interattiva e pacifica tra le culture, «esige la non assolutizzazione delle parti», ovvero delle singole culture, e allo stesso tempo «richiede che queste ultime abbiano qualcosa in comune perché possano armonizzarsi in un processo che dev'essere concepito in termini dinamici e perciò come un compito infinito»¹⁶.

L'armonizzazione delle varie culture non deve però in alcun modo spingerle a rinunciare alla loro specificità o particolarità. Non si tratta infatti di dar vita a identità culturali monolitiche, ma di tendere verso il *telos* della reciproca comprensione. In questo modo le culture divengono compatibili o componibili. Il concetto di componibilità si traduce così in quello di una totalità organica che comprende la varietà di individui e popoli, da intendersi anche come «universi culturali», ognuno dei quali non solo non nega l'esistenza degli altri, ma la rende possibile¹⁷. La componibilità diviene pertanto un compito che richiede l'impegno costante di ciascuno e rinvia al senso stesso dell'interculturalità, da intendersi come ideale regolativo per il nostro presente. Ne deriva una concezione dell'identità culturale di tipo dinamico, sempre in trasformazione e aperta al cambiamento grazie alla sua capacità di ristrutturarsi continuamente nel rapporto con l'alterità¹⁸. La prospettiva pedagogica interculturale, in effetti, proprio in quegli anni, grazie alla ricezione degli stimoli provenienti dall'antropologia culturale, si stava appropriando anche in Italia di una concezione della cultura intesa come non statica, come realtà sociale e patrimonio individuale in continua trasformazione. A contribuire a questa svolta epistemica sono stati certamente i lavori dell'antropologia interpretativa inaugurata da Clifford Geertz, che hanno influenzato la riflessione di antropologi italiani come Francesco Remotti o Ugo Fabietti e l'antropologia dell'educazione di Matilde Callari Galli e Francesca Gobbo¹⁹.

Ne risulta che l'identità culturale, sia dei singoli che dei gruppi, lungi dall'annullarsi nell'incontro con le altre identità culturali, al contrario si trasforma e si arricchisce grazie alla sua capacità di rielaborare creativamente gli apporti provenienti da esse. Per Giambalvo la diversità e l'alterità diventano così elementi costitutivi della stessa identità, individuale e storica. Nella pra-

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 12.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Cfr. C. Silva, *L'educazione interculturale: modelli e percorsi. Nuova edizione aggiornata e integrata*, Pisa, Del Cerro, 2005, p. 79 e ss.

tica, allora, l'educazione interculturale, sulla scorta di questa concezione, può declinarsi come una modalità dell'educare che nel contempo mette in risalto i tratti che accomunano il genere umano e quelli che invece rendono ciascuna persona diversa dall'altra. E ciò tenendo come riferimento concettuale due 'dispositivi': quello della comunanza, intesa come ricerca continua di ciò che accomuna il genere umano e che consente a soggetti o gruppi culturalmente diversi di vivere insieme in modo armonioso e rispettoso, e quello della diversità, da concepirsi non solo nei termini di differenza etnica, culturale o religiosa, ma anche come specificità individuale²⁰.

L'educazione interculturale si configura dunque per Giambalvo come un'«educazione al riconoscimento e al rispetto dell'altro, della sua diversità o alterità»²¹. Per promuoverla è necessario guardare al sapere scientifico come modello in sé, cioè come prodotto di una collaborazione verso un fine comune – in contrapposizione all'ideologia, intesa come pensiero finalizzato a plasmare le coscienze al fine di controllarle e dirigerle –, ma anche alla dimensione etico-estetica, come quella dimensione capace di far cogliere l'assoluta unicità e irripetibilità del singolo individuo e di farne un valore non negoziabile nelle relazioni intersoggettive e dunque interculturali²².

In conclusione, il contributo di Giambalvo arricchisce la prospettiva teorica interculturale almeno per tre aspetti: a) ha il pregio di non scivolare mai in quella retorica dell'alterità o della differenza che enfatizzando queste categorie rischia di essere una mera contrapposizione alla logica dell'identità; b) chiarisce che la convivenza non si fonda soltanto sull'accettazione della diversità dell'altro, ma anche nell'individuazione degli elementi che ci accomunano; c) concepisce l'interculturalità come un processo dinamico e storico in divenire. L'intercultura è dunque il superamento di un'impostazione mentale chiusa e univoca dei rapporti tra le culture. Essa si traduce in pratica là dove istituzioni, gruppi o singole persone si impegnano a superare le reciproche diffidenze, individuando forme di convivenza nella diversità e facendo dello stare gli uni accanto agli altri un'occasione di arricchimento reciproco. Ed è proprio in questa direzione che è andata Fanny Giambalvo, la quale non è rimasta ferma alla dimensione della mera riflessione teorica, sperimentando nella sua stessa esperienza di vita i principi dell'intercultura che aveva elaborato, allorché per anni ha accolto nella sua abitazione donne immigrate, aiutandole a inserirsi nel mondo sociale e lavorativo, vivendo così in prima persona il significato pratico della convivenza interculturale.

²⁰ Cfr. C. Silva, *Intercultura e cura educativa nel nido e nella scuola dell'infanzia*, Parma, Junior, 2011, pp. 46-47.

²¹ E. Giambalvo, *Apertura dei lavori*, cit., p. 12.

²² Ivi, p. 13.