

Incontro con la filosofia africana

B@belonline/print

Rivista semestrale di Filosofia

N. 6 – Anno 2009



B@belonline/print è la versione a stampa della rivista elettronica

www.babelonline.net

Due modalità di esprimere la filosofia oggi che dialogano nell'identità e nella differenza dei modi e dei contenuti

Questo numero della rivista è stato realizzato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre

B@belonline/print

Direzione e Redazione

Dipartimento di Filosofia

Università degli Studi Roma Tre

Via Ostiense 234

00146 Roma

Sito Internet:<http://host.uniroma3.it/dipartimenti/filosofia>

Tel. + 39.06.57338338/ 57338425 – fax + 39.06.57338340

Direttore: Francesca Brezzi

Comitato direttivo: Patrizia Cipolletta (cipollet@uniroma3.it) e **Chiara Di Marco**

(dimarco@uniroma3.it)

Comitato scientifico: Giuseppe Cantillo, Riccardo Chiaradonna, Claudia Dovolich, Roberto Finelli, Daniella Iannotta, Giacomo Marramao, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Stefano Poggi, Beatrice Tortolici, Carmelo Vigna

Comitato di redazione: Francesca Gambetti, Carla Guetti, Sabine Meine

Libri per recensioni possono essere inviati alla Segreteria di redazione Claudia Dovolich presso il Dipartimento di Filosofia. Il materiale per la pubblicazione va inviato all'indirizzo e-mail: babelprint@uniroma3.it.

Abbonamento annuale: 25 € (Italia), 30 € (Estero), 20 € Studenti, 35 € (Sostenitori) da versare sul c.c. n. **38372207** intestato: Associazione Culturale Mimesis, causale abbonamento Babel. Spedire fotocopia della ricevuta alla Redazione di B@belonline via fax, via e-mail oppure via posta. Numeri arretrati: versare 20 € sul c.c. indicato e inviare la ricevuta alla Redazione

© 2007 – **Mimesis Edizioni (Milano)**

Sede operativa e amministrativa:

Via Mario Pichi 3 – 20143 Milano

Telefono e fax: **+39 02 89403935**

Per urgenze: **+39 347 4254976**

E-mail: **mimesised@tiscali.it**

Catalogo e sito Internet: **www.mimesisedizioni.it**

B @belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia



Mimesis



Editoriale*di Francesca Brezzi*

p. 7

Il tema di B@bel*a cura di Lidia Procesi*

p. 9

Incontro con la filosofia africana**Presentazione** di Lidia Procesi

p. 11

Kwame Anthony Appiah*Filosofia Africana*

p. 23

Cheikh Anta Diop*Anteriorità delle civiltà negre*

p. 29

Léopold Sédar Senghor*Prefazione all'edizione francese-peul del Corano*

p. 37

Alioune Diop*Niam M'Paya. Il fine divorato dai mezzi*

p. 43

Valentin Yves Mudimbe*Niam M'Paya. Alle fonti di un pensiero africano*

p. 49

Pedro Francisco Miguel*Jikuku. L'ontologia ancestrale*

p. 59

Paulin Hountondji*La conoscenza come scopo e risultato dello sviluppo*

p. 77

Fabien Eboussi Boulaga*L'onore di pensare*

p. 89

Kwasi Wiredu*La necessità di una decolonizzazione concettuale nella filosofia africana*

p. 97

Jean-Marc Ela*Ecologia e teologia africane*

p. 109

Severino Elias Ngoenha*Nature, culture, ecologie. Invito a un dialogo interculturale*

p. 119

Albert Kasanda*Le tradizioni africane alla prova della globalizzazione**Note sull'interculturalità in Africa*

p. 139

Albertine Tshibilondi Ngoyi*La filosofia africana e la questione del genere*

p. 151

Tsenay Serequeberhan*La lotta anti-colonialista africana. Rivendicare la storia*

p. 167



Spazio aperto

a cura di Paolo Nepi

Gernoth Böhme

*The art of the stage set as a paradigm
for an aesthetics of atmospheres*

p. 187

Ventaglio delle donne

a cura di Maria Teresa Pansera

Ottavia Nicolini

*Per una lettura femminista
di Hannah Arendt*

p. 197

Filosofia e ... Mistica

a cura di Beatrice Tortolici

Gilles François

*L'Europe et le langage de la mystique féminine
Madeleine Delbrél et une vie de conversion*

p. 213

Immagini e Filosofia

a cura di Daniella Iannotta

Alessandro Tiberio

*Sincronicità e cinema. Il curioso caso
di Benjamin Button e Un'altra giovinezza*

p. 229

Giardino di B@bel

a cura di Claudia Dovolich

Valentina Menesatti

*Aprirsi nel dolore. L'incontro di Heidegger e Jünger
sulle Stimmungen*

p. 243

Ai margini del giorno

a cura di Patrizia Cipolletta

Pino Blasone

Il sé attraverso l'altro nel pensiero arabo

p. 255

Libri ed eventi

A cura di Chiara Di Marco

Libri...

Paolo D'Angelo, Cesare Brandi. *Critica d'arte e filosofia*
(Vincenzo Martorano)

p. 266

V. Possenti (a cura di), *Ritorno della religione?*
Tra ragione, fede e società
(Alexia Giustini)

p. 269

... ed eventi

Psicologia, fenomenologia e antropologia
(A. De Luca/R.Mulato/M.Fazi/M.T. Pansera)

p. 271

Editoriale

di Francesca Brezzi

Questo numero di «B@belonline/print» si inserisce nell'ambito della filosofia interculturale, offrendo un panorama degli autori e delle problematiche della filosofia africana, nel rispetto, come afferma la curatrice, di situazione in *fieri* che la caratterizza. Per questo si è data voce ai protagonisti, evitando così sovrimposizione di categorie concettuali estranee, che ne avrebbero potuto distorcere il discorso e offuscare l'analisi. Scorrendo i vari saggi si comprende come in un settore così complesso si debbano schivare presupposizioni acritiche per realizzare una comprensione piena e liberarsi dagli opposti pericoli dell'etnocentrismo e del relativismo, pur seguendo con molta acribia le ragioni "nostre" e quelle "loro".

Questo numero accoglie i saggi più significativi di un ambiente geografico e culturale, frammentato ma ricco, omogeneo ma diversificato in tanti sentieri intellettuali, così da fare emergere il filo che lega le varie prospettive filosofiche. Questo aiuta ad orientarci nella difficile trama della filosofia africana, a partire dall'esigenza di ripensare in maniera meno autoreferenziale ed eurocentrica la storia e la cultura nella sua totalità. Una nuova declinazione del pensare filosofico si è fatta strada, ovvero ha fatto irruzione quell'insieme di teorie e pratiche che vengono variamente caratterizzate come Filosofia del Multiculturalismo, Filosofia Comparativista – o *Cross-Cultural Philosophy* – Filosofia Interculturale, definizione che privilegiamo. Riteniamo che per la filosofia tale declinazione diventi un compito etico per evitare atteggiamenti colonialisti. Filosofia, quindi, che rimette in discussione le proprie mire universalistiche in vista – sulla scia di Paul Ricœur, di Martha Nussbaum e di altri – della formulazione del concetto stesso di universale come *universale in situazione o in contesto*.

Conoscere le filosofie africane con l'ottica della *Filosofia*

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Editoriale

Interculturale consente una riformulazione profonda delle categorie abituali del pensiero filosofico “occidentale”, che sarà inteso come una possibile tradizione filosofica insieme con altre, con cui è chiamato, nella contemporaneità, ad instaurare un dialogo paritetico che conduca ad una cessazione delle pratiche di dominio culturale. La filosofia come apertura e dialogo con le tradizioni altre di pensiero mostra immediatamente il proprio carattere plurivoco e poliedrico, che sfugge a troppo rigide sistematizzazioni e parametrizzazioni. Filosofia liminale e di confine, spesso nel senso più letterale del termine, essa si articola in una varietà di modalità, che non possono essere racchiuse in una definizione univocamente accettata.

Filosofia interculturale, polifonica e plurilinguista, quale progetto morale, che dovrebbe investire la totalità dell’investigazione filosofica, riarticolandone forme, metodologie e presupposti in senso molteplice. Si tratterà di un pensiero che insieme si declina come prassi, o, come afferma Panikkar, come “dialogo dialogante”, strumento primo in una tale filosofia, nella quale è necessaria una destrutturazione reciproca dei due dialoganti, a cui deve, però, far seguito la ricostruzione di un linguaggio e di un procedere metodologico ugualmente a loro comprensibili.

Chiudo emblematicamente questo editoriale dando voce al poeta Teodoro del Camerum, ormai in Italia da tanti anni:

Vivere una sola vita / in una sola città / in un solo paese / in un solo universo / vivere in un solo mondo / è prigionia. Amare un solo amico / un solo padre / una sola madre / una sola famiglia / amare una sola persona / è prigionia. Conoscere una sola lingua / un solo lavoro / un solo costume / una sola civiltà / conoscere una sola logica / è prigionia. Avere un solo corpo / un solo pensiero / una sola conoscenza / una sola essenza / avere un solo essere / è prigionia.

Francesca Brezzi

A cura di Lidia Procesi

Incontro con la filosofia africana

Lidia Procesi

Presentazione. Temi e problemi di filosofia africana

Kwame Anthony Appiah

Filosofia africana

Cheikh Anta Diop

Anteriorità delle civiltà negre

Léopold Sédar Senghor

Prefazione all'edizione francese-peul del Corano

Alioune Diop

Niam M'Paya. Il fine divorato dai mezzi

Valentin Yves Mudimbe

Niam M'Paya. Alle fonti di un pensiero africano

Pedro Francisco Miguel

Jikuku. L'ontologia ancestrale

Paulin Hountondji

La conoscenza come scopo e risultato dello sviluppo

Fabien Eboussi Boulaga

L'onore di pensare

Kwasi Wiredu

La necessità di una decolonizzazione concettuale nella filosofia africana

Jean-Marc Ela

Ecologia e teologia africane

Severino Elias Ngoenha

Nature, culture, ecologie. Invito a un dialogo interculturale

Albert Kasanda

*Le tradizioni africane alla prova della globalizzazione
Note sull'interculturalità in Africa*

Albertine Tshibilondi Ngoyi

La filosofia africana e la questione del genere

Tsenay Serequeberhan

La lotta anti-colonialista africana. Rivendicare la storia



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi



Bibliothèque Université Cheikh Anta Diop

PRESENTAZIONE

Temi e problemi di filosofia africana

*Sarebbe dunque possibile rinnovare la nozione di tradizione a partire da una radicale dispersione, se così si può dire, delle culture africane? Queste sono le questioni centrali nel dibattito sulla filosofia africana. Esse mi costringono a chiarire immediatamente la mia posizione riguardo ai rappresentanti della gnosi africana. Chi ne parla? Chi ha il diritto e i titoli per produrla, descriverla, commentarla o, quantomeno, esprimere delle opinioni a riguardo?*¹

Le parole di Valentin Yves Mudimbe, uno dei protagonisti della filosofia africana della prima generazione dopo le indipendenze, identificano la difficoltà intrinseca di questo soggetto e ne costituiscono la premessa migliore, la prima condizione da rispettare, per chi si accinge a trattarlo. La possibilità stessa di fotografarne fedelmente le trame, estremamente diversificate e intricate, è ostacolata dalla sovrimposizione di categorie concettuali estranee, che ne distorcono il discorso e ne offuscano l'analisi. Fin dalle prime pubblicazioni, nel Novecento, la "filosofia africana" si è presentata infatti all'interno di schemi interpretativi alieni e pregiudizialmente negativi. Sono quadri concettuali europei, coerenti e funzionali con le politiche dei governi colonialisti, a cui si sono contrapposti modelli fortemente afrocentrici, come attesta in particolare il filone afro-americano, inaugurato dalla "linea del colore" di William Edward Burghardt Du Bois². In sintesi, l'argomento "filosofia africana" impone all'interprete di assumere a propria guida e filo conduttore l'idea e l'esperienza della "doppia coscienza"³, che accomuna e struttura i discorsi sia degli autori afro-americani, eredi della tratta schiavista, sia degli autori africani e delle diaspore, formati forzatamente nelle scuole coloniali e nelle università dei dominatori.

-
- 1 V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1988, p. X; tr. it., *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Roma 2007, p. 18.
 - 2 Esempio paradigmatico di intellettuale impegnato, lo scrittore afro-americano William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) fu il protagonista della politica dei diritti civili e del Panafricanismo del Novecento. La sua opera più nota, vero manifesto dei diritti, è *The Souls of the Black Folk* del 1903, tradotta recentemente in italiano: *Le anime del popolo nero*, Le Lettere, Firenze 2007. Per una prima introduzione alla filosofia afro-americana si cfr.: T.L. Lott / J.P. Pittman (a cura di), *A Companion to African-American Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Melbourne 2003.
 - 3 Di cui Du Bois fu primo teorico: «Ogni nero americano vive una doppia vita, come nero e come americano [...]. Tale doppia vita, con doppi pensieri, doppi doveri e doppie classi sociali è destinata a far sorgere doppie parole e doppi ideali e indurre la mente alla finzione o alla rivolta, all'ipocrisia o al radicalismo» (Id., *Le anime del popolo nero*, cit., p. 168). Cfr. P. Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, London-New York 1993; tr. it., *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Meltemi, Roma 2003. Paradigma centrale nella letteratura afro-americana del Novecento, la doppia coscienza è un concetto chiave per capire i conflitti tra differenze culturali, espressi in particolare nelle nuove letterature. Per un primo orientamento nella problematica afro-americana si cfr. D. Levering Lewis (a cura di), *The Portable Harlem Renaissance Reader*, Penguin Books, New York 1994; W. Andrews / F. Smith Forster / T. Harris (a cura di), *The Oxford Companion to African American Literature*, Oxford University Press, New York-Oxford 1997; M. Graham (a cura di), *The Cambridge Companion to the African American Novel*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Le Afriche non si faranno mai senza le loro diaspore e ciò che noi chiamiamo l'identità africana è nel suo fondo una vera diaspora⁴.

È una seconda condizione, formulata nella secca sentenza di Fabien Eboussi Boulaga, un altro maestro riconosciuto⁵. La tratta, il colonialismo, la globalizzazione hanno disgregato le soggettività in una dispersione storica planetaria, di cui l'Europa e le tre Americhe sono notoriamente le mete classiche. La bibliografia, ricchissima, presenta filosofie afro-americane, i testi degli autori statunitensi; filosofie afro-britanniche, afro-francesi, afro-portoghesi, i testi di autori delle generazioni post-colonialiste; filosofie afro-caraibiche, afro-brasiliane, i testi degli eredi della tratta atlantica; filosofie africane e afro-malgasce, i testi nelle lingue nazionali del continente e nelle lingue degli ex-imperi, pubblicati dagli autori di oggi; insomma, una pluralità che smentisce di per sé, clamorosamente, luoghi comuni e pregiudizi culturali che implicitamente o apertamente associno ogni creazione "nera" a un'unità continentale generica, denominata acriticamente "Africa". Si comprende come questa geografia frammentata o "atomizzata", nella definizione di Paulin Hountondji⁶, si unifichi in una problematica ancora più ardua ed esplosiva, la questione linguistica. Per la filosofia africana, il problema della indissolubilità della relazione tra pensiero e linguaggio è estremamente drammatico, nella sua evidenza teorica e nella sua concretezza politica, e urgente nella sua attualità, carica di una storia, anzi, di più storie nefaste. Il vero e proprio "imperialismo" linguistico, con cui le politiche colonialiste hanno distrutto le memorie e le identità dei popoli assoggettati, ha provocato danni ancora più gravi e duraturi, a causa della marginalità di alcune di queste "lingue imperiali", nel panorama mondiale della circolazione delle idee. L'uso del portoghese rispetto all'inglese e al francese, ad esempio, ha penalizzato pesantemente gli autori lusofoni, condannandoli a un oblio ulteriore; infine il primato attuale dell'inglese, come nuova lingua franca delle comunicazioni culturali, sta ostacolando anche la diffusione e la conoscenza delle opere in francese, in particolare di molte pubblicazioni famose degli esordi. Il grande storico del Burkina Faso, Joseph Ki-Zerbo ha già smascherato del resto con durezza questa suddivisione linguistica, che perpetua le realtà imposte dal colonialismo e avalla l'indifferenza e l'ignoranza collettiva rispetto alle lingue parlate nelle nazioni africane⁷.

Nel concepire questo numero di B@bel abbiamo voluto rispettare alla lettera l'ideale di correttezza esemplificata nella citazione del grande studioso congolese Valentin Yves Mudimbe, riservandolo volutamente solo a saggi di autori africani, per evitare ulteriori sovrapposizioni e mediazioni ermeneutiche⁸. Nella consapevolezza di questa demitizzazione preliminare e

4 F. Lopes, *PALOP: crisi di coscienza storica?*, in L. Procesi / M. Nkafu Nkemkia / M. Massoni (a cura di), *Prospettive di filosofia africana*, Edizioni Associate, Roma 2001, p. 134.

5 Sul tema: J. Valente (a cura di), *Diaspora africaine. Dossier spécial: rencontre Cheikh Anta Diop*, Primtemps, Paris 1990; G. Shepperson, *African Diaspora: Concept and Context*, in J.E. Harris (a cura di), *Global Dimensions of the African Diaspora*, Howard University Press, Washington D.C. 1992, pp. 46-53.

6 P. Hountondji, *L'Effet Tempels*, in A. Jacob (a cura di), *Encyclopédie Universelle Philosophique*, 1, *L'Univers philosophique*, PUF, Paris 1989, pp. 1472-1480.

7 L'esempio è il Senegal, che al di fuori dell'Africa è considerato solo francofono, sebbene la sua lingua più usata e diffusa sia il wolof. J.Ki-Zerbo, *A quando l'Africa*, EMI, Bologna 2005, pp. 71-73.

8 Coerentemente con lo stile che ha ispirato negli anni gli studi di filosofia africana nel Dipartimento di filosofia dell'Università Roma Tre, come attesta la prima pubblicazione: L. Procesi / M. Nkafu

della delicatezza dell'intera questione, questa miscellanea si augura di offrire una panoramica di autori e di problematiche che rispetti il più possibile lo stato dell'arte, per quanto aggroviato. Propone testi di ambito anglofono, francofono e lusofono, presenta autori delle diaspore oggi pienamente inseriti nella comunità filosofica internazionale, con la mediazione afroamericana, affiancandoli ai primi pensatori della generazione delle indipendenze, riferimento assolutamente fondamentale, e conclude con gli intellettuali della seconda e terza generazione, impegnati nei problemi dell'attualità, in un raccordo ideale con i padri fondatori, protagonisti del passato, consacrati nella letteratura e nella storia. Nella fedeltà a questa scelta, merita quindi una particolare menzione il lavoro meticoloso, svolto con discrezione e alacrità dietro le quinte, da un nostro giovane studioso, Marco Massoni, impegnato in questo settore di ricerche fin dai suoi primi anni di studio nella nostra università. La realizzazione di questo numero di B@bel è dipesa largamente dal suo impegno assiduo, in particolare nel tessere le relazioni internazionali con gli studiosi della nuova generazione. Dare voce alle filosofie africane, presentarne i primi testi, le idee guida e i giudizi fondamentali, è dunque lo spirito di questo lavoro.

In Italia si sta consolidando ormai una tradizione di lavori realizzati da studiosi oriundi di diverse nazioni africane. Tra questi Pedro Miguel, autore di numerosi testi in italiano, tra cui *Muxima*⁹, che espone una sintesi del problema secondo una linea interpretativa che si riconosce nel filone metafisico inaugurato da Alexis Kagame e finora etichettato riduttivamente come "etnofilosofico". Il saggio qui pubblicato rappresenta una messa a fuoco esemplare della metodologia essenzialista del suo stile argomentativo. La sua cura della traducibilità e traduzione di concetti, idee e giudizi, nel rispetto delle gabbie terminologiche e nell'arricchimento proprio della sensibilità semantica ed ermeneutica, non solo apre al lettore l'ingresso in una nuova dimensione speculativa, in cui incontrare le sapienze tradizionali africane, ma lo introduce nella pratica filosofica della problematica linguistica. A testimonianza della fioritura recente e ricca di pubblicazioni in italiano¹⁰, è doveroso citare almeno altri tre testi significativi, scelti proprio per la loro profonda diversità, oltre che per l'interesse, pubblicati da Filomeno Lopes della Guinea Bissau, Yogo Ndjock Ngana del Camerun, Martin Nkafu Nkemkia anche lui del

Nkemkia / M. Massoni (a cura di), *Prospettive di filosofia africana*, cit.

- 9 P. F. Miguel, *Muxima. Sintesi epistemologica di Filosofia Africana*, Edizioni Associate, Roma 2002.
- 10 Per una prima panoramica cfr. A. Portelli, *Le origini della letteratura afroitaliana e l'esempio afroamericano*, in «El Ghibli rivista online di letteratura della migrazione», marzo 2004, Anno 0, 3, che cita una delle più note poesie di Ndjock Ngana: *Prigione* (in *ÑindôNero*, Antarem, Roma 1994, pp. 134-135). Giovanni Leghissa ha pubblicato per primo l'edizione italiana di P. Tempels, *Filosofia bantu*, Medusa, Milano 2005 e curato il volume monografico *Filosofie in Africa*, in «Simplegadi. Rivista di filosofia interculturale», 2007, 28, con studi di P. Hountondji, K. Wiredu, S.E. Ngoenha, B. Bujo, H. Kimmerle, L. Procesi, M. Massoni, D. Mozzato, e una ricca rassegna di recensioni. Ivan Bargna ha pubblicato un ricco *Dossier: Filosofia in Africa*, in «Africa e Mediterraneo. Cultura e società», 2005, 53, pp. 2-73, con saggi in inglese di V.Y. Mudimbe, D.A. Masolo, J-G. Bidima, T. Carlos Jaques, B. Hallen, G. Azenabor, C. Hamblet, accompagnati da una sintesi in italiano, con una sua presentazione: I. Bargna, *Trasfigurazioni. La costruzione filosofica dell'identità africana*, ivi, pp. 2-11, e una rassegna: E. Tavecchia, *Riviste di filosofia africana*, ivi, pp. 71-73. Oltre le edizioni di Du Bois, Mudimbe, Eboussi Boulaga e Gilroy, citate sopra e *infra*, è stato appena pubblicato: K.A. Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Norton, New York 2006; tr. it. *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Laterza, Roma-Bari 2007. Ho infine curato per l'ultima edizione dell'Enciclopedia filosofica tre nuove voci: L. Procesi, *Africa: etnofilosofia*, in V. Melchiorre / E. Berti, P. Gilbert / M. Lenoci / A. Pieretti / M. Marassi (a cura di), *Enciclopedia Filosofica*, vol. I, Bompiani, Milano, 2006, pp. 120-141; Ead., *Africa: filosofia africana e diaspora nera*, ivi, pp. 141-163; Ead., *Mudimbe Valentin Yves*, ivi, vol. VIII, p. 7667.

Camerun. Lopes ha affrontato per primo la realizzazione di un saggio di storia della filosofia africana, con un testo innovativo non solo per l'ambito degli studi italiani ma per tutto il settore nelle diverse aree linguistiche¹¹. Ndjock Ngana, autore di intense poesie in italiano, traduce per la prima volta il *Discorso sul colonialismo* di Césaire, offrendo un contributo significativo per gli studi storici e storico-filosofici, maturato nell'esperienza dell'intermediazione culturale¹². Nkafu Nkemkia espone un'ontologia essenzialista unitaria, fondata sul primato del principio della forza vitale, di antica filiazione etnofilosofica, espresso in un neologismo, "vitalogia", che ne caratterizza la peculiarità secondo il proprio metodo ermeneutico¹³. Nel 2006, infine, si è svolto presso la Pontificia Università Urbaniana, il primo convegno internazionale di filosofia africana in Italia, sui temi dell'antropologia filosofica, organizzato da Godfrey Igwebuike Onah, filosofo nigeriano¹⁴. Un recentissimo volume della rivista «Euntes Docete», dedicato a questo soggetto, ospita tre conferenze tenute in quella occasione da Onah, Procesi, Pierre Nzinsi e introdotte da un editoriale del direttore responsabile, Gianni Colzani. In una presentazione sintetica ed efficace, Colzani mette a fuoco con chiarezza l'urgenza di un confronto approfondito con tali nuove problematiche, nel contesto globale delle sfide culturali ed etiche contemporanee, per la pacificazione e il dialogo tra popoli e culture. Nel suo intervento, Onah individua nell'umanesimo radicale l'idea guida in cui si può riconoscere l'essenza del filosofare africano, tradizionale e odierno¹⁵.

Un notevole ostacolo alla conoscenza della filosofia africana è l'irreperibilità di molte opere, soprattutto delle prime pubblicazioni, per quanto fondamentali e citate nelle monografie più importanti e nelle bibliografie più accreditate. Ha ragione Severino Elias Ngoenha, filosofo del Mozambico, presente in questo volume, che con le sue denunce sarcastiche ha stigmatizzato non solo le manipolazioni culturali ed economiche che emarginano gli intellettuali africani e i loro lavori, ma soprattutto il disprezzo paternalistico che si cela dietro le operazioni dell'industria culturale. I suoi "inviati speciali" investono nei loro scritti, purché gli autori siano pronti a rinunciare a qualunque idea e originalità, pronti a disprezzarla e a disprezzarsi, pur di risultare conformi ai loro imperativi di vendita, garantendo fedeltà assoluta alle loro direttive. Così ironizza Ngoenha, nel commento di Lopes:

È infatti su questa scia che si delinea l'avventura filosofica di Ngoenha, come lui stesso afferma: «L'autore, cosciente di questo, ha dato questa "spazzatura" all'editore come un uomo con sensi-

-
- 11 F. Lopes, *Filosofia intorno al fuoco. Il pensiero africano contemporaneo tra memoria e futuro*, EMI, Bologna 2001. Lopes ha analizzato recentemente in un testo a carattere spiccatamente speculativo il pensiero di Engelbert Mveng, uno degli autori di punta della teologia della liberazione africana, importante anche per la questione egittologica: Id., *Le radici del pensiero africano. Il dialogo tra la filosofia della storia e la teologia della storia in Engelbert Mveng*, L'Harmattan Italia, Torino 2006.
 - 12 A. Césaire, *Discorso sul colonialismo*, L'ilith, Roma 1999. Per la sua poetica cfr. nota 8.
 - 13 M. Nkafu Nkemkia, *Il pensare africano come "vitalogia"*, Città Nuova, Roma 1995.
 - 14 «La philosophie africaine: l'anthropologie», 27 ottobre 2006, organizzato da Godfrey Igwebuike Onah e promosso dall'"Ambassade de France près la Saint-Siège", dal "Centre culturel Saint-Louis de France" e dalla stessa Pontificia Università Urbaniana.
 - 15 G. Colzani, *Dal potere all'ascolto*, in «Euntes Docete. Commentaria Urbaniana Nova Series», 2007, LX, 3, pp. 3-6; G.I. Onah, *L'essere umano al centro della tradizione filosofica africana*, ivi, pp. 11-30; L. Procesi, *La tradizione come utopia critica in Fabien Eboussi Boulaga*, ivi, pp. 31-42; P. Nzinsi, *La Négritude est-elle vraiment un humanisme?*, ivi, pp. 43-59.

bilità ecologica affida le proprie scorie a un dipendente comunale». Il filosofo africano in questo contesto è ridotto ad essere lo «scrittore famoso per l'indifferenza che suscita nei suoi lettori e soprattutto per la qualità mediocre dei suoi scritti»: non accettare i tagli consigliati dall'inviato speciale significa dover convivere con la minaccia che riguardo ai suoi scritti venga sentenziato «senza falsa modestia e senza ironia: bruciali»¹⁶.

In questo volume, la sintetica voce enciclopedica di Kwame Anthony Appiah costituisce il filo conduttore per orientarsi rapidamente nelle tematiche principali della filosofia africana, rileggendone i suoi capitoli più antichi, scoprendone i panorami più sconosciuti, avvicinandosi alle nuove discussioni e delineandone le linee interpretative.

Cheikh Anta Diop fu un autore fondamentale, colui che si impegnò a smontare il mito del miracolo greco alla genesi della filosofia, come vizio occulto della storia della filosofia europea, codificata e tradotta in una pura filosofia della storia ideologica. La sua egittologia africana, le sue argomentazioni sulla genesi nero-africana della filosofia a partire dalla civiltà egizia, lo impegnarono tutta la vita in studi filologici dal rigore meticoloso, ispirati da una potente etica pedagogica, che lo resero un modello esemplare di intellettuale carismatico. Gli studi, coniugati con un'attività politica infaticabile al servizio dell'indipendenza del Senegal e della resurrezione storica dell'Africa, gli ottennero una fama straordinaria, consacrata da riconoscimenti prestigiosi nelle sedi internazionali più qualificate, ma suscitavano anche rancori, polemiche, attacchi e censure di asprezza inaudita. Questo dramma sembra rimosso insieme alla memoria della persecuzione politica subita proprio da parte del suo connazionale più famoso, Senghor¹⁷. Il suo culmine ideologico si esemplifica nel titolo scelto da Jean-Marc Ela, per un capitolo centrale del libro che gli dedica in omaggio: *La Raison est née chez les Noirs*¹⁸. È una risposta inequivocabile all'assunto senghoriano, fin troppo noto: «La ragione è greca e l'emozione è nera»¹⁹. Il giudizio di Ela su tale replica estrema alla *négritude* spiega l'ostracismo anti-diopiano: «Questo è lo scandalo al centro dell'opera dello storico africano». Nonostante sia un soggetto di studio interessante sotto ogni profilo, per la storia della filosofia e delle idee e per la storia politica della seconda metà del Novecento, l'opera di Cheikh Anta Diop continua a latitare nell'oblio, a cui contribuisce probabilmente una strumentalizzazione facile delle sue simpatie marxiste. Fa testo a riguardo il giudizio di Mudimbe, secondo cui per Cheikh Anta Diop Marx è solo un “mezzo di contrasto”:

Una corrente autonoma e controversa ha continuato però a svilupparsi dal 1954 in poi, dalla pubblicazione cioè del libro di Cheikh Anta Diop *Nations nègres et culture*. Questa corrente appare a molti come l'unica alternativa ragionevole al disordine attuale. Servendosi del marxismo come mezzo di contrasto, essa si ripropone di studiare la tradizione africana in profondità, sostenendo

-
- 16 F. Lopes, *Filosofia intorno al fuoco. Il pensiero africano contemporaneo tra memoria e futuro*, cit., pp. 116-117. Le citazioni all'interno sono tratte da: S.E. Ngoenha, *Mukhatchanadas*, Escritor, Lisbona 1995, p. 9.
- 17 Una ricostruzione appassionata e accalorata di queste vicissitudini è offerta in un testo dal taglio vivace e dal piglio grintoso: D. Gnonsea, *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine*, L'Harmattan, Paris 2003.
- 18 J.-M. Ela, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, L'Harmattan, Paris 1989, pp. 47-59.
- 19 L.S. Senghor, *Ce que l'homme noire apporte* (1939), in Id., *Liberté I. Négritude et humanisme*, Seuil, Paris 1964, p. 24.

la tesi dell'unità dell'Africa pre-coloniale, della parentela linguistica e di un passato storico condiviso. Le erudite ricerche di Diop – cui si affianca il congolese Obenga e il camerunese Mveng – tentano di conferire all'Africa il vantaggio di essere stata la culla del genere umano e di aver influenzato la storia dell'antico Egitto e delle civiltà mediterranee. Ma questi miti, potenziali luoghi di mobilitazione, potrebbero prospettare l'opportunità di instaurare un nuovo ordine politico in Africa, come aveva sperato Diop?²⁰

L'introduzione ad *Anteriorité des civilisations noires* è presentata in questo volume per attirare una prima attenzione sulla sua figura di intellettuale e patriota d'avanguardia, e sulla portata culturale e politica della sua egittologia nero-africana, argomento tabù, soprattutto nella storiografia filosofica. La ricerca di Cheikh Anta Diop è infine particolarmente importante per comprendere in profondità la genesi, l'ispirazione, lo spirito e la meta di alcune linee del dibattito afro-americano contemporaneo, alquanto agguerrite. Théophile Obenga²¹, il suo allievo e delfino, specialista di egittologia nella linea afrocentrica, è stato ed è tuttora il filosofo di punta della filosofia africana negli Stati Uniti e ha fatto scuola all'università di Berkeley, mentre la Temple University di Philadelphia è diventata un centro di riferimento essenziale degli *African American Studies* per l'egittologia, grazie a Molefi Kete Asante. Rivendicando l'africanità dell'Egitto alle origini delle prime civiltà e argomentandola in corpose pubblicazioni, Asante si è affermato da protagonista del dibattito statunitense come filosofo di riferimento dell'afrocentrismo, per cui ha ideato anche una nuova definizione, *Africology*²².

-
- 20 V.Y. Mudimbe, *Invenzione dell'Africa*, cit., p. 144. Sono citate le seguenti opere di Diop, Obenga e Mveng: C.A. Diop, *Nations nègres et culture*, Présence africaine, Paris 1954; Id., *L'Afrique noire pré-coloniale*, Présence africaine, Paris 1960; Id., *Unité culturelle et l'Afrique noire*, Présence africaine, Paris 1960; Id., *Anteriorité des civilisations nègres*, Présence africaine, Paris 1967; Id., *Civilisation ou barbarie*, Présence africaine, Paris 1981; E. Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine*, Présence africaine, Paris 1972; T. Obenga, *L'Afrique dans l'antiquité*, Présence africaine, Paris 1973.
- 21 Amico e allievo di Cheikh Anta Diop, Obenga lo affiancò in tutta la guerra per l'affermazione della riconquista della storia africana, a partire dalle radici egizie. Cfr. T. Obenga, *Pour une nouvelle histoire africaine*, Présence africaine, Paris 1980; Id., *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, L'Harmattan, Paris 1993.
- 22 La bibliografia di questo autore è imponente, citiamo a titolo di esempio: M.K. Asante, *Kemet. Afrocentricity and Knoweldge*, Africa World Press, Trenton-Asmara 1998; Id., *Culture and Customs of Egypt*, Greenwood Publishing Group, Westport 2002; M.K. Asante / A. Mazama, *Egypt VS. Greece*, African American Images, 2002. Sul tema egittologico e sull'insegnamento di Cheikh Anta Diop cfr. G. Biyogo, *Aux Sources Egyptiennes du Savoir*, 1, *Généalogie et enjeux de la pensée de Cheikh Anta Diop*, Éditions HélioPolis, Paris 1998, Éditions MENAIBUC, Paris 2002; Id., *Origine égyptienne de la philosophie. Au-delà d'une amnésie millénaire: Le Nil comme berceau universel de la philosophie*, Éditions du CIREF/ICAD, Université de Libreville, Paris 2000; Id., *Kemet anti-démocrate? Essai d'élucidation de l'énigme de la souveraineté en Afrique et dans le monde noir*, Éditions du CIREF/ICAD, Université de Libreville, Paris, 2000; Id., *Aux Sources Egyptiennes du Savoir*, 2, *Système et anti-système. Cheikh Anta Diop et la destruction du Logos classique*, Éditions MENAIBUC, Paris 2002; Id., *Manifeste. Pour lire autrement l'oeuvre de Cheikh Anta Diop (1923-1986) aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris 2007. Grégoire Biyogo è autore di una storia della filosofia africana, in 4 tomi, in cui è centrale la problematica egittologica delle origini: *Histoire de la philosophie africaine*, I, *Le berceau égyptien de la philosophie*, II, *Introduction à la philosophie moderne et contemporaine*, III, *Les courants de pensée et les livres de synthèse*, IV, *Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*,

Senghor è stato sicuramente l'autore più conosciuto e dibattuto in Italia²³. Il suo testo qui tradotto non è stato pubblicato nei cinque volumi di *Liberté*. Nell'impossibilità di creare uno spazio significativo in questo volume alla filosofia islamica africana, per la sua storia millenaria e la sua complessità attuale²⁴, la sua introduzione alla traduzione del *Corano* in peul, nella sua brevità, ne focalizza alcune intuizioni essenziali: la dignità delle lingue locali è una soluzione efficace di uno scottante interrogativo irrisolto, la "religione" e le religioni in Africa, ed è la premessa feconda di un possibile dialogo politico planetario, che accomuni i grandi monoteismi mediterranei, sul modello delle scelte innovative inaugurate dal cattolicesimo conciliare. Esprimendo con passione il suo apprezzamento per un'iniziativa tanto innovatrice quanto onerosa, Senghor già tratteggia di fatto le linee di un futuro dialogo interculturale e ne individua l'urgenza, nel nuovo scenario storico della seconda metà del Novecento. Di fronte al proliferare degli scontri sempre più globali che ne segnano la fine, caratterizzando il debutto del XXI secolo, le sue osservazioni suonano come un invito profetico a scongiurare la possibilità di nuove tragedie.

La prefazione di Alioune Diop alla filosofia bantu di Tempels è un vero e proprio manifesto dell'intellettualità africana francofona all'alba delle indipendenze. In quelle poche pagine cariche di *pathos* è concentrata una sfida di eccezionale portata storica ed è consegnata la testimonianza del suo impegno appassionato, che coinvolse a sua difesa, in prima persona, i massimi intellettuali francesi dell'epoca, segnando una stagione culturale e politica memorabile²⁵. Il testo introduce immediatamente nell'etnofilosofia, nel suo metodo e nel suo spirito, sintetizzandone l'orizzonte problematico. Nessun commento migliore a questo saggio delle pagine dedicategli da Mudimbe. Fin da questa sua analisi sintetica, Mudimbe mette a punto i criteri interpretativi essenziali per illustrare, comprendere e smontare l'invenzione dell'Africa, che sarà poi oggetto dei suoi studi più importanti e fondamentali.

Seguono altri classici della prima generazione delle indipendenze. Il contributo di Paulin Hountondji al *Companion to African Philosophy*²⁶ riassume con chiarezza le linee ispiratrici del suo lavoro filosofico e ne illustra genesi, percorsi ed esiti, incentrati sull'acquisizione delle conquiste della modernità scientifica e tecnologica, di concerto con la riconquista del patrimonio dei saperi e delle metodologie tradizionali di manipolazione della natura, in difesa di un sistema conoscitivo ed economico più armonico rispetto alle storie e alle identità africane. Fabien Eboussi Boulaga è un maestro del sospetto filosofico. Critico spietato di ogni programma culturale inteso come sinecura, via di fuga, rendita di posizione e garanzia

L'Harmattan, Paris 2006-2007. Per un esempio recentissimo del filone egittologico si confronti, infine, Lua Lusala Lu Ne Nkuka, *De l'origine kamite des civilisations africaines. Lectures afrocentrique de quelques récits*, Éditions MENAIBUC, Paris 2008.

23 G. Benelli, *La negritudine in Italia. A. Césaire, L.G. Damas, L.S. Senghor (1950-1994)*, Bulzoni, Roma 1995.

24 Per un esempio delle questioni odierne: K. Kresse, *Philosophising in Mombasa. Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*, International African Library, Edinburgh University Press for the International African Institute, London 2007.

25 Aa. Vv., *Témoignages sur La philosophie bantoue du Père Tempels*, «Présence africaine», 1949, 7. Cfr. P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris 1977, p. 30; V.Y. Mudimbe, *Invenzione dell'Africa*, cit., p. 195 e ss.

26 K. Wiredu / W.E. Abraham / F. Abiola Irele / I.A. Menkiti (a cura di), *Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.

di disimpegno e privilegio, è stato ed è tuttora un tipico modello di pensatore impegnato senza sconti nella cultura e nelle politiche educative:

Lo smantellamento del dominio richiede che ci si stacchi da una tale teoria e da un tale pratica che hanno servito da legittimazione e da strumento per emarginare i colonizzati, per infantilizzarli, circolo vizioso che trova la scusa e la giustificazione dei suoi privilegi nell'ignoranza e nell'incapacità altrui; un'ignoranza e incapacità che, viceversa, è mantenuta, aggravata o prodotta per l'appunto proprio da questi privilegi. Bisogna ribaltare il sistema che ha tratto la sua forza dalla fabbrica di una classe di alleati e di moltiplicatori del dominio, facendo del sapere l'appannaggio di un gruppo ristretto, incapace di farlo fruttare come tale ma capace di sfruttarlo come una cuccagna, un "apriti sesamo" che spalanca magicamente la caverna dei tesori. Un sapere esoterico, senza genesi, senza incoraggio nei bisogni quotidiani, senza legame con il lavoro di trasformazione della natura e di azione su meccanismi ciechi, ma che conferisce un'autorità sugli uomini e le coscienze, è il culmine della magia e nell'insieme ha peggiorato l'abiezione del Negro. La circolazione di un sapere esoterico, una diffusione così ampia da eliminare i professionisti dello *status quo*, dell'estroversione e dell'istituzionalizzazione della non-creatività sociale e scientifica, ecco ciò a cui deve mirare il Muntu, sforzandosi di renderla possibile; e si asterrà da ciò che ne rinvia l'avvento, per quel tanto che sia in suo potere. La lucidità fa parte dei suoi poteri inalienabili. Richiamarne la necessità non significa proclamarla sufficiente, così come la sua insufficienza non ne abolisce la necessità²⁷.

La presentazione della sua rivista, «Terroirs» è un esempio tipico del suo stile. Pubblicarla in traduzione è un invito a conoscerne i contenuti, per sperimentare direttamente cosa significhi fare filosofia per gli intellettuali africani convinti dell'importanza di lavorare per il proprio paese e il proprio continente, quale che sia il prezzo richiesto dalla drammaticità delle contingenze economiche e politiche del momento. In termini più classici ma altrettanto animati dall'etica della responsabilità educativa, Kwasi Wiredu offre un saggio di acume interpretativo nell'illustrare la realtà della colonizzazione mentale con esempi perspicui tratti dalla pratica filosofica. La gravità e l'urgenza della sfida linguistica è dimostrata con argomenti arguti e cogenti ed è corroborata dal confronto equanime con autori africani totalmente estranei alle proprie premesse concettuali. In questo spirito Wiredu ribadisce l'unità e l'unità, al di là delle singole posizioni, degli intellettuali impegnati nella riconquista della libertà di pensiero, espressione, comunicazione, in totale parità con qualunque altro modello epistemologico, oltre ogni residuo razzista.

Come l'egittologia e la filosofia islamica, la nuova teologia cristiana africana, cattolica e protestante, è un capitolo di estrema complessità. Nata sotto l'etichetta riduttiva dell'etnofilosofia, ha annoverato tra i suoi esponenti figure di altissimo profilo e protagonisti controversi di accese battaglie culturali in drammatici scenari politici. Per averne un saggio, basti riscoprire oggi il famoso *Des prêtres noirs s'interrogent*, ripubblicato di recente. Questo vero e proprio manifesto teologico fu un evento epocale nella chiusa cultura accademica degli anni '50 del Novecento. Il merito di questa operazione d'avanguardia spetta ad Alioune Diop, come spiega lo studioso haitiano Gérard Bissanthe, nella postfazione²⁸. Commentando i testi,

27 F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris 1977; tr. it. *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione*, Christian Marinotti, Milano 2007, p. 188.

28 L. Santedi Kinkupu / G. Bissanthe / M. Hebga (a cura di), *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après...*, Karthala-Présence africaine, Paris 2006. Cfr. L. Procesi, *Appendice*, in F. Eboussi Boula-

Bissanthe invita a ripensare il segreto legame ideale tra questa primissima “teologia liberata” e la futura “teologia della liberazione”, e suggerisce implicitamente di non sottovalutarne la linea nero-africana, ramificata nelle diaspore caraibiche. Attesta e conferma la vivacità e l’attualità di questo filone di pensiero, il breve capitolo tratto dal più imponente libro di teologia pubblicato recentemente da Jean-Marc Ela, un esponente di punta della nuova generazione di teologi-sociologi, emigrato in Canada e recentemente scomparso. L’ecologia è una sfida particolarmente coinvolgente per i teologi africani che lavorano a fianco delle loro popolazioni, espropriate di territori e mezzi di sussistenza, a causa di un’economia che disprezza le nazioni, le persone e sottovaluta le distruzioni inflitte alla natura. Le sue istanze risultano perfettamente coerenti con le visioni antropologiche e cosmiche delle culture africane, proprio alla luce delle Sacre Scritture cristiane. La centralità del tema ecologico per l’Africa è sostenuta con ottica e obbiettivi laici nel saggio di Ngoenha. L’ironia sottile è propria del suo stile. La sua discussione serrata con alcuni esponenti delle nuove ideologie o mode ideologiche, smaschera la tentazione di strumentalizzare la biologia d’avanguardia per contrabbandare vecchi aborti del più vieto razzismo con una copertura sedicente scientifica. La gravità del problema è enfatizzata con un uso abile del sarcasmo:

Se esistesse la reincarnazione come viene professata dal mondo orientale e ci venisse data la possibilità di scegliere l’animale nel quale reincarnarci per vivere pienamente la modernità, non c’è ombra di dubbio che oggi molti di noi Neri sceglierebbero il cane, il gatto o persino una qualunque pianta esotica²⁹.

La denuncia è pensata perciò come preludio a qualunque negoziato che avvii un dialogo paritario e ragionevole tra Nord e Sud del mondo. Le impellenti problematiche ambientali impongono analisi politiche altrettanto urgenti, che rinviano sotto altre specie agli interrogativi di fondo sulla memoria storica dell’Africa e sulle sue scelte, le sue responsabilità, le sue esigenze di tradizione e di sviluppo a misura dei suoi bisogni, delle sue aspettative, dei suoi drammi e delle sue identità.

Albert Kasanda propone una nuova lettura della filosofia africana in termini interculturali. Solo le identità forti possono entrare effettivamente ed efficacemente in relazione, praticando con successo l’arte dello scambio e interscambio tra culture, garantendo un orizzonte comunicativo, imposto comunque dalla globalizzazione. È dunque il momento di rilanciare il progetto della riappropriazione critica delle tradizioni, mettendo in pratica l’insegnamento dei maestri, primo fra tutti Eboussi Boulaga, con il suo invito alla lucidità e al rispetto della dignità. Ancora più difficile ed esaltante è la sfida di Albertine Tshibilondi Ngoyi: impegno e aggiornamento costante nell’educazione, nella formazione delle nuove generazioni delle donne africane, particolarmente emarginate dal ricatto economico che paralizza le loro nazioni, ma dotate di risorse eccellenti e pronte al successo quando siano messe in condizioni di agire. Si tratta di lavorare senza distrazioni per l’attuazione di un programma di vigilanza assidua per la riconquista di un antico potere, testimoniato nelle tradizioni, o per il superamento di vecchie modalità di oppressione, analoghe alle più tipiche forme universali di

ga, *Autenticità africana e filosofia*, cit., pp. 250-277.

29 S.E. Ngoenha, *Nature, culture, ecologie. Invito a un dialogo interculturale*, infra, p. 125.

“fallocrazia”, riconoscibili transculturalmente oltre le geografie e le storie. La filosofia è di nuovo richiamata perentoriamente a dimostrare le sue finalità umanistiche, impegnandosi per la difesa e l’affermazione strenua della dignità e creatività delle donne, della loro libertà e operatività concreta, per le emergenze e i progetti dello sviluppo odierno, in Africa e nel mondo globalizzato³⁰.

Tsenay Serequeberhan propone infine un’analisi storico-filosofica approfondita. Accettare in eredità la memoria dell’Africa con aperto spirito critico, conoscerne i protagonisti quando si è spenta l’eco delle ideologie che costituivano gli scenari delle loro azioni, consente di assumere con cognizione di causa la responsabilità di valutarne successi e catastrofi, eccessi e conquiste, trarne insegnamenti e linee guida. Questo compito deve costituire un obiettivo di scelta consapevole, per l’intellettuale che rifiuti di rifugiarsi nel limbo protetto dei suoi studi. Ristudiare Senghor, se la sua negritudine continui a suffragare atteggiamenti pronti a nuove forme di colonizzazione mentale; restituire la parola a Cabral, che rivendicò il primato della memoria storica per la ricostruzione delle identità violate e praticò l’etica dell’impegno intellettuale per l’indipendenza politica e la liberazione delle coscienze. Non indietreggiare di fronte ai monumenti filosofici della tradizione europea, che siano Hume o Kant, Rousseau o Hegel o Marx, per snidare la miseria dell’accecamento razzista dove il lettore meno se lo aspetta, al cuore delle loro formidabili analisi o dei loro sistemi grandiosi. Restituire obbiettività alla storia delle filosofie, oltre le filosofie della storia.

Il binomio “filosofia-Africa” squaderna un ambito tematico tanto ricco quanto disperso, parcellizzato, tanto omogeneo quanto diversificato, sfuggente. I testi qui proposti suggeriscono alcuni percorsi e alludono a molte possibili direzioni ulteriori di ricerca filosofica, proiettata nei problemi attuali, oltre e contro ogni vecchia fissità etnofilosofica, ogni ideologia di un paradiso tradizionale illusorio e truffaldino. Alla luce dell’idea di tradizione africana come utopia critica, secondo l’insegnamento di Eboussi Boulaga, anche questi saggi mostrano che l’ubicazione, il dove, la geografia della filosofia africana è il “non-luogo”, è alla lettera l’“utopia” propria di un filosofare in atto, impegnato a creare e ricreare memoria, storia e identità, prima di consegnarsi alla custodia della letteratura. Il coraggio di questo scontro teorico e pedagogico, duro e concreto esprime infine l’essenza e la vitalità più intima delle identità tradizionali, in lotta contro la realtà pesante di un’eredità crudele. La lucidità filosofica di un pensiero finalmente libero è la forza e la risorsa essenziale per archivarla definitivamente e per restituire ai soggetti la fiducia nelle azioni del presente e nei risultati del futuro. Nelle parole di Eboussi Boulaga:

[...] la tradizione è rischio o risposta della libertà che si ritrova, che si costituisce nella finitezza, nei limiti, nei confini di una positività che *può* essere altresì la sua alienazione, la sua perdita su cui, per così dire, essa stessa *deve* recuperare. L’uomo deve mettersi a rischio verso il passato così come verso il futuro. È in questo senso che la tradizione è legata alla speranza. Questa non è possibile che in quanto vi è una prossimità originaria che crea obbligazione verso l’altro, solidarietà con lui, in ciò che il me non ha fatto né ha voluto, in quel fare o in quel volere che lo

30 Sulla complessità delle discussioni sempre più accese riguardo alle problematiche del genere negli studi africani più attuali, cfr. C.M. Cole / T. Manuh / S.F. Miescher (a cura di), *Africa After Gender?*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2007.

anticipano. *La tradizione è la relazione etica con coloro che appartengono al passato, come la speranza è la relazione etica con coloro che apparterranno all'avvenire, coloro per cui i miei atti si presenteranno come un destino da trasformare, un destino sensato, che riconosceranno in noi la loro propria anticipazione*³¹.

Lidia Procesi

Laddove non specificato le traduzioni dei saggi che seguono sono del curatore del tema.

31 F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia*, cit., pp. 189-190. Corsivo mio.



*Université Cheikh Anta Diop
Dakar*

Kwame Anthony Appiah

FILOSOFIA AFRICANA

Per suggerire un inventario di alcuni tra i materiali che devono essere inclusi in una discussione di filosofia in Africa, è particolarmente opportuno iniziare richiamando almeno per accenni la storia della filosofia occidentale. Innanzitutto essa è costituita da testi eppure, per ironia della sorte, proprio il primo grande filosofo di questa tradizione, Socrate, ci è noto interamente in ragione degli argomenti orali attribuitigli dal suo allievo Platone. Se è vero che le idee di alcuni filosofi dell'antichità come Socrate sono giunte a noi grazie alla trattazione fattane da altri, è altrettanto vero che questa tradizione è venuta sempre più caratterizzandosi come tale, in quanto attribuisce importanza essenziale ai testi scritti. In ogni caso, numerosi tra questi scritti – nell'etica e nella politica, nella metafisica e nell'epistemologia, nell'estetica, insomma nell'intero ambito delle ulteriori suddivisioni di questo soggetto – riguardano questioni su cui si sono confrontati in molti, in altrettante culture, e su cui in molti, sebbene non così numerosi, hanno scritto al di fuori dei confini, del resto assai ampi, della tradizione filosofica occidentale. Ne risulta che è molto probabile rintracciare in qualunque cultura umana opinioni su alcune delle domande cardinali tipiche della filosofia occidentale, anche se non sono attestati dappertutto sistemi filosofici analoghi a quelli che si sono sviluppati in Occidente, con le loro profonde analisi testuali. Sin dagli albori delle società umane, infatti, hanno avuto luogo in molte culture dibattiti su quel genere di problemi fondamentali. Si tratta della cosiddetta "filosofia popolare": naturalmente è arduo pronunciarsi su discussioni e opinioni che non siano mai state scritte, siamo tuttavia in grado di provare la presenza di un tale carattere nelle visioni del mondo diffuse in alcune zone dell'Africa sub-sahariana, dove la scrittura fu introdotta nel corso degli ultimi secoli, in seno a culture di tradizione e d'espressione orali.

Il dibattito intorno alla filosofia africana dovrebbe perciò comprendere sia le culture orali sia, a maggior ragione, il lavoro filosofico sul continente africano prodotto nelle tradizioni scritte, includendo quelle che si sono sviluppate in Africa a partire dall'introduzione della formazione filosofica occidentale.

1. *Culture orali*

Due aree sono state oggetto di approfondite indagini specialistiche negli ultimi anni del Novecento: la psicologia filosofica degli Akan della costa occidentale, il Ghana, e il pensiero epistemologico degli Yoruba della Nigeria occidentale. In ambedue i casi le idee della tradizione popolare sono state trattate da parte di studiosi di madre lingua, formati nella filosofia occidentale. Si tratta probabilmente delle ricerche più sofisticate che siano mai state condotte nell'ambito generale dello studio filosofico della filosofia popolare in Africa. Ne risultano intuizioni penetranti sui modi di concepire la mente umana e la conoscenza: concezioni diffe-

renti da quelle più proprie della tradizione occidentale. Si può imparare molto, considerando più in generale il pensiero etico e quello estetico, dal momento che ovunque nel continente, ben prima dell'avvento della scrittura, si discutevano e si sviluppavano questioni e concezioni filosofiche concernenti il giudizio. Nell'etica il lavoro filosofico è più avanzato che nell'estetica; alcuni tra i lavori recenti più interessanti sull'estetica africana si concentrano su concetti yoruba analizzati con cura dai filosofi occidentali. La discussione sullo stato di questi studi è stata largamente trattata sotto la rubrica riguardante il dibattito intorno all'etnofilosofia, termine che intende quel lavoro filosofico che ha lo scopo di studiare le filosofie popolari in maniera sistematica. È infine di grande importanza il dibattito sul carattere del pensiero religioso tradizionale in Africa.

2. Tradizioni scritte più antiche

Benché queste tradizioni orali rappresentino antiche forme di pensiero, le tradizioni su cui di fatto si discute non sono così antiche come altre tradizioni africane scritte. La più antica è costituita dai testi delle antiche civiltà dell'Egitto e precede sostanzialmente i Presocratici, con cui ha inizio ufficialmente la storia della filosofia occidentale (*vedi antica cosmologia egizia*). Il rapporto tra queste tradizioni egizie e gli albori della filosofia occidentale è stato oggetto di disputa e l'influenza del pensiero egizio su quello greco classico è oggi analizzata in studi molto agguerriti. La filosofia africana successiva sembra più nota a chi ha studiato la consueta storia della filosofia occidentale: la letteratura filosofica etiope, ad esempio, può essere inquadrata nel contesto di una tradizione filosofica scritta nel Corno d'Africa, duratura anche se poco abbondante. L'apice di tale tradizione scritta è rappresentato dal filosofo del XVII secolo Zar'a Ya'ecob, il cui lavoro è stato paragonato a quello di Descartes. Bisogna inoltre sottolineare che molte tradizioni della filosofia islamica furono prodotte o influenzate dal lavoro di studiosi nati in Africa o che operavano in centri d'insegnamento africani quali Il Cairo o Timbuctù. Lo stesso vale per alcuni tra i maggiori filosofi cristiani, ad esempio quei Padri della Chiesa che nacquero in Africa, come S. Agostino, e produssero le loro opere vivendo nelle province africane di Roma. Annoveriamo infine tra i filosofi nati in Africa Anton Wilhelm Amo, che nacque nella Costa d'Oro, odierno Ghana, e che, per una sequenza straordinaria di eventi, ricevette un'educazione filosofica in Germania durante l'età dell'Illuminismo, prima di tornare nella costa della Guinea e morire là dove era nato. I notevoli risultati intellettuali di Amo giocarono un ruolo importante nelle polemiche relative alle "capacità del negro", che si animarono durante il XVIII e il XIX secolo. Purtroppo ci è rimasta solo una piccola parte del suo lavoro.

3. Filosofia recente

Nel XX secolo molta filosofia africana è stata prodotta da intellettuali africani – spesso in interazione con studiosi al di fuori dell'Africa – sotto l'influenza delle tradizioni filosofiche dei paesi europei che avevano colonizzato l'Africa, creando il suo sistema di educazione moderno. Poiché i sistemi educativi coloniali erano differenti, è utile considerare come questo

lavoro filosofico faccia capo a due tradizioni ampiamente differenziate, una francofona e una anglofona. Certamente i filosofi delle zone sottoposte alla colonizzazione francese e del Belgio francofono si formarono in modo del tutto indipendente da quelli sottoposti al controllo coloniale britannico, tuttavia un confronto tra i loro lavori rivela un sostanziale interscambio reciproco (che del resto ha avuto luogo in genere tra le filosofie di area francese e quelle di area inglese). L'altro importante potere coloniale in Africa fu il Portogallo, molto meno impegnato nell'educazione coloniale. Il solo intellettuale africano lusofono che ha contribuito in maniera significativa dal punto di vista filosofico è Amílcar Cabral, la cui guida nel movimento per l'indipendenza della Guinea Bissau e delle Isole di Capo Verde fu improntata da una formazione filosofica ispirata dal marxismo portoghese. L'influenza di Cabral però non è stata pari a quella di Frantz Fanon che, nato nelle Antille francesi, divenne cittadino algerino. Fanon fu una figura cruciale per lo sviluppo della filosofia politica in Africa e in molti paesi del Terzo Mondo.

Tra i maggiori pensatori politici influenzati dalla filosofia citiamo Kwame Nkrumah, Kenneth Kaunda e Julius Nyerere. Di tutti i movimenti intellettuali in Africa nel Novecento, la Negritudine ed il Panafricanismo sono i due che hanno avuto la maggiore rilevanza filosofica. La filosofia in Africa è mutata notevolmente nei decenni successivi alla Seconda Guerra Mondiale e ancor di più dal momento in cui gli Stati africani hanno ottenuto le proprie indipendenze. Stante il significato dell'eredità coloniale nel dar forma all'educazione filosofica moderna in Africa, non deve sorprendere l'esistenza di seri e importanti dibattiti circa la corretta comprensione di cosa voglia dire per la filosofia essere africana. Sviluppati soprattutto negli ambiti dell'epistemologia, dell'etica e dell'estetica africane, questi accesi dibattiti sono presenti sia nella filosofia francofona sia in quella anglofona

Traduzione di Marco Massoni



Kwame Anthony Appiah
Inghilterra-Ghana 1954

Kwame Anthony Appiah

È uno degli intellettuali più noti e ricercati a livello internazionale, vanta una carriera brillantissima, costellata di premi prestigiosi. Lo schizzo autobiografico nella prefazione al suo testo classico per la filosofia africana, *In My Father's House*, ne traccia un profilo peculiare, rispetto agli altri autori. Appiah è un apolide orgoglioso del cosmopolitismo familiare, per cui Mbrom, il sobborgo della famiglia paterna, a Kumasi in Costa d'Oro-Ghana, confina naturalmente con il borgo della nonna materna, nella campagna inglese. Oggi statunitense, nasce afro-britannico a Londra, nel 1954, da madre inglese e padre della Costa d'Oro: una coppia famosa nelle cronache politiche e mondane. Il padre, Emmanuel Joseph (Joe) Appiah, appartiene alla crema dell'aristocrazia ashanti, strettamente imparentato con i re, ed è già un protagonista del pan-africanismo, con Kwame Nkrumah e William E.B. Du Bois, suoi amici personali. Come presidente dell'associazione degli studenti delle colonie britanniche in Africa occidentale (West African Students' Union - WASU) è un interlocutore del governo inglese per l'indipendenza della Costa d'Oro, destinato a una brillante carriera politica, nel Ghana indipendente del dopo-Nkrumah. La madre, Peggy Cripps, è figlia di Sir Richard Stafford Cripps, ambasciatore a Mosca durante la seconda guerra mondiale, Cancelliere dello Scacchiere, ministro delle finanze e negoziatore dell'indipendenza dell'India, nel dopoguerra. Peggy appartiene per nascita alle élites mondiali, nel senso più esclusivo dell'accezione, frequenta i vertici della politica internazionale, ospita gli ambasciatori di Cina, Iran, Unione Sovietica e annovera tra le sue amicizie il Mahatma Gandhi, il Panditji Nehru e sua figlia, Indira Gandhi. Appiah ha una formazione da tipico membro dell'altissima classe dirigente inglese. Frequenta le scuole più esclusive del Regno Unito e all'epoca del dottorato a Cambridge (1982), con una tesi in filosofia del linguaggio, è già avviato alla carriera universitaria: primi incarichi, dal 1975-76, all'università di Legon in Ghana, poi subito a Cambridge e negli Stati Uniti. Dopo aver insegnato in accademie prestigiose, tra cui Yale, Cornell, Duke e Harvard, è attualmente "Laurance S. Rockefeller University Professor of Philosophy" presso il "Department of Philosophy" e il "Center for Human Values" dell'università Princeton. Pubblicazioni: *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford University Press-Methuen, London-New York 1992; K.A. Appiah / A. Gutman, *Color Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton University Press, Princeton NJ 1996; K.A. Appiah / H.L. Gates Jr., *Africana: The Concise Desk Reference*, Running Press, Philadelphia 2003; *Thinking It Through: An Introduction to Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, New York 2003; K. A. Appiah / H.L. Gates Jr. (a cura di), *Africana: The Encyclopedia of the African and African-American Experience*, 5 voll., Basic-Civitas, New York 1999, 2005²; *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005; *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, W.W. Norton, New York 2006, tr. it., *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Laterza, Bari 2007; *Experiments in Ethics*, Harvard University Press, Cambridge 2008.

I primi studi di Appiah riguardano la semantica probabilistica e l'anti-realismo semantico di Michael Dummett, nella linea della scuola di filosofia analitica di Cambridge. Ben presto si orienta verso gli "African-American Studies", l'arte e la letteratura afro-americana e africana, e pubblica *In My Father's House*, vincendo il premio Herskovits della "African Studies Association". L'opera segna una svolta definitiva. Kwasi Wiredu, Valentin Mudimbe, Robert Horton, Francis Abiola Irele sono i suoi autori di riferimento più significativi. Appiah affronta innanzitutto le questioni essenziali del filone afro-americano, con i suoi grandi autori, Alexander Crummel, Edward Blyden, William Du Bois, protagonisti del ritorno alle origini, dell'orgoglio nero e padri fondatori del pan-africanismo. Il riconoscimento del loro valore affianca la messa in guardia dal "razzismo nero", implicato dall'esaltazione della *Blackness*, che ne caratterizza gli ideali. Su questa linea si pone l'egittologia nera di Cheikh Anta Diop, di grande importanza storica per l'idea di un nazionalismo pan-africano. L'afflato identitario romantico, l'alta cultura di Diop segnano una stagione della filosofia africana, oggi tuttavia datata, e possono favorire tutt'al più studi storico-antiquari. La discussione dell'etnofilosofia ne presenta gli esponenti e i critici, in particolare Hountondji e Wiredu, con analisi dettagliate. In quanto a Senghor, Appiah lo nomina di passaggio, come un tipico *évolué*. Sospendendo la questio-

ne di modernità e tradizione, Appiah distingue l'universo tradizionale pre-coloniale, dalla realtà coloniale e post-coloniale, che si limita a definire per negazione, non-tradizionale. Il riferimento inevitabile alla "religione" è sdrammatizzato, sottolineandone l'ambiguità semantica e suggerendone un uso pragmatico. Ciò che gli europei e gli americani chiamano "religione" copre il campo semantico delle credenze, dei costumi, degli stili di pensiero tradizionali. Analizzandone alcune manifestazioni, Appiah illustra sia la coerenza delle interpretazioni classiche dell'antropologia con i modelli culturali europei sia, di contro, l'appropriatezza delle risposte degli autori africani, che ne smontano il significato. Esempio è l'analisi della stregoneria di Mainard Hebga. La logica dei linguaggi deve guidare ogni operazione concernente il mondo tradizionale: da un'Africa inventata dai dominatori a una nuova Africa, invenzione dei suoi abitanti. L'invenzione introduce il passaggio al post-moderno. I romanzi di Mudimbe ne presentano i caratteri essenziali, mettendo in scena storie emblematiche di "doppia coscienza". Chiusa la stagione colonialista, si afferma un nuovo stile di vita individuale e collettiva, una realtà "non-tradizionale", originale rispetto alla modernità. Il suo risultato più brillante è una trasformazione creativa armonica di universi apparentemente inconciliabili. La complessità delle sfide identitarie è il filo rosso delle grandi opere artistiche degli autori contemporanei, in particolare dei capolavori della letteratura. I romanzi di Chinua Achebe e il teatro del Nobel Wole Soyinka sono un capitolo della filosofia africana, delineandone un nucleo essenziale, con l'evocazione di antichi drammi e di nuove soggettività. Dopo questa svolta, Appiah concentra i suoi studi su problemi di etica filosofica, avvicinandosi alla filosofia interculturale. Spaziando dalla critica di ogni essenzialismo identitario al nuovo cosmopolitismo nel mondo globale, Appiah affronta il vecchio e il nuovo razzismo, palese o criptico, e critica l'africentrismo radicale, esponendosi a polemiche aspre con i filosofi di questa corrente, eredi di Cheikh Anta Diop negli Stati Uniti, primo fra tutti Molefe Ketji Asante.

Il testo qui presentato, *African Philosophy*, è tratto da: E. Craig (a cura di), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998, pp. 95-97, consultabile *online* all'indirizzo www.rep.routledge.com/article/Z018.

Cheikh Anta Diop

ANTERIORITÀ DELLE CIVILIZZAZIONI NEGRE

Questo testo è la prima messa a punto relativa a *Nations nègres et culture* dopo la sua pubblicazione. Indica il senso in cui continuerò a trattare il soggetto, d'ora in avanti, se il tempo me lo consentirà. La critica negativa delle tesi sull'origine bianca o extra-nero-africana dell'antico Egitto è fatta, una volta per tutte, nel primo capitolo di *Nations nègres et culture*. Finché non vi siano nuovi argomenti a riguardo, sarà inutile tornare sul tema. Di contro non si forniranno mai abbastanza prove positive per appoggiare la tesi dell'origine nera dell'Egitto. Ho tentato di raggruppare qui, sommariamente, un certo numero di fatti e di prove, snellite di molti dettagli che hanno a volte impedito al lettore di *Nations nègres et culture* di comprenderne l'importanza. Tutti questi fatti, va da sé, sono stati rivalutati tenendo conto dei lavori pubblicati in seguito, nella misura del possibile. Bisogna ripetersi e proclamare di nuovo il senso di questo studio. Non si tratta affatto di una teoria della negritudine. La nostra intenzione è di chiarire un punto preciso della storia umana, di stabilire un fatto singolare di questa storia, di separarlo dal mucchio di affermazioni false sotto cui è sepolto. Una tale impresa, se presenta un interesse scientifico, esige l'uso di una terminologia che confonda il meno possibile lo spirito. Così concetti come "bianco", "nero", "giallo" etc... non sono per noi che dei "dati immediati" della conoscenza umana, nozioni immediatamente evidenti allo spirito, prima che le si definisca. Le espressioni come africano-al-sud-del-Sahara, europeo, occidentale, africano, asiatico hanno un contenuto altrettanto vago, se riflettono una professione di fede ideologica. Non permettono di condurre una dimostrazione su punti della storia peculiari come quello che ci interessa. L'accordo apparente, ottenuto facilmente, riposerà su un grave malinteso, in quanto il lettore avrebbe la facoltà di inserire in questi termini i contenuti più disparati.

Il linguaggio scientifico non deve evitare di designare esattamente le cose e chiamare la realtà col suo nome, per considerazioni ideologiche. La nostra opzione relativa alla terminologia corrisponde dunque a una preoccupazione per la chiarezza, che non si potrebbe contestare in modo fondato, se non proponendo termini più adeguati. Chi, sconcertato dalla nostra argomentazione, lascia l'ambito tecnico e tenta di far slittare il dibattito sul terreno ideologico, credendo di trovarsi più a suo agio tra le genericità filantropiche, non apporta nulla, nulla in senso stretto né alla scienza né al progresso della conoscenza storica o sociale dell'umanità. Rischia di apparire, in retrospettiva, solo come agente di frustrazione culturale, che ne sia cosciente o meno. Le reticenze che costoro mostrano a seguire un ragionamento che non poggi affatto su una tradizione, denotano un coraggio intellettuale modesto e, in ogni caso, uno spirito troppo legato ad "abitudini", per concepire altra cosa rispetto a quanto non sia già ammesso. Non dimentichiamo che gli africani che hanno accesso all'erudizione scientifica e che sono in grado di apprezzare il valore di un documento, senza il soccorso di un'autorità, si pronunceranno e non sarà possibile condizionare il loro giudizio, sebbene alcuni tentino invano di realizzare questa esigenza. In realtà saranno loro a indirizzare il dibattito in un senso o nell'altro.

Talvolta si accusa il tono della nostra argomentazione. Non si tratta per noi di adottare i difetti dei testi che criticiamo. In una dimostrazione si deve distinguere la solidità degli argomenti forniti dal tono dell'espressione. Nessuna indulgenza è consentita per quanto concerne il primo punto, che solo dimostra essenzialmente la scienza. L'atteggiamento da assumere rispetto al secondo dipende dalle circostanze. Quando si dispone di argomenti solidi e solo in questo caso, si ha la facoltà di adottare un tono appropriato per screditare la pseudo-scienza, che non avendo alcunché da apportare, si rifugia dietro le convenienze e crede così di potersi salvaguardare. In nome della vera scienza non bisogna dare tregua nel procedere alla distruzione definitiva dei castelli di carta. Si sfugge al dibattito scientifico in un modo che non inganna nessuno, quando si sostituisce alla confutazione degli argomenti una spiegazione "psicologica" della motivazione di un'opera. Continueremo ad accollarci superficialmente tutti i più svariati appellativi con cui si può descrivere il flusso e il riflusso dei nostri stati d'animo di "colonizzati" o di ex-colonizzati, "in situazione" etc... Si può ricordare tuttavia a tutti questi pseudo-sociologi di circostanza o di mestiere, che stanno solo dissimulando il loro disimpegno, in quanto le ragioni che li spingono a scrivere non hanno nulla a che spartire con la veracità o l'esattezza di quanto scrivono. Ora, è su quest'ultimo terreno che sono invitati a pronunciarsi, poiché è il solo che sia veramente interessante e accessibile a una scienza obiettiva. Si coprono veramente di ridicolo coloro che utilizzano i nostri lavori lungo tutto il corso delle proprie dissertazioni senza citarli e credono che sia sufficiente intanto criticarci, per coprire l'operazione!!! Almeno in questo caso non possono negare di aver trovato un Nero.

Tutto indica che all'origine, nella preistoria, nel paleolitico superiore, i Neri furono predominanti. Lo sono restati nei tempi storici per millenni sul piano della civilizzazione, della supremazia tecnica e militare. Ogni spirito incapace di recepire quest'idea, anche se è dimostrata oggettivamente, non può, al presente, apportare nulla di duraturo alla scienza storica. Ogni coscienza che sia diventata inadatta ad assimilarla per principio, è retrograda, quale che sia l'idea che si fa di se stessa, e la sua possibilità di contribuire al progresso reale della coscienza morale dell'umanità ne potrebbe risultare fortemente limitata. La stessa scienza storica non fornirà sul passato tutta la luce che ci si può aspettare, se non dal momento in cui integrerà nelle sue sintesi la componente nera dell'umanità, in proporzione al ruolo che ha veramente giocato nella storia. Alcuni spiriti generosi credono che la soluzione consista nel riconoscere da un momento all'altro l'uguaglianza intellettuale ai Neri e spiegare il loro ritardo con un determinismo geografico, tuttavia si bloccano appena i Neri si impegnano a ritrovare il loro vero passato, soprattutto se questo passo conduca a scoperte inattese. Trovano questo atteggiamento quantomeno eccessivo o ne temono le conseguenze in vista del riavvicinamento tra i popoli!

Che si rassicurino, perché la pienezza culturale non può che rendere un popolo più adatto a contribuire al progresso generale dell'umanità e ad accostarsi agli altri popoli con cognizione di causa. Non intralcierebbe altro che quel falso progresso, che si realizzerebbe con l'affossamento e l'eliminazione dei valori culturali della maggioranza dei popoli a profitto di qualcuno. La coscienza dell'uomo moderno non può progredire realmente, se non si risolve a riconoscere esplicitamente gli errori di interpretazione scientifica, anche nell'ambito assai delicato della Storia, a emendare le falsificazioni, a denunciare le frustrazioni dei patrimoni culturali. Si illude, pretendendo di fondare le costruzioni morali sulla più mostruosa delle

falsificazioni di cui l'umanità si sia mai resa colpevole, pretendendo dalle vittime di dimenticare per andare avanti. Ancora oggi, tra tutti i popoli della terra, il Nero dell'Africa nera, lui solo può dimostrare in modo esauriente l'identità d'essenza della sua cultura con quella dell'Egitto faraonico, a tal punto che le due culture possono servire da sistema di riferimento reciproco. È il solo che possa riconoscersi ancora in modo indubitabile nell'Universo culturale egiziano; vi si sente a casa propria; non è affatto spaesato come lo sarebbe qualunque altro uomo, che sia indoeuropeo o semita. Come un occidentale del mondo d'oggi, leggendo un testo di Catone, sente ancora l'eco dell'anima dei suoi avi, così la psicologia e la cultura presente nei testi egiziani si identificano con la personalità nera.

Gli studi africani non usciranno dal circolo vizioso in cui si muovono, per ritrovare tutto il loro senso e tutta la loro fecondità, che orientandosi verso la valle del Nilo. Reciprocamente, l'egittologia non uscirà dalla sclerosi secolare, dall'ermetismo dei testi, che il giorno in cui avrà il coraggio di far esplodere le paratie stagne dottrinarie che la isolano, lasciando fluire la sorgente vivificante che costituisce per lei il mondo nero.



Cheikh Anta Diop
Sénégal 1923-1986

Cheikh Anta Diop

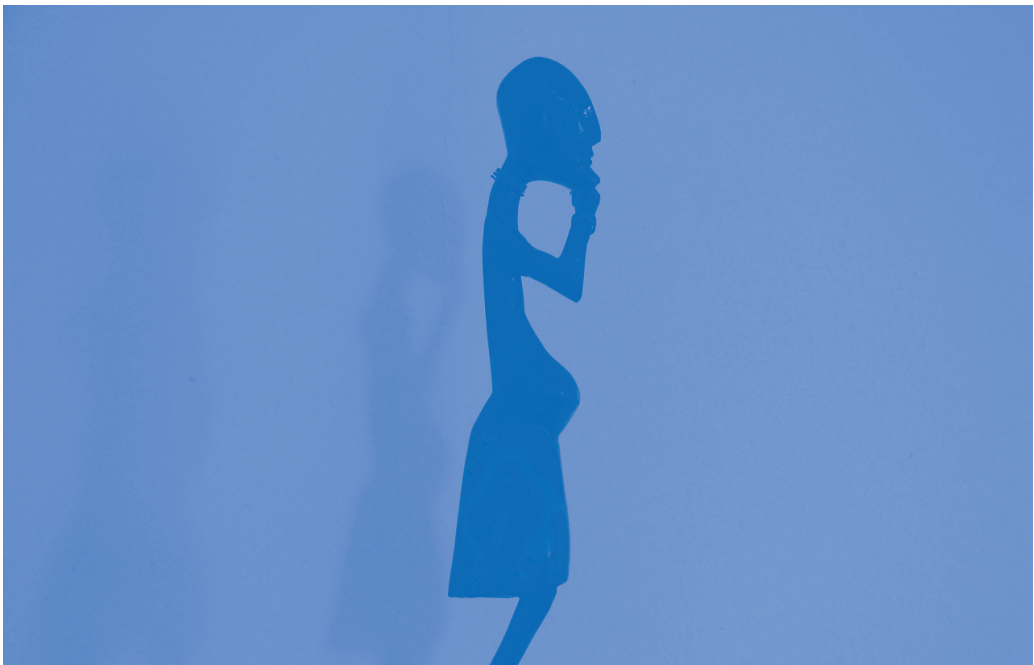
Cheikh Anta Diop nasce il 29 dicembre del 1923 a Caytou (Thieytou), Senegal, in pieno colonialismo francese. La sua famiglia appartiene all'aristocrazia wolof. Frequenta da bambino la scuola coranica, prosegue gli studi medi e superiori nelle scuole coloniali francesi e completa una prima fase di studi universitari a Dakar e Saint-Louis, conseguendo due baccalaureati, in matematica e filosofia (1945). Trasferitosi a Parigi per proseguire l'università alla "Sorbonne", si iscrive sia a matematica sia a lettere, dove studia filosofia con Gaston Bachelard. Laureatosi in filosofia, prosegue gli studi per conseguire il dottorato in scienze dell'antichità e, parallelamente, continua gli studi scientifici, con Frédéric Joliot-Curie, e si specializza in fisica nucleare, presso il "Laboratoire de chimie nucléaire" del "Collège de France". Affianca agli studi un'intensa attività culturale e politica. Come segretario generale della AERDA ("Association des Étudiants du Rassemblement Démocratique Africain"), dal 1951 al 1953, lancia l'indipendenza come parola d'ordine per l'Africa e organizza nel 1951 il primo "Congrès Panafricain Politique d'Étudiants", a cui partecipano anche gli studenti delle colonie inglesi, organizzati nella WASU ("West African Student Union"). Frattanto la sua tesi di dottorato viene respinta, perché giudicata scandalosa, insostenibile, in quanto espone la sua teoria fondamentale, secondo cui la civiltà dell'antico Egitto appartiene totalmente all'Africa nera, che dimostra così di essere all'origine della cultura, della storia e della civilizzazione occidentale, contro la tesi universalmente propugnata, che la fa scaturire dal "miracolo greco". Una filosofia della storia imperialista e partigiana avrebbe cancellato o svalutato le testimonianze storiche e linguistiche, per confinare la razza nera nella preistoria e decretarne l'inferiorità ontologica. Diop pubblica comunque il suo lavoro, nella monumentale monografia *Nations nègres et culture*, che esce per le edizioni di "Présence africaine" nel 1954 e gli procura immediatamente fama internazionale, scatenando controversie estreme, scientifiche e soprattutto politiche. Seguono anni cruciali. In prima linea nella lotta contro il colonialismo, Diop partecipa da protagonista ai grandi congressi della nuova intellettualità africana, tra cui il secondo "Congrès des Écrivains et Artistes noirs" tenutosi a Roma nel 1959, continuando a sostenere strenuamente la lotta al colonialismo, in un clima ulteriormente infuocato dalle diatribe sull'origine nera della civiltà in Egitto. Conseguisce finalmente il dottorato in scienze sociali (1960) con tutti gli onori, con una tesi sull'Africa nera pre-coloniale. Tornato in Senegal, crea un partito politico, il BMS ("Bloc des Masses Sénégalaises") di opposizione al presidente Léopold Sédar Senghor e al suo primo ministro Mamadou Dia. Viene arrestato e resta in prigione per due mesi (1962), il BMS viene sciolto. Dopo un altro tentativo di politica attiva, Diop torna a concentrarsi sull'attività scientifica e fonda nel 1963 il laboratorio del radiocarbonio 14 presso l'IFAN di Dakar ("Institut fondamental d'Afrique noire", che dopo la sua morte gli è stato dedicato: "Institut fondamental d'Afrique noire-Cheikh Anta Diop"), diretto all'epoca da Théodore Monod. Era l'unico altro laboratorio di questo tipo in Africa, insieme a quello della Rhodesia del sud. Diop è ormai pienamente affermato sulla scena internazionale. Continua le sue pubblicazioni di linguistica ed egittologia e riceve nel 1966 insieme a Du Bois il premio del primo "Festival des Arts Nègres", per il contributo fondamentale al riscatto storico dell'Africa nera. Nel 1970 è cooptato nel "Comité Scientifique International pour la rédaction de l'Histoire générale de l'Afrique" dell'UNESCO e organizza nel 1974 al Cairo il "Colloque International sur le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtique", cui partecipano egittologi di chiara fama e in cui, nonostante le polemiche, le sue ricerche ottengono pieno riconoscimento. Gli viene affidato il capitolo sull'origine degli antichi egizi. Nel 1982 riceve il "Gran Prix Scientifique" dell'"Institut Culturel Africain" per il libro *Civilisation ou barbarie* e nel 1985 il premio della "Association Martin Luther King". Muore nel 1986. L'università di Dakar porta il suo nome. Pubblicazioni: *Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Présence africaine, Paris 1954, 1979; *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence africaine, Paris 1960, 1982; *L'Afrique noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire de l'antiquité à la formation des États modernes*, Présence africaine, Paris 1960, 1987; *Les fondements économiques et culturels d'un Etat fédéral d'Afrique Noire*, Présence africaine, Paris 1960, 1974; *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, Paris 1967, 1993; *Le Laboratoire de l'IFAN*, IFAN,

Dakar 1975; *Physique nucléaire et chronologie absolue*, IFAN-NEA, Dakar 1968; *L'antiquité africaine par l'image. Numéro spécial de «Notes Africaines»*, IFAN-NEA, Dakar 1975, nuova edizione quadrilingue (francese, inglese, wolof, peul) 1998; *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, IFAN-NEA, Dakar 1977; *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Présence africaine, Paris 1981, 1988; *Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues africaines modernes*, Présence africaine, Paris 1988, opera postuma; *Alerte sous les Tropiques. Culture et Développement en Afrique Noire. Articles 1946-1960*, Présence africaine, Paris 1990.

Il colonialismo europeo, negli anni di Diop, è contraddistinto clamorosamente e duramente dall'alleanza ferrea tra l'idea del progresso e il razzismo. L'inferiorità razziale, per non dire "ontologica", strutturale dei popoli africani è argomentata espressamente dalle classi dirigenti e accettata acriticamente dall'opinione pubblica, con motivazioni prevalentemente storico-evoluzioniste. L'Africa è palesemente bloccata nella preistoria, tagliata fuori da ogni conquista della scienza e della tecnica, ridotta a una reliquia dei primi stadi dell'evoluzione, ma può essere salvata dalla missione civilizzatrice dell'Europa, che la conquista per farla progredire, avvicinandola a livelli più accettabili di umanità. Diop consacra la sua intera vita di studioso alla confutazione di questo artificio ideologico, che trasforma colonialismo e imperialismo in filosofie della storia filantropiche. A questo scopo si arma di profonde competenze interdisciplinari e pone al centro delle sue ricerche la storia dell'Africa, a cui rivendica un vero primato per lo sviluppo dell'uomo, a partire dalla sua anteriorità e priorità, attestata fin dalle tracce delle prime civiltà. La restituzione della storia all'Africa, cancellando secoli di interpretazioni razziste, realizza inoltre quella rinascita della sua unità culturale, che è la prima condizione per la riaffermazione della sua identità e la riconquista della sua libertà. Grazie al carbonio 14 e ai nuovi metodi della fisica nucleare, applicati alle scienze dell'antichità, è possibile una ricostruzione scientifica del suo passato. La geologia e la paleontologia dimostrano dunque che le testimonianze più arcaiche della presenza di *homo sapiens sapiens* sulla terra sono attestate nella regione dei Grandi Laghi, nel cuore dell'Africa nera. Appartenente in origine al fenotipo nero, la razza umana continua per millenni a vivere, diffondersi e prosperare in Africa, culla dell'umanità e prima origine della sua evoluzione. Le migrazioni diffondono e diversificano la razza umana, fino alle etnie che cominciano a profilarsi agli albori dell'era storica, quando in Egitto appare la prima grande civiltà. La paleontologia cede il campo all'egittologia, il cui compito è riscrivere l'ingresso dell'uomo nella storia e il rigoglio del suo progresso straordinario a partire dall'Egitto nubiano, dimostrandone la piena continuità con le culture e le civiltà dell'Africa nera e restituendole il suo primato. *Nations nègres et culture* è una *summa* della ricerca diopiana. A mo' di introduzione, Diop analizza e discute le fonti europee del mito razzista e della nascita di un'egittologia eurocentrica, con la conquista napoleonica, comparando i testi classici con le interpretazioni dei moderni, a partire dai resoconti dei viaggiatori, fino alle conclusioni dei vari specialisti, storici, antropologi, linguisti. Il corpo del libro è dedicato alla ricostruzione minuziosa dell'origine nera della civiltà egiziana, analizzata da diverse angolature. La comparazione linguistica è essenziale e attesta in particolare una profonda parentela tra egiziano antico e wolof. Diop confronta inoltre le strutture sociali e le istituzioni culturali, l'organizzazione politica e le teorie filosofiche e speculative dell'antico Egitto e delle culture nero-africane, sempre con abbondanza di riferimenti alle fonti, ciascuna delle quali è illustrata e trattata accuratamente. Le confutazioni delle sue teorie sono analizzate e discusse con altrettanta attenzione. Un altro punto fondamentale è la ricostruzione storica dell'origine dall'Egitto nero di grandi popolazioni e civiltà africane, come Yoruba, Toucouleur, Fang, per citarne solo alcune. L'unità culturale nera, fin dalle epoche più antiche, è stata la condizione del loro sviluppo ed è la matrice della futura riunificazione dell'Africa in una federazione di Stati sovrani, cancellata la dominazione e riconquistata l'indipendenza e la libertà. Diop smonta le teorie che pretendono di sostenere la presenza originaria di popolazioni bianche in Egitto, scomparse in secoli di meticcio. *Kemet*, nero, è il nome che gli egiziani davano al loro paese, riferendosi alla loro razza e non al colore del limo nilotico, secondo l'interpretazione gradita all'eurocentrismo, né si comprende come il biblico Cham, se è il figlio maledetto da Noè è nero, se è il capostipite dei cosiddetti Camiti, progenitori biblici della civiltà egiziana, è bianco. La ricerca non è affatto fine a se stessa, a uno sfoggio erudito o a una polemica di principio, ma mira a concreti e urgenti obiettivi pedagogici. Restituire la dignità alle lingue locali, promuoverle a lingue nazionali di cultura, per l'educazione dei popoli, con programmi impegnativi di traduzione degli strumenti fondamentali, per offrire ai cittadini e in particolare ai giovani una formazione scientifica e tecnologica moderna, senza le sovrastrutture introdotte dalle lingue

europee, compromesse con le politiche del dominio. Diop propone a titolo d'esempio la sua traduzione in wolof di una sintesi della teoria della relatività di Einstein e un lessico bilingue, francese e wolof, di terminologia scientifica, matematica, fisica, chimica. L'intera opera di Diop prosegue l'approfondimento di questa ricostruzione imponente, culminando nel suo ultimo libro. *Civilisation ou barbarie*, dedicato all'apporto specifico dell'Africa alle scienze e alla filosofia. La sua figura è oggi più che mai al centro di importanti discussioni nella filosofia africana. Jean-Marc Ela lo definisce voce appassionata della coscienza intellettuale e morale africana: promotore infaticabile dell'impegno culturale e scientifico, coinvolto senza compromessi nell'opera immane di ricostruzione dell'Africa. La sua testimonianza conta più dell'erudizione al servizio di una memoria millenaria. Dismas Masolo ne segnala le esagerazioni e ne apprezza la lucidità contro l'eurocentrismo, Kwasi Wiredu propone una lettura pacata, che sposti l'attenzione dalle diatribe sull'antichità alle sfide odierne. Kwame Anthony Appiah è più critico: anche in una prospettiva storicista non ha più senso risalire così indietro nel tempo, per voler giustificare i rapporti di forza nel mondo contemporaneo. Pius Ngandu Nkashama analizza l'eredità politica dell'egittologia diopiana nei movimenti religiosi di liberazione. Scettico riguardo alle sue teorie, Paulin Hountondji concorda sul fascino della sua personalità: Diop è il patriarca che non si stanca mai di incoraggiare i giovani. Il suo erede è Théophile Obenga, il discepolo che lo affiancò con altrettanta energia e passione, nelle sfide politico-culturali provocate dalla sua teoria. Obenga, della repubblica Democratica del Congo, storico, linguista, professore presso il Dipartimento di "Africana Studies" della "San Francisco State University", ha dedicato la sua intera ricerca all'egittologia nero-africana. L'insegnamento di Diop è stato inoltre fondamentale per l'afrocentrismo di Molefi Kete Asante, statunitense, professore di studi afro-americani presso la "Temple University" di Philadelphia, punto di riferimento di tutte le teorie afrocentriche della *Africana Philosophy* contemporanea.

Il testo qui presentato, *Antériorité des civilisations nègres*, è tratto da: C.A. Diop, *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, Paris 1967, pp. 9-12.



Léopold Sédar Senghor

PREFAZIONE
ALL'EDIZIONE FRANCESE-PEUL DEL CORANO

Un cristiano, un cattolico autentico, Louis Massignon, non solo ha scritto la prefazione, ha commentato e tradotto numerose grandi opere islamiche ma ha fatto di più, ha fatto conoscere ai cristiani, a volte agli stessi musulmani, la profondità della rivelazione divina nella sua espressione in lingua araba. Questo precedente, tra altri, mi incoraggia ad accogliere la richiesta che mi ha fatto Oumar Bâ, di curare la prefazione della sua traduzione del *Corano in lingua peul*. Ho accettato con gradimento ancor maggiore, in quanto appartengo a uno Stato multirazziale e multireligioso, in cui la grande maggioranza della popolazione è di religione musulmana. A ciò si aggiunge il fatto che la Costituzione senegalese riconosce la *religione* come un elemento essenziale della cultura e le comunità religiose come scuole d'educazione.

Perché dunque questa traduzione del *Corano in peul*? Perché nel XX secolo, in cui le religioni si aprono alla modernità, promuovendo ciascuna il suo *aggiornamento*, l'Islam non ha voluto fare eccezione. È, dopo tutto, quanto ha compreso la Federazione culturale delle Associazioni musulmane, che predica un Islam rinnovato, più fedele allo spirito che alla lettera, che integra le realtà contemporanee. In quanto l'Islam è la religione di almeno cinque milioni di *Halpoularen*, vale a dire di africani di "lingua peul", dalla Mauritania fino al Ciad incluso. Perché poi questa traduzione *dall'arabo*, dal momento che l'arabo è la lingua sacra dell'Islam, come il latino nella Chiesa cattolica romana? La risposta, anche in questo caso, si trova di nuovo nelle realtà contemporanee. I musulmani sono oggi circa 600 milioni. È evidente che è impossibile insegnare in modo efficace l'arabo, che è una lingua difficile, ai 500 milioni di fedeli per cui la lingua del *Corano* non è lingua materna. Si è perciò imposta da tempo, particolarmente a seguito del risveglio dei nazionalismi, la necessità di traduzioni nelle lingue nazionali. Il confronto con la Chiesa cattolica non è casuale, poiché anche essa ha un numero di fedeli all'incirca uguale e, dopo il Concilio Vaticano II, assistiamo a un progresso fulmineo delle lingue "volgari". Possiamo inoltre addurre tanto più liberamente il fattore della modernità, in quanto il Senegal è sicuramente uno degli Stati in cui di più si insegna l'arabo classico, in Africa nera. Inoltre, traducendo il *Corano in peul*, Oumar Bâ non fa che continuare, sviluppare, modernizzare una certa tradizione religiosa senegalese. Certamente tra noi, come altrove dall'introduzione dell'Islam, che data da molti secoli, si è provato il bisogno non solo di spiegare, di commentare, ma in primo luogo di tradurre il *Corano* in lingua volgare. Oumar Bâ non ha fatto altro che trascrivere in alfabeto latino, ossia moderno, quanto era già custodito oralmente, avendo però a disposizione molto di più che la sola tradizione orale. In effetti, la letteratura religiosa nelle lingue nero-africane e in lingua peul è molto ricca. La *Qasida d'El Hadji Omar*, ad esempio, è una delle opere più importanti in peul.

Non voglio concludere senza proporre qui un ultimo argomento che, in quanto è d'ordine culturale, non è meno importante per lo sviluppo religioso. È essenziale, in effetti, che nel

momento in cui ritorniamo alle fonti della nostra cultura, con la trascrizione nelle lingue nazionali, la religione ci apporti di nuovo il suo aiuto efficace. Ho già avuto occasione di rendere questo omaggio: sono la traduzione e il commento del *Corano*, anche se per lo più orali, che hanno arricchito le nostre lingue di numerosi termini filosofici e religiosi. Sono le traduzioni e i commenti che ci hanno introdotto, noi del Sahel fino al Sudan, all'astrazione e, dunque, alle matematiche. È singolare e insieme confortante che in Africa occidentale i cristiani abbiano mutuato il loro vocabolario e perfino lo stile dai predicatori musulmani, se non dai professori di arabo, per la loro traduzione della Bibbia e degli altri libri sacri, in breve, per l'elaborazione di una lingua filosofica e religiosa.

Come si vede, l'opera di Oumar Bâ viene al momento opportuno. Salutiamola come duplice segnale di una rinascita culturale e religiosa in Africa nera (2 settembre 1970).



Senghor Léopold Sédar
Sénégal 1906-2001

Senghor Léopold Sédar

Nato a Joal, Senegal, il 9 ottobre del 1906, Léopold Sédar Senghor è figlio di una famiglia dell'aristocrazia dei Serere, che è il terzo gruppo etnico senegalese, per importanza, dopo Wolof e Peul. Suo padre è un commerciante di religione cattolica, sua madre è musulmana. Senghor frequenta le scuole elementari presso la missione cattolica locale e prosegue gli studi medi e superiori presso le scuole dei Padri Spiritani, fino al baccalaureato in letteratura. Giunge a Parigi nel 1928, grazie a una borsa di studio, frequenta la "Sorbonne", tenta di entrare all'"École normale supérieure" infine, ottenuta la naturalizzazione francese, vince l'*aggregation* in grammatica e diventa professore di liceo. Frequenta parallelamente i corsi di linguistica negroafricana tenuti da Lilius Homburger all'"École pratique des hautes études" e quelli di Marcel Cohen, Marcel Mauss e Paul Rivet all'"Institut d'ethnologie de Paris". Sono gli anni dell'amicizia con Aimé Césaire e Léon Damas, con cui fonda nel 1934 la rivista "L'Étudiant noir", riferimento delle proteste degli universitari neri, e teorizza con loro l'idea nazionalista e panafricana della *négritude*. Nella sua definizione, la *négritude* è l'espressione più essenziale dell'umanesimo nero, fissato nelle creazioni artistiche e nelle istituzioni sociali e politiche. Quest'idea sintetizza tutta la contestazione anti-schiavista e anti-colonialista delle avanguardie nere francofone di quegli anni, di cui Senghor diventa un esponente di punta. Allo scoppio della seconda guerra mondiale è mobilitato nella fanteria coloniale, formata di soli africani. Catturato dai tedeschi, scappa miracolosamente alla fucilazione immediata, insieme agli altri soldati neri, perché un ufficiale francese riesce a convincere l'ufficiale tedesco che tale decisione, chiaramente razzista, avrebbe gettato discredito sulla "razza ariana". Internato e rilasciato dopo due anni, Senghor diventa un membro della resistenza, nelle fila del "Front national universitaire". È decorato per i meriti di guerra con la "*Médaille de la Reconnaissance franco-alliée 1939-1945*" e la "*Croix de combattant 1939-1945*". Nel dopoguerra è professore di linguistica presso l'"École nationale de la France d'outre-mer", che forma gli amministratori coloniali. Sempre più impegnato in politica, è eletto deputato dal 1945, prima all'Assemblea Costituente, quindi all'Assemblea Nazionale, la "camera bassa" del parlamento. Iscritto all'inizio alla "Section française de l'Internationale ouvrière" (SFIO, il futuro PS, partito socialista francese), Senghor fonda successivamente con Mamadou Dia il "Bloc démocratique sénégalais", che vince le elezioni del 1951 in Senegal. Segretario di Stato nel 1955-56, sindaco di Thiès, Senegal, nel 1956, ministro nel governo di Michel Debré nel 1959, Senghor è anche membro del Consiglio d'Europa e delegato per la Francia all'UNESCO e all'ONU. Eletto primo presidente della repubblica del Senegal indipendente nel 1960, è rieletto alla carica fino alle dimissioni, nel 1980. Come capo di Stato, tentò di attuare in Senegal una forma socialismo cristiano, in una repubblica presidenziale multipartitica. A parte la sua statura politica, la sua fama è consacrata dalla sua attività di poeta, scrittore e saggista raffinato, difensore strenuo della francofonia, per cui è insignito della medaglia d'oro per la lingua francese. Numerosi premi internazionali di grande prestigio ne attestano il successo: il gran premio internazionale di poesia della "Société des poètes et artistes de France et de langue française (1963)"; la medaglia d'oro al merito poetico del premio internazionale "Dag Hammarskjöld (1965)"; il premio letterario dell'"Accademia internazionale delle Arti e delle Lettere" di Roma (1969); il premio "Guillaume Apollinaire" (1974); il premio "Cino del Duca" (1978); il premio internazionale del libro della "Communauté mondiale du livre", UNESCO (1979); il premio internazionale del Leone d'Oro di Venezia (1981); il premio "Louise Michel", a Parigi (1986); il premio "Mont-Saint-Michel" delle "Rencontres poétiques de Bretagne" (1986); il premio "Intercultura", a Roma (1987). Riceve inoltre la laurea *honoris causa* da trentasette università, tra cui la "Sorbonne" e le università di Strasburgo, di Lovanio, di Bordeaux, di Harvard, di Ifé, di Oxford, di Vienna, di Montréal, di Francoforte, di Yale. Membro di prestigiose accademie culturali internazionali, Senghor è eletto alla "Académie française" nel 1983. Muore il 20 dicembre del 2001. Pubblicazioni: *Chants d'ombre*, Le Seuil, Paris 1945; *Hosties noires*, Le Seuil, Paris 1948; *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française, précédée de Orphée noir par Jean-Paul Sartre*, Presses Universitaires de France, Paris 1948; *Chants pour Naëtt*, Le Seuil, Paris 1949; *Ethiopiennes*, Le Seuil, Paris 1956; *Nocturnes*, Le Seuil, Paris 1961; *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Le Seuil, Paris 1962; *Liberté 1: Négritude et Humanisme*, Le Seuil, Paris 1964; *Liberté 2: Nation et Voie africaine du Socialisme*, Le Seuil,

Paris 1971; *Lettres d'hivernage*, Le Seuil, Paris 1973; *Liberté 3: Négritude et Civilisation de l'Universel*, Le Seuil, Paris 1977; *Élégies majeures*, Le Seuil, Paris 1979; *La Poésie de l'action*, Stock, Paris 1980; *Liberté 4: Socialisme et Planification*, Le Seuil, Paris 1983; *Ce que je crois: Négritude, francité, et civilisation de l'universel*, Grasset, Paris 1988; *Œuvre poétique*, Le Seuil, Paris 1990; *Liberté 5: Le dialogue des cultures*, Le Seuil, Paris 1992.

Négritudine, umanesimo, indipendenza, libertà sono talmente essenziali nel pensiero di Senghor, da trasformarsi in una vera "ossessione", secondo le sue parole. Lo testimoniano i cinque tomi corposti di *Liberté*, che raccolgono i suoi scritti in prosa, e lo conferma il primato della *négritude*, idea che si arricchisce e si perfeziona in tutta la sua produzione. Fin dalla breve introduzione di *Liberté 1*, Senghor ne inquadra il concetto nella globalità panafricana delle diaspore nere. Inventata con l'amico Aimé Césaire, afro-americano-caraibico della Martinica, *négritude* è la resa francofona del concetto anglofono di *Black Personality*, potentissima parola d'ordine nella lotta per l'indipendenza della nazione nera, teorizzata e praticata dagli afro-americani negli Stati Uniti. Lo sottolinea ancora con vigore nel quinto e ultimo volume di *Liberté*, di fronte alle critiche provenienti proprio dall'afrocentrismo anti-francofono afro-americano. William du Bois aveva già proclamato l'orgoglio nero e Langston Hughes l'aveva espresso in parole vibranti: «Noi, giovani artisti negri, che oggi creiamo, intendiamo esprimere il nostro sé dalla pelle nera senza timore o vergogna». Personalità collettiva ideale nero-africana, la *négritude* è carica del senso dell'unità di destino storico dei popoli neri e per questo supera ogni razzismo, al di là delle acute osservazioni di Jean-Paul Sartre in *Orphée Noir*. Umanesimo al massimo grado, la *négritude* oltrepassa la geografia, che organizza l'umanità in razze, e si cala totalmente nella realtà dinamica della storia mondiale. Identità forte, la personalità nera ha sfidato i secoli della tratta schiavista e, risorta, offre l'insieme dei suoi valori culturali alla contemporaneità, nell'"incontro del dare e del ricevere". Una versione che ne sintetizza la storia è riproposta in *Liberté 5*: «Ed ecco quali sono i valori fondamentali della *Négritude*: un dono raro di emozione, un'ontologia esistenziale e unitaria, che grazie a un surrealismo mistico giunge a un'arte impegnata e funzionale, collettiva e attuale, il cui stile si caratterizza per l'immagine analogica e il parallelismo asimmetrico. Ecco cosa apportiamo all'"incontro del dare e del ricevere", in questo secolo della *Civilizzazione dell'Universale*». Senza questo apporto sarà impossibile conquistare quell'umanesimo integrale a cui aspira la cultura planetaria del XX secolo, dal personalismo di Jacques Maritain ai vari marxismi. Pensata per esaltare l'orgoglio nero, la *négritude* è oggetto di aspre polemiche e critiche sarcastiche, come una copertura ben congeniata, per celare la sudditanza totale di Senghor alla politica dell'ex-impero coloniale francese, che lo avrebbe premiato con gli enormi privilegi destinati a un complice servile, dalla formidabile carriera politica alla coccarda di accademico di Francia. La sua fiducia nella *Philosophie bantoue* di Placide Tempels non depone a suo favore ed è soprattutto invisa la sua famosa affermazione: «L'emozione è nera e la ragione è ellenica». Cheikh Anta Diop risponde per primo con il primato culturale e civile dell'Egitto nero e i suoi discepoli ritengono che la sua dedizione a questa causa, nemica del miracolo greco e del primato politico occidentale, gli sia costata un alto prezzo politico. Per Senghor si tratta di rivendicare l'essenza musicale, ritmica dell'"anima nera", in cui individuo e comunità si fondono e si riconoscono reciprocamente, vibrando in armonia con il cosmo. Questo cuore pulsante permette di riconoscere alla *négritude* il primato della ragione intuitivo-emotiva e di applicarle lo stesso schema interpretativo che usa Jean Pierre Vernant per le origini del pensiero greco: «Il Cosmo razionale non infirma ma informa il Cosmo del mito». Non c'è bisogno di dipendere in questo da fonti europee. Senghor invita alla riscoperta dell'Egitto attraverso la lettura di Engelberg Mveng. Analizzando le fonti greche della storia nero-africana, il gesuita camerunese scopre che i Greci furono i primi a riconoscere negli Etiopi, nei Neri, «i più antichi, i più belli, i più religiosi, i più saggi», a cui si doveva la scrittura e l'arte, la religione e la legge. Non sono stati del resto gli stessi Europei a rifiutare il primato della loro ragione unilaterale? La più alta poesia ne rende testimonianza. Senghor cita Rimbaud, *Une saison à l'enfer*, e il suo grido: «*Je suis nègre*». La scienza e la filosofia europea del Novecento lo confermano. Albert Einstein pone al cuore della scoperta scientifica l'esperienza dell'intuizione mistica della ragione emotiva; Henri Bergson dimostra il primato dell'intuizione sulla discorsività; Pierre Teilhard de Chardin fonde le due ragioni nel suo evolucionismo anti-materialista e anti-scientista. Questo retroscena complesso restituisce il senso a un'altra sentenza contestata: «La ragione europea è analitica nell'uso, la ragione nera è intuitiva per partecipazione». La spiritualità essenziale nero-africana garantisce un profondo rispetto per la religione, che è il più nobile sforzo per collegare l'uomo all'universo, nella compartecipazione. La ragione intuitiva è lo

spirito della religione, perciò l'anima nero-africana è naturalmente monoteista e aperta all'universalismo religioso. Queste caratteristiche contraddistinguono l'apporto fondamentale della *négritude* alla "civilizzazione universale" e costituiscono la premessa del ruolo storico della nuova Africa. Questa tesi è il pilastro della filosofia politica di Senghor. L'intrinseca religiosità della *négritude* libera le religioni dai compromessi imposti dal potere costituito, garantendo loro pariteticità, comunicazione profonda e dialogo. Il suo universalismo fonda la laicità che si richiede allo Stato, per mantenere la pace tra i cittadini. Nella politica della nuova Africa, all'insegna dell'orgoglio riconquistato della sua *négritude*, Cristianesimo e Islam troveranno spazio per un arricchimento reciproco. Infine, la spiritualità della *négritude* è un potente antidoto contro il materialismo e contro l'ateismo che stanno corrodendo sia l'Occidente capitalista sia l'Oriente socialista. Cristianesimo e Islam africani possono trarre dal suo tesoro un ulteriore motivo di alleanza contro questi nemici dell'anima, che sembrano dilagare ovunque si affermi lo sviluppo. Si troveranno uniti, a maggior ragione, nel riscoprire in questa religiosità connaturata la soluzione originale al bisogno africano di progresso, nel rispetto della solidarietà: «La via africana al socialismo passa per la religione». La poesia di Senghor riflette la sua doppia anima di artista e uomo politico. Canti epici si alternano a liriche intimiste. La padronanza magistrale del francese piega la sua francofonia alla potenza emotiva della sua *négritude*. Il suo stile sfrutta tutte le risorse del linguaggio, per trasfigurare i versi in musica e tradurre canti e poemi in sinfonie. Arcaismi si alternano a termini tecnici, risonanze esotiche a neologismi, mentre la punteggiatura sfugge alle regole della grammatica per tradursi in una scansione sincopata dei testi. Senghor è annoverato tra i massimi poeti mondiali del XX secolo.

Il testo qui presentato, *Prefazione all'edizione francese-peul del Corano*, è tratto da: L.S. Senghor, *Préface*, in Oumar Bâ (a cura di), *Le Coran (Français-Peul)*, L'Harmattan, Paris 1982, 2001, pp. 5-7.

Alioune Diop

NIAM M'PAYA
Il fine divorato dai mezzi

Ecco un libro essenziale al Nero¹, alla sua presa di coscienza, alla sua sete di situarsi rispetto all'Europa. Deve essere anche il libro prediletto da tutti coloro che si preoccupano di comprendere l'Africa e di impegnarsi in un dialogo vivente con lei. Ringraziamo il Reverendo Padre Tempels di averci dato questo libro, testimonianza, per noi, dell'umiltà, della sensibilità e della probità che hanno dovuto contraddistinguere i suoi rapporti con i Neri. Grazie anche alla casa editrice "Lovania" che ci ha permesso la sua edizione in Francia. Per me, questo piccolo libro è il più importante tra quelli che ho letto sull'Africa; è ciò che le mie ansie mi spingevano a sperare. Come mi hanno spinto ad augurarmi che Jean-Paul Sartre investisse il suo notevole talento e la sua rara indipendenza morale per gettare i lampi del suo spirito luminoso, sottile e agile, sui meandri ancora confusi del nostro destino tenebroso. Due studi capitali per il mondo nero. Uno contribuisce a rivelare l'anima del Nero autentico, inserito nel suo ambiente naturale, vivificante. L'altro svela il senso attuale dell'avventura del Nero nell'intricata selva europea. Parliamo di *Orfeo nero* come di un evento importante, il primo che segna l'ingresso del Nero come presenza attiva nella Città che deve essere riedificata per tutti.

Cosa vi è dunque di più impressionante dello spettacolo della disperazione: un essere abbandonato, privato di ogni garanzia sociale, ridotto alla sua vuota libertà, alla sua impotenza originaria e consegnato al terrore del Destino? La vera e propria enormità che si sprigiona da un tale spettacolo non caratterizza tuttavia la miseria in Europa. Qui la miseria non ispira che pietà. Ma una pietà fiacca, scialba. Una pietà che subito svanisce, appena sorta: inconsistente come se si vergognasse di sé. Sembra che l'uomo tema un attacco di nausea o uno svenimento davanti alla miseria, per via dei suoi nervi troppo sensibili. Come il fragile Rilke temeva che la musica di Beethoven distogliesse la sua anima da una vocazione scoperta a prezzo di turbamenti penosi e violenti. Ma Rilke sapeva avere pietà...

La miseria, subdola, si espande dappertutto a macchia d'olio, inonda tutto, impregna, informa le coscienze e le cose e finisce per rivestire l'apparenza di una strana beltà, di cui alcune anime si compiacciono. Miseria di tutti in generale. L'uomo, inquieto, creato e ricreato senza tregua per accrescere e definire la sua potenza, per salvaguardare e illustrare la sua libertà a contatto con quella altrui, non sempre riesce, ahimè, ad accrescere la sua forza morale di pari passo con la sua potenza materiale e questo è senza dubbio fonte di squilibrio. È stupefacente, ad esempio, vedere fino a che punto può spingersi la credulità dell'europeo medio, che alimenta la sua fiducia disarmata (quasi disperata) in quei surrogati spirituali che sono i valori che cambiano prevalentemente secondo le mode.

1 Diop introduce così il libro di P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris 1949.

Come in un tugurio dove manchino l'aria e la luce, la miseria è lampante fino alla pura tragedia. È una miseria che si ignora, che procura alla coscienza solo riflessioni amare e impotenti, sogni labili e disumanizzati. Miseria dell'intellettuale, impegnato in un dedalo di valori che di volta in volta brillano e si spengono come stelle, mentre i veri valori non si distinguono bene dai falsi; miseria dell'artista, del pensatore che non ha più risorse sufficienti per valutare con i suoi soli mezzi le creazioni rispetto a cui deve situare le proprie. Miseria dei sovrani che non comandano più né agli uomini né agli eventi ma si arrangiano a sopravvivere contando sul caso o sull'ingenua fiducia del popolo. Miseria di un popolo, ahimè, vittima della passione, che sbotta in una collera giusta ma imprecisata, più spesso vittima di una propaganda sapiente, sempre la stessa, mai sospettata, che divora l'intimità più segreta, l'equilibrio e la lucidità essenziali. Miseria di una sensibilità ricca della sua sola agilità, che non conserva più né nutre più alcuna fede: miseria di un'intelligenza che abbandona ogni esperienza concreta e non conosce altro che situazioni e relazioni. Miseria dell'anima che ignora quali beni preziosi siano l'amicizia, la pace dell'amore, la famiglia, la fede; miseria dell'anima a cui la tirannia degli eventi serve d'entusiasmo naturale.

Miseria dell'Europa ingombrata dai mezzi, che sacrifica ai mezzi la felicità, perché ne ha perduto il gusto: la sovrabbondanza di grano diviene un male e la preoccupazione un bene, un gran bene, condizione e quasi sostanza della libertà, bene supremo, vero fine tra i fini. Ancora: una libertà che si apparenta stranamente alla "forma" (in linguaggio sportivo), non vive e non si prova che in situazioni fortunate, di equilibrio difficile. L'Europa non se ne rende sempre conto perché – non è vero? – sono secoli che non si riflette che nello specchio della propria coscienza, condannandosi a ignorare se stessa e a conoscere solo incompletamente la vita, in quanto priva gli altri – non tanto per odio quanto per un pudore morboso – dello Sguardo, della Parola con cui portare a compimento il Destino dell'Umanità. Il prezzo di tanta potenza tecnica doveva essere la cecità frutto dell'alienazione, della miseria e della paura.

Questa miseria intrinseca è per noi la peggiore maledizione, la perdita di ciò che il reverendo Padre Tempels chiama la potenza vitale. Non intendetela come la volontà di potenza del Nazismo ma come una disposizione essenziale ad accogliere i beni, o meglio, il Bene dell'esistenza. Permeabile al ricco sapore della vita più che alle sue infermità e ai suoi pericoli, l'anima nera si consacra al mondo come alla Meraviglia totale – e perciò inesauribile, irriducibile a una semplice equazione di forze – all'adorazione di un amore che non è affatto passionale (la passione reifica gli esseri) ma fervente. Per il Nero la vita vale la pena d'essere vissuta. La felicità è *il fine* riconoscibile e insieme unico dell'esistenza. Non ha il contorno preciso e afferrabile dell'esteriorità: non è né oggetto della ragione né opera della sola volontà individuale. È più concreta e gratuita. Il merito ha la sua importanza ma non è fine a se stesso, piuttosto è un segno di questa ricchezza essenziale, la "potenza vitale". Questa definisce l'uomo, più che l'amor proprio o la volontà. Si vede che questo universo, coronato di autentica pienezza, è di un altro ordine (come direbbe Pascal), rispetto a quello dell'Europa, imperniata su quella libertà tanto amata quanto stranamente inafferrabile nel corso dei tempi.

Purtroppo il genio della nostra civilizzazione, così rispettosa dell'autonomia degli altri esseri e della libertà altrui, si è prestato a meraviglia a subire il giogo della volontà di potenza. Ci occuperemo in un prossimo numero di «Présence africaine» di questo strano fenomeno, che per noi è la colonizzazione, e della contraddizione che infligge al genio europeo, dell'inetto che crea sul cammino della sua storia e oppone come un tumore al Destino dell'uma-

nità. La doppia questione che si pone è sapere se il genio nero debba coltivare ciò che costituisce la sua originalità, questa giovinezza dell'anima, questo rispetto innato dell'uomo e del creato, questa gioia di vivere, questa pace che non misconosce l'uomo, che non è imposta né subito per igiene morale ma è armonia naturale con la maestà gioiosa della vita... Ci si chiede cosa possa apportare il Nero al mondo moderno. Se fossimo stati in grado di rispondere con precisione a queste due questioni, non avremmo certo creato «Présence africaine».

Quanto possiamo dire è che la nozione stessa di cultura, concepita come volontà rivoluzionaria, è contraria al nostro genio, come la nozione stessa di progresso. Il progresso assilirebbe la nostra coscienza solo se provassimo del risentimento contro la vita, dono naturale. Quanto all'apporto del Nero alla Città moderna, non si potrà determinare facilmente finché non si riuscirà a definire con chiarezza rigorosa la tendenza dell'uomo moderno a confondersi all'estremo limite con la coscienza storica. Sappiamo solo che né l'europeo né l'africano possono far sì che quest'ultimo entri nel ciclo della modernità e così perda la freschezza verginale dei suoi caratteri tradizionali. Il Nero così si alienerà e conoscerà questa miseria di cui parliamo costantemente. Non gli servirà a niente ripiegarsi in se stesso. I suoi valori, come risultano dal libro di Tempels – e che si possono dedurre dall'analisi delle opere sul folklore: cosa che l'Europa non ha ancora saputo fare, sviata dalla qualità troppo scarna di creazioni prive di civetteria – non si conservano grazie a un'azione militante, in quanto non ne sono il frutto. Senza dubbio il peso della presenza nera addolcirà il clima ansioso del mondo di domani ma sarà un apporto involontario e difficile da apprezzarsi oggi.

Come che sia, quando un universo in movimento si impossessa di voi, è prudente tendere al massimo l'attenzione. L'abbandono e l'incoscienza potrebbero essere mortali. Daniel Halévy ha recentemente pubblicato un piccolo libro, elegante e seducente: *Essai sur l'accélération de l'histoire*. Abbiamo il diritto di non sposarne la tesi, ispirata a Leibniz, ma si può credere che il destino dell'uomo è di sottrarsi sempre più al riposo, alla stabilità e dunque ai nutrimenti che fin qui lo hanno sostenuto e gli hanno conferito quell'equilibrio che evoca l'eternità serena e vivente, per darsi a questa libertà che è preoccupazione, attività combattiva, tensione, equilibrio instabile e storia. Questa libertà di cui la più bella forma è la vigilanza dell'Amore! L'Europa ha fatto questa esperienza fondamentale, che l'uomo non può trovarsi che ricercando. Che dunque doni se stesso. Lungi dal perdere la sua vita, la riconquisterà.

Quanto a noi africani, abbiamo abbastanza amore disponibile per non sfigurare nella città comune di domani. Comunque, la nostra volontà è di dare appuntamento all'Europa nel paese dell'Universale. Che dunque l'Europa non disertì e che il fiore del sentimento o della malafede non la rallenti lungo la strada. Ben più dura sarà stata la via per ritornare a noi stessi. Ma poiché questa via si chiama il cammino della Fede nell'Uomo, non abbiamo tardato a scegliere...



Alioune Diop
Sénégal 1910-1980

Alioune Diop

Nato a Saint-Louis, Senegal, il 10 gennaio del 1910, Alioune Diop frequenta da bambino la scuola coranica e, come riferisce Marie Aïda Diop, sua figlia, scopre la Bibbia grazie alle letture fatte in famiglia. Si diploma al liceo Louis Faidherbe di Saint-Louis, intitolato al generale francese, governatore del Senegal (1854-1865), che pose le basi del futuro impero coloniale in Africa Occidentale (AOF). Sono gli anni del colonialismo più cupo: come gli altri alunni, anche Diop doveva ripetere la lezione sulla storia dei «suoi antenati, i Galli, biondi dagli occhi azzurri»: è un ricordo riferito da Mudimbe e diventato un *topos* della filosofia africana. Diop prosegue gli studi universitari ad Algeri e infine a Parigi, dove si laurea in lettere classiche (1931). Come sottolinea Senghor nel suo necrologio, ad Algeri Diop arricchisce la sua solida cultura con una conoscenza diretta del mondo arabo-berbero, e a Parigi acquisisce una visione globale dei problemi del “Terzo Mondo”, dei «popoli di colore rispetto all’Occidente bianco», frequentando un ambiente cosmopolita, che unisce i giovani neri africani agli afro-americani, agli indocinesi, agli indiani, ai giapponesi. Dopo alcuni anni di insegnamento presso la scuola coloniale, intraprende la carriera politica come alto funzionario dell’amministrazione francese in Senegal. Entrato nella “Section française de l’Internationale ouvrière” (SFIO, il futuro PS, partito socialista francese), è in lista per le elezioni del 1946 e viene eletto al senato con un risultato eccellente. Membro delle commissioni per la Francia d’Oltremare e per la stampa, Diop svolge un’intensa attività politica, con iniziative di legge a favore dei diritti delle popolazioni nelle colonie. Finito il mandato nel 1948, si dedica totalmente al successo della rivista e delle edizioni di «Présence africaine», che ha fondato nel 1947, per la difesa strenua “della dignità della razza nera”, l’affermazione internazionale dei valori culturali e politici dell’Africa, la denuncia dei soprusi del colonialismo e l’impegno incondizionato per la decolonizzazione. Con un’opera incessante e coraggiosa di promozione e divulgazione delle idee dei nuovi intellettuali e artisti africani, Diop lancia le loro opere e ne garantisce il successo presso un pubblico sempre più vasto, cooptando al suo fianco l’alta cultura francese del momento. Da Théodore Monod ad André Gide, da Emmanule Mounier a Jean-Paul Sartre, Diop può contare sull’appoggio incondizionato di un comitato di sponsor di chiara fama mondiale. Fonda parallelamente la “Société africaine de Culture” e, da organizzatore infaticabile, promuove eventi culturali imponenti. Nel 1956 ha luogo alla “Sorbonne” il primo “Congrès des écrivains et artistes noirs”, nel 1959 il secondo, a Roma. Seguono seminari, colloqui, tavole rotonde, a Parigi, Accra, Londra, Roma, Abidjan, Yaoundé, Dakar, i cui temi esaltano l’umanesimo e la creatività artistica e letteraria africana. Nel 1966 lancia con Senghor il primo “Festival mondial des Artes nègres” a Dakar, che dà il via alle grandi manifestazioni artistiche che consacrano il successo degli autori africani e delle diaspore, di anno in anno, in tutto il mondo. Diop non è né un letterato né un saggista ma un uomo d’azione, riservato e concreto, e soprattutto è un vero catalizzatore di talenti, per questo è giudicato unanimemente come il più importante artefice dell’affermazione dell’intellettualità africana negli anni delle indipendenze. Muore nel 1980. I titoli seguenti sono i testi da consultare per conoscerne la personalità e le realizzazioni: «Ethiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie» 1980, n. 24 (consultabile *on line*: www.refer.sn/ethiopiennes/); *Hommage à Alioune Diop. Fondateur de Présence africaine. Trentième anniversaire de Présence africaine*, ed. Amis Italiens de Présence Africaine, Roma 1977; V.Y. Mudimbe (a cura di), *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1992.

Da Cheikh Amadou Kane a Lylian Kesteloot, la statura culturale e umanistica di Diop, l’alto valore morale della sua figura e personalità hanno ricevuto il consenso dei più famosi esponenti della cultura africana, dalle prime generazioni all’attualità. La migliore descrizione del suo pensiero sono le parole scritte da Léopold Sédar Senghor per il suo necrologio, pubblicato nel volume di «Ethiopiennes» citato, dedicato alla sua memoria. La sua definizione di Diop come “Socrate nero” ha ispirato universalmente il riconoscimento incondizionato che ha ricevuto e riceve la sua opera. Nello spirito della *palabre* africana, Diop ha sempre privilegiato il discorso, fidandosi della parola rispetto alla scrittura e alla saggistica, suscettibile di scadere in dogmatismi. Modesto, discreto, non amava asserire ma interrogare, suggerire, senza eccessi, senza suppo-

nenza o aggressività. La sua umiltà lo spinse a chiedere di non commercializzare il volume pubblicato dagli amici italiani in suo omaggio, a trent'anni dalla fondazione di «Présence africaine». La negritudine è la sua idea basilare, come “genio negro e volontà di rivelarne la dignità”, secondo la formulazione di Aimé Césaire. La negritudine si radica per Diop in un retaggio di oppressione, nella storia secolare della tratta schiavista, albero genealogico tragico, che unisce i Neri di tutte le diaspore, dalle Americhe all'Europa e al Continente Africano. Per questo, lasciando da parte l'interesse per le pure teorie, si consacra all'impegno attivo per concretizzare la “presenza nera” nel mondo contemporaneo, sollecitando l'ideazione di un umanesimo autenticamente universale, coerente con gli scenari che si profilano nella politica e nella cultura mondiale, con la riconquista della scena storica da parte dell'Africa e delle sue diaspore. L'umanesimo integrale di Diop richiede una presa di coscienza coraggiosa, per il suo carattere essenzialmente operativo. Le élites nere sono mobilitate nel progetto di attuare il primato di una coscienza più integrale, che coniughi intelletto e morale, conoscenza ed etica. Non solo artisti, scrittori, saggisti e filosofi, ma anche politici e capi delle grandi religioni, Cristianesimo e Islam, da sempre radicate in Africa, tutti sono invitati alla responsabilità, per la creazione di un mondo nuovo, dove l'Africa potrà dare il suo apporto fondamentale. Il contributo della personalità nero-africana sarà una provocazione per le coscienze, le spingerà a definirsi, per predisporre a una nuova maturità. La de-occidentalizzazione dell'Africa si può realizzare solo nel riconoscimento reciproco delle rispettive visioni del mondo, ontologie e assiologie, nelle loro unicità e alterità. La sensibilizzazione verso valori più completi, arricchiti dell'apporto altrui, comporta l'educazione a concepire giudizi più rispettosi delle peculiarità, che costituiscono il profilo specifico di popoli e uomini. La debolezza, la colonizzabilità che l'Occidente imputa all'Africa è uno degli effetti devastanti della negazione che ha subito storicamente. La sua inferiorità scientifico-tecnologica deve essere contestualizzata storicamente e politicamente. La tecnologia favorisce la circolazione delle idee, lo scambio di conoscenze tra i popoli e tuttavia può essere disumanizzante, quando è accaparrata da una minoranza ricca e armata, per soddisfare le proprie volontà di dominio sul resto del mondo, come ha fatto l'Occidente. La risposta è restituire il primato alla cultura. Per questo la nuova intellettualità nera, artisti, filosofi, saggisti, ha il compito di mettersi a disposizione delle comunità, traducendo le idee in conoscenze alla portata di tutti, per restituire la dignità alle coscienze, difendendo e diffondendo antichi e nuovi valori. Politica e cultura devono allearsi, ne va della futura pacificazione dell'Africa, in un assetto mondiale più armonico. La denuncia degli imperialismi, la lotta per la liberazione e le indipendenze, l'impegno politico e culturale per archiviare definitivamente il colonialismo, traggono giustificazione e impulso da questo umanesimo universale, che esprime la più intima e profonda essenza dell'Africa. Il riconoscimento di questo suo contributo al mondo contemporaneo costituisce una vera e propria condizione per un dialogo autentico tra le nazioni, da prospettare con fiducia, da concretizzare con coraggio e consapevolezza. L'Africa restituita alla sua storia e alla sua dignità potrà offrire i suoi valori come una forza propulsiva, per l'attuazione di un equilibrio di sviluppo e di pace globali. La vita di Diop, con le sue realizzazioni, rende testimonianza dei suoi ideali. «Présence africaine» ha dato spazio alle migliori menti, con la massima apertura alle posizioni più diversificate, dall'etnofilosofia di Alessane Ndaw alla più dura critica politica di Aimé Césaire, conquistando un prestigio indiscusso in anni difficilissimi, al cuore di un Occidente ostile e razzista. La “Société Africaine de Culture”, a parte i co-fondatori, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire e Jacques Rabemananjara, ha unito il fior fiore della creatività nera, dell'Africa e delle diaspore: Hampaté Bâ, Cheikh Anta Diop, Birago Diop (Senegal); Amos Tutuola (Nigeria), Keïta Fodéba (Guinea), Ferdinand Oyono (Camerun), Paul Hazoumé (Benin); gli afro-americani più famosi, Langston Hughes, Richard Wright, William Du Bois, perfino Louis Armstrong, e infine le personalità più rappresentative della linea afro-caraibica, René Depestre, Edouard Glissant, Franz Fanon. Il centro delle sue idee è fissato nelle sue stesse parole, riportate per rendergli omaggio nella rivista citata, che ne attestano il coraggio morale e la passione:

Viviamo in un'epoca di cui gli artisti sono testimoni, più o meno impegnati. Bisogna schierarsi; ogni grande opera di scrittore o artista africano testimonia contro il razzismo e l'imperialismo dell'Occidente. Questo durerà finché le tensioni che squilibrano il mondo non cederanno il passo a un ordine la cui instaurazione sarà la libera costruzione dei popoli di tutte le razze e di tutti i colori.

Il testo qui presentato, *NIAM M'PAYA ou de la FIN que doivent les moyens*, è tratto da: P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris 1949, pp. 5-10.

Valentin Yves Mudimbe

NIAM M'PAYA
Alle fonti di un pensiero africano

Niam M'Paya, la sobria prefazione di Alioune Diop, che introduce la *Philosophie Bantoue*¹ del Rev. Padre Placide Tempels, si presta a svariate letture. Ci si potrebbero cogliere solo parole e frasi prudenti, per inquadrare la scelta felice di un giovane editore africano trasferitosi a Parigi: pubblicare questo piccolo testo, edito in fiammingo a Elisabethville – oggi Lubumbashi – nel momento più duro della colonizzazione belga, da un francescano contestatore che proclamava a chi volesse ascoltarlo che «i Bantu hanno una filosofia»; un libro a cui i buoni uffici di un avvocato belga, Antoine Rubbens, anche lui trasferitosi a Elisabethville, consentono una traduzione francese e un pubblico internazionale, a tutto danno di qualche notevole di Santa Romana Chiesa e di un buon numero di maggiorenti della potenza colonialista. Una questione di filosofia, anzi, di ontologia; ma anche una questione politica. Nel primo capitolo della sua opera, dal titolo “ameno”, *La filosofia bantu e la nostra missione civilizzatrice*, Tempels scrive infatti: «Concluderemo che i Bantu non sono adatti alla civilizzazione? Per chi aderisce a quest'ultima opinione non c'è che un suggerimento, *eliminare sistematicamente i Bantu*², o più prudentemente, fare le valige e rientrare in Europa!»³. L'opera si rivolgeva «ai colonialisti di buona volontà»⁴ delineando, a loro uso, un campo di conoscenza fino ad allora ignorato, mostrando loro un possibile futuro per l'estensione della civilizzazione occidentale, servendosi delle culture indigene, e una via originale per una cristianizzazione profonda:

È provato che la nostra civilizzazione economica (europea), la nostra “filosofia dei soldi” si è rivelata impotente a civilizzare i bantu, a farne degli *évolués* nel senso nobile di questo termine. Di contro, non è provato, se non si sia tentato, che la filosofia e la saggezza bantu non possano servire di fondazione per innalzare una civilizzazione bantu. Ci sono anzi seri indizi che permettono di concludere che il tentativo vale la pena di esser fatto⁵.

E, per l'integrazione del cristianesimo:

Il cristianesimo, specialmente nella sua forma più alta, più spiritualizzata, costituisce la sola realizzazione possibile dell'ideale bantu. Ma è indispensabile esporre la perenne dottrina nei termini

-
- 1 P. Tempels, *Philosophie bantoue*, sul testo originale curato da A.J. Smet, *Présence Africaine*, Paris 1965; tr. it., *Filosofia bantu*, Medusa, Milano 2005, basata sull'edizione a cura di di A. Rubbens *Fa-culté de théologie catholique*, Kinshasa 1979.
 - 2 Corsivo mio.
 - 3 P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, cit., p. 119; tr. it., cit., p.154.
 - 4 Ivi, p. 120; tr. it. cit., p. 154.
 - 5 Ivi, p. 118; tr. it. cit., p.153.

della dottrina bantu, far sembrare la vita cristiana che noi proponiamo a loro come rinforzo vitale ed elevazione vitale. La civilizzazione bantu sarà cristiana o non sarà⁶.

Questo progetto è un percorso “politico” sotterraneo che, grazie a *Présence Africaine*, può sviluppare in piena luce un ordine possibile di incontri culturali con il pretesto della filosofia. Alioune Diop l’ha accolto e lo celebra come cifra segreta di una nuova sintassi: «Questo piccolo libro è il più importante tra quelli che ho letto sull’Africa; è ciò che le mie ansie mi spingevano a sperare»⁷. Esso rispondeva infatti a dei voti silenziosi e a un’aspettativa particolare: la chiarificazione di nuove proposizioni che spiegassero altrimenti le prassi e le teorie europee in Africa. Forse è sotto questa angolatura che bisognerebbe rileggere *Niam M’Paya*, che ribadisce con insistenza la miseria del Nero negato, ridotto al silenzio della notte, per far comprendere il senso principale della *Filosofia bantu* di Tempels:

Cosa vi è dunque di più impressionante dello spettacolo della disperazione: un essere abbandonato, privato di ogni garanzia sociale, ridotto alla sua vuota libertà, alla sua impotenza originaria e consegnato al terrore del Destino? La vera e propria enormità che si sprigiona da un tale spettacolo non caratterizza tuttavia la miseria in Europa⁸.

È l’immagine ideale del Nero, dal XVI secolo al crocevia del XIX e del XX secolo, dall’epoca del crollo degli imperi sudanesi, della decadenza delle civiltà nella valle del Niger, dei conflitti al di sotto dei Tropici, fino all’instaurazione del potere coloniale. Nuove configurazioni politiche e culturali contribuirono a trasformare i Neri in “corpi docili”, quali “corpi negativi” e “servili” rispetto a quei modelli che l’Europa tematizzerà sui propri territori, stabilendo progressivamente una nuova economia dell’organizzazione sociale. Sono, in effetti, delle individualità dotate di quattro caratteristiche: a celle (nel gioco della ripartizione spaziale), organiche (rispetto alla codifica delle attività), genetiche (per il cumulo di tempo), combinatorie (per la composizione delle forze)⁹. Se si accetta l’ipotesi di Foucault, i corpi docili europei, reclusi in uno spazio sorvegliato, sono ingabbiati tra due muri:

Ad un’estremità, la disciplina blocco, l’istituzione chiusa, stabilita nei suoi confini, e tutta volta a funzioni negative: arrestare il male, interrompere le comunicazioni, sospendere il tempo. All’altra estremità il panoptismo, la disciplina-meccanismo: un dispositivo funzionale che deve migliorare l’esercizio rendendolo più leggero, più efficace, un disegno di coercizioni sottili per una società a venire¹⁰.

Si può ritenere che il consolidamento e il rafforzamento delle norme e delle regole, sorte

6 Ivi, p. 121; tr. it. cit., p.156.

7 A. Diop, *Niam M’Paya. Ou de la fin que dévorent les moyens*, ivi, p. 7. La traduzione italiana del testo di Tempels non riporta l’introduzione di Alioune Diop, che è tradotta qui per la prima volta, *infra*, p. 45.

8 Ivi, p. 8. Cfr. *ibidem*.

9 Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975, p. 169; tr. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, Parte terza, *Disciplina*, I, *I corpi docili*, pp. 147-185; cfr. in particolare la p. 156 per il concetto di spazio “cellulare” delle discipline, modellato sulle celle dei conventi.

10 Ivi, p. 211; tr. it. cit., p. 228.

dalle modalità concrete dell'instaurazione graduale della disciplina come valore di riferimento esemplare della cultura occidentale, abbiano potuto condurre alla "città delle prigioni" sognata dai Riformatori, citata nell'ultima pagina di *Surveiller et punir*? In ogni caso, interrogandosi sul "potere di normalizzazione e la formazione del sapere moderno" in Occidente, Michel Foucault ritiene che

[...] di conseguenza, le nozioni di istituzione, di repressione, di rigetto, di esclusione, di emarginazione, non sono in grado di descrivere la formazione, nel cuore stesso della città carceraria, di insidiose dolcezze, di cattiverie poco confessabili, di piccole astuzie, di processi calcolati, di tecniche, di "scienze" in fin dei conti, che permettono la fabbricazione dell'individuo disciplinare¹¹.

La miseria "negra" di cui parla Alioune Diop, miseria "lampante fino alla pura tragedia", si sarebbe verificata senza dubbio, in primo luogo e principalmente nell'incontro dell'Africa, già di per sé sbriciolata e spezzettata¹², e dell'Europa "che stava disciplinandosi", elaborando i percorsi del suo divenire, tentando di padroneggiare gli assiomi dell'applicazione di un ordine nuovo, alla fine del Rinascimento, e definendo lo statuto di tutto ciò che non era se stessa. Quindi, solo nelle conseguenze di questo incontro: tratta, saccheggio, colonizzazione. L'Europa lo vive dall'inizio tentando di annientare la differenza dell'Africa: da un lato cancellando le individualità e le identità collettive a vantaggio di un continente nero di sua invenzione, mostro oscuro, innominabile e innominato (*hic sunt leones*), che si incarica di domare, smembrare e denominare; dall'altro, con l'annullamento della memoria africana a profitto della sua retorica e della sua storia. Non sono dunque né esseri umani né etnie né nazioni¹³ ciò che l'Europa tenta di "disciplinare" secondo assetti e valori precisi che porta con sé, ma un oggetto monumentale e selvaggio su cui circolano delle "entità", a proposito di cui Pacheco Pereira, nel XVI secolo, si chiedeva se "discendessero da Adamo". Nel migliore dei casi, dunque, le testimonianze degli esploratori e dei missionari descrivono una larva, insistendo poi sull'azione occidentale per condurre queste larve alla crisalide e contando sul tempo, un tempo indefinito, per perfezionarne l'evoluzione e portarle allo stadio di farfalla. In questo progetto di conversione e promozione, l'Africa araba, l'Abissinia, la Nubia hanno generalmente uno statuto a parte: usualmente si getta un colpo d'occhio sulla loro storia per marcare meglio la loro decadenza e giustificare meglio, all'occasione, l'esercizio del disprezzo¹⁴, assimilandole o distinguendole dai Neri del continente secondo le esigenze della causa.

Tre mezzi principali hanno assicurato l'assoggettamento alla disciplina europea del continente: l'invenzione dello stato selvaggio, il processo del senso e il *quadrillage* concettuale. Mobilitati, si utilizzano efficacemente per la creazione di oggetti sottomessi alla "sorveglianza e alla sanzione normalizzatrice". Dopo il XVI secolo, l'*a priori* storico e le esigenze della classificazione delle specie e delle culture si spartiscono lo spazio che

11 Ivi, p. 315 ; tr. it. cit. p. 340.

12 Cfr. R. Mauny, *Les Siècles obscurs de l'Afrique noire*, Histoire, Paris 1970.

13 I mercanti di schiavi parlano, è vero, di razze e di etnie negre ma si tratta di mercanti di bestie.

14 Per edificazione, si può leggere, tra altre perle del genere, nella «Bibliothèque de la jeunesse Chrétienne approuvée par Mgr. L'Archevêque de Tours», i *Voyages en Abyssinie et en Nubie*, a cura di H. Lebrun, Mame et Cie, Tours 1840.

porta il discorso sui Non-occidentali. Montaigne proclama la non-barbarie dei “selvaggi d’America”¹⁵, mettendo in evidenza ciò che egli ritiene essere piuttosto delle virtù rispetto ai modi di vita della sua cultura (la profondità della filosofia implicita nella canzone di un prigioniero, il loro coraggio nell’affrontare la morte, la poligamia) e rimarca il profilo di un etnocentrismo in vigore già al suo tempo, per contestarlo. L’evoluzionismo della storia naturale di Charles Bonnet, Buffon, Pallas, incrocia la concezione teologica di una gerarchia nell’umanità e alimenta i primi scritti etnologici in cui, sul modello del sistema di Bonnet, l’ “evoluzione” non è altro che lo spostamento solidale e generale della scala dal primo all’ultimo degli elementi¹⁶. Il vantaggio dell’Occidente, della sua umanità, come il ritardo (assoluto) del selvaggio assumono così lo statuto di nozioni scientifiche e divengono rapidamente operatori di descrizione e di comprensione delle culture: è nato il selvaggio e la colonizzazione lo va a scoprire e a confermare nel suo stato selvatico, riprendendo paradossalmente gli argomenti dell’*a priori* che ha permesso la produzione del suo oggetto. Il processo del senso si apre così, dall’inizio: si tratta di murare tutti i luoghi che possono permettere l’evasione delle “coscienze”, in vista dell’internamento. Incasellato, immobilizzato, il Nero scopre che il male in lui non è esteriore e che anzi è proprio lui a incarnare alla perfezione il vizio e l’irrazionalità del mondo: è lui il deficit rispetto alla pienezza, la malattia rispetto alla salute, l’oscurità rispetto alla luce, il non senso rispetto al senso. Lo sguardo e il discorso dell’Occidentale lo dissolvono puramente e semplicemente, sia che gli vengano imposti sia che gli vengano offerti. Ma, parallelamente, la pratica del suo addestramento – integrazione progressiva, sorvegliata nello spazio di una nuova società – lo obbliga imperativamente ad attualizzare i suoi modi di essere e di agire in una dimensione rigorosamente segmentata (quadrettata): nessuna possibilità obiettiva di scampo al di fuori di questa dimensione messa a fuoco da precise proiezioni di concetti. Negato da e nella parola altrui, sopravvive solo nella violenza perpetrata contro di lui, che si ostenta anche nelle procedure rigorose di controllo e di limitazione della libertà. Tutto questo, fin dai primi contatti tra Africa ed Europa. Miseria, come scrive Alioune Diop:

[...] dell’intellettuale, impegnato in un dedalo di valori, dove i veri non si distinguono bene dai falsi [...]; miseria dell’artista, del pensatore che non ha più risorse sufficienti per valutare con i suoi soli mezzi le creazioni rispetto a cui deve situare le proprie [...] miseria di un popolo, ahimè, vittima della passione, che sbotta in una collera giusta ma imprecisata, e più spesso vittima di una propaganda sapiente, sempre la stessa, mai sospettata, che divora l’intimità più segreta, l’equilibrio e la lucidità essenziali¹⁷.

Miseria dell’Africa ma anche:

Miseria dell’Europa ingombra dai mezzi, che sacrifica la felicità ai mezzi perché ne ha perduto

15 Cfr. M. Montaigne, *Essais*, Garnier, Paris 1962, I, cap. XXXI, pp. 242-243; tr. it. *Saggi*, I-II, Adelphi, Milano 1966, pp. 272-285.

16 Cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris 1966, pp. 164-165; tr. it. *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 168-170.

17 A. Diop, *Niam M’Paya. Ou de la fin que dévorent les moyens*, in P. Temples, *La Philosophie bantoue*, cit., p. 9; cfr. l’introduzione di Alioune Diop, *infra*, p. 44.

il gusto [...]. L'Europa non se ne rende sempre conto perché – non è vero? – sono secoli che non si riflette che nello specchio della propria coscienza e si condanna a non conoscersi, a conoscere la vita solo incompletamente, in quanto priva gli altri – non tanto per odio quanto per un pudore morboso – dello Sguardo, della Parola con cui portare a compimento il Destino dell'Umanità¹⁸.

L'Europa estende all'Africa il suo desiderio e il suo fato normalizzatore. In meno di un secolo – dall'ultimo quarto del XIX secolo al primo quarto del XX – l'Europa distrugge o perverte le pulsioni originali della vita e della civilizzazione nere, con una brutalità, una determinazione e una violenza incredibili. I corpi docili del continente nero, loro malgrado, divennero un vasto campo di concentramento, organizzato da direttori di cantiere in parchi, miniere, giardini etc. Il regime carcerario fu istituzionalizzato: dispositivi sapienti e costrittivi di sorveglianza diressero l'occidentalizzazione dei Neri e il saccheggio dei territori e dei beni. Nessuno, stima Marcel Chesnaux, in un colloquio sugli ideali e i criteri del progresso sociale, tenutosi a Royaumont nel 1961:

[...] nega che, nel quadro del regime coloniale, si è avuta una evoluzione reale, rispetto al regime feudale, tribale o a volte ancora più arretrato, che conoscevano precedentemente i paesi colonizzati. Sono apparse le ferrovie, così come le miniere moderne. Sono state introdotte le tasse in denaro dalle nuove amministrazioni, mentre non si conoscevano che imposte in natura; lo Stato coloniale ha anche provato il bisogno di delimitare le sue frontiere molto più rigorosamente delle formazioni politiche che ha sostituito. La scienza moderna si è diffusa, come un certo numero di teorie moderne (sebbene debolmente, a causa del tasso così basso di scolarizzazione); si è cominciata a praticare la vaccinazione moderna su larga scala etc. Ma queste *innovazioni* hanno un carattere di progresso?¹⁹

Queste innovazioni, pensava Chesnaux, «lungi dal costituire un progresso, sono parte integrante di un regime incompatibile con lo sviluppo armonico dell'economia e della società», non potendo darsi un progresso reale che nell'«indipendenza politica», ritenuta preliminare. Prudentemente, nel 1947, Alioune Diop aveva sostenuto «la cecità frutto dell'alienazione, della miseria e della paura» occidentali e preconizzato l'alienazione del Nero, se non si fosse riappropriato di sé per vivere i suoi valori, come li presentava il libro di Tempels. Sosteneva inoltre chiaramente: «Sappiamo solo che né l'europeo né l'africano possono far sì che quest'ultimo entri nel ciclo della modernità e così perda la freschezza verginale dei suoi caratteri tradizionali»²⁰. Una trama che qualche anno più tardi Chesnaux spiega da un punto di vista marxista: «Le esigenze dei tempi non faranno che accelerare la marcia verso l'unificazione delle culture umane, che io penso che avanzerà di pari passo con la nascita di un mondo socialista»²¹.

Ecco dunque l'Africa condannata ad agognare la modernità e le sue esigenze. Sorprendentemente, la stravaganza del processo del senso la sbarazza bruscamente dai divieti fino ad allora impressi su di lei con il marchio del disprezzo e, con la beatificazione degli Antenati, propone

18 *Ibidem*.

19 M. Chesnaux, *Quel avenir attend l'homme*, PUF, Paris 1961, p. 56.

20 A. Diop, *Niam M'Paya. Ou de la fin que dévorent les moyens*, in P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, cit., p. 9; cfr. l'introduzione di Alioune Diop, *infra*, p. 45.

21 M. Chesnaux, *Quel avenir attend l'homme*, cit., p. 61.

letture e decifrazioni elogiative della sua cultura, ridotta altrimenti a puro caos primitivo. Alla fine dell'ultima guerra, tuttavia, questo nuovo processo non è ancora quello che celebra Alioune Diop consacrando l'opera di Tempels. Al momento, ciò che è in gioco è tutt'altro. Da una parte, per gli africani in esilio in Europa, è l'auspicio di un nuovo radicamento culturale: il loro inserimento e il loro percorso nella civilizzazione occidentale straniera hanno mostrato loro i limiti impressionanti di una civilizzazione mistificatrice, spingendoli a interrogarsi di contro sulla validità e la coerenza della cultura africana, della loro cultura, riscoprendola; dall'altra parte ci sono i bilanci del fallimento, stesi dai servitori fedeli dell'Occidente che, d'oltremare, comprendono che le norme carcerarie della normalizzazione in vigore, in particolare il processo di senso e la quadrettatura concettuale, giocano alla lunga contro la presenza dell'Europa in Africa malgrado le sanzioni, anzi, probabilmente proprio a causa di queste. Così dunque, da una parte Alioune Diop e dall'altra Tempels. Da un lato una concezione dinamica della storia futura e del ruolo che può assumere il Nero:

Daniel Halévy ha recentemente pubblicato un piccolo libro elegante e seducente: *Essai sur l'accélération de l'histoire*. Abbiamo il diritto di non sposarne la tesi ispirata a Leibniz, ma si può credere che il destino dell'uomo è di sottrarsi sempre più al riposo, alla stabilità e dunque ai nutrimenti che fin qui lo hanno sostenuto e gli hanno conferito quell'equilibrio che evoca l'eternità serena e vivente, per darsi a questa libertà che è preoccupazione, attività combattiva, tensione, equilibrio instabile e storia²².

Dall'altra il progetto di Tempels, articolato a partire da sistemi di pensiero anti-modernisti, che spiega e sviluppa il testo di una filosofia implicita, al fine di contribuire a erigere una civilizzazione africana più permeabile al cristianesimo:

L'industrializzazione, l'introduzione dell'economia europea, l'intensificazione permanente della produzione non aumentano necessariamente la civiltà; ciò può al contrario rovinarla²³. [...] Abbiamo il gravoso compito di approfondire, di apprezzare questa filosofia molto antica e di non mancare di cogliere il nucleo di verità che ci deve essere in un sistema così universale, sistema che costituisce la saggezza dei primitivi o dei primitivi evoluti. Dobbiamo risalire con loro verso la fonte di questa filosofia, considerandone anche le applicazioni sbagliate, e dai fondamenti validi in essa presenti aiutarli a costruire una civiltà bantu valida e nobile²⁴.

L'equivoco è chiaro ed è significativo di un'epoca e dei tipi di vedute che potevano avere allora un africano e un europeo innamorati dell'Africa. Fa pensare a un caso altrettanto sorprendente: quello delle relazioni ambigue che legarono Senghor agli etnologi, particolarmente a Leo Frobenius: costoro lo riconducono all'Africa, ma a un'Africa mitica che egli contempla con occhi nuovi; pensa di leggervi il luogo che conserva la parola di suoi padri, dei suoi antenati, e la natura della sua infanzia, mentre ciò che gli è offerto è una costruzione sapiente, che del resto lo commuove anche per altre ragioni, segnatamente quella curiosa questione di affinità tra l'anima "etiopica", vale a dire nero-africana, e l'anima tedesca²⁵. Senza dubbio, per comprendere

22 A. Diop, *Niam M'Paya. Ou de la fin que doivent les moyens*, in P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, cit., p. 9; cfr. l'introduzione di Alioune Diop, *infra*, p. 45.

23 Ivi, p. 112; tr. it., cit., p. 147.

24 Ivi, pp. 113-114; tr. it. cit., p. 148.

25 Cfr. la prefazione di L.S. Senghor a *Leo Frobenius, 1873-1973*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1973,

effettivamente questi equivoci, dovremmo conoscere meglio l'atmosfera reale del dopoguerra in Europa per quanto riguarda l'Africa. L'etnologia sembra rinnovarsi: limature metodologiche, una piega insieme più duttile e più leggera, uno sguardo nuovo che ostenta una ripresa, una nuova genesi. I quadri che sviluppa sono seducenti, soprattutto per gli africani, che non vi riconoscono più le linee di forza dell'ortodossia razzista: si tratta invece di racconti, di narrazioni o descrizioni complesse delle culture africane, che sembrano dar loro titoli di nobiltà. La *libido sciendi* dell'Occidente riscatta così una sua magagna²⁶ e dà all'Africa una nuova immagine di se stessa; ma un vero rinnovamento di questa scienza non esiste affatto. Lo si sa bene: «L'idea d'una "antropologia psicoanalitica", l'idea di una "natura umana" restituita dall'etnologia, non sono che pii voti. Non soltanto etnologia e psicanalisi possono fare a meno del concetto di uomo, ma non possono nemmeno incontrarlo, dal momento che sono costantemente volte a ciò che ne costituisce i limiti esterni»²⁷.

I tratti già negativi, assurdi, sono diventati positivi e coerenti; le norme abbattute o cancellate sono rimesse in vigore, le tradizioni e le letterature orali deformate o ignorate, comunque votate alla consunzione, vengono ripescate, esaltate e studiate per reinserirle nella società. Si tratta di giochi inoffensivi che difendono oggi brillantemente la maestà delle culture e delle civiltà africane, le quali, invece, si stanno riducendo in verità a folklore ancora più di ieri, per l'efficacia delle razionalità e dei poteri economici euro-americani. Tra il 1945 e il 1947, tuttavia, Alioune Diop stava assistendo a un'agonia: «Il genio della nostra civilizzazione, così rispettosa dell'autonomia degli esseri, della libertà altrui, si è prestato a meraviglia a subire il giogo della volontà di potenza»²⁸. Il libro di Tempels gli offrì perciò materia per sognare: «Svela il senso attuale dell'avventura del Nero nell'intricata selva europea»²⁹. Critico e conciliante, non pretendendo nulla di eccessivo, notava infatti:

L'Europa ha fatto questa esperienza fondamentale, che l'uomo non può trovarsi che ricercando. Che dunque doni se stesso. Lungi dal perdere la sua vita, la conquisterà. Quanto a noi africani, è possibile che abbiamo abbastanza amore disponibile per non rovinare troppo la città comune di domani. Comunque, la nostra volontà è di dare appuntamento all'Europa nel paese dell'Universale. Che dunque non disertino e che il fiore del sentimento o della malafede non la rallenti lungo la strada. Ben più dura sarà stata la via per ritornare a noi stessi. Ma poiché questa via si chiama il cammino della Fede nell'Uomo, non abbiamo tardato a scegliere...³⁰.

Così Alioune Diop tracciò con forza un possibile senso per un'avventura critica, introducendo un libro il cui obiettivo era di restituire all'Africa un quadro etnologico in vista di un sincretismo culturale e religioso. Può darsi che vi si troverà la questione più importante, che è oggi il miraggio di ogni ricerca di filosofia africana.

p. XI.

26 È una questione di punti di vista; si sa a quali condizioni e in quali circostanze la società occidentale reprime il voyeurismo. L'etnologia, che lo riprende, fu e resta, ancora oggi, "un servizio".

27 M. Foucault, *Les Mots et les choses*, cit., p. 390; tr. it. cit., p. 405.

28 A. Diop, *Niam M'Paya. Ou de la fin que dévorent les moyens*, in P. Tempels, *La Philosophie bantoue*, cit., p. 9; cfr. l'introduzione di Alioune Diop, *infra*, p. 45.

29 *Ibidem*; cfr. *ivi*, p. 45.

30 *Ibidem*; cfr. *ivi*, p. 45.



Valentin Yves Mudimbe
Repubblica democratica del Congo 1941

Valentin Yves Mudimbe

Nasce nel 1941 in un insediamento dell'“Union minière du Haut Katanga”, al cuore della zona più ricca e sfruttata del Congo Belga, oggi Repubblica Democratica del Congo. Nel 1943 il sito diviene ufficialmente la città di Jadotville, dal nome dell'ingegnere minerario belga Jadot, ribattezzata nel 1966 Likasi, nome attuale. Il padre è operaio in miniera e lui stesso vi lavora mentre studia, adolescente, presso la missione benedettina locale, come seminarista (Fratello Mathieu). Laureato in filologia romana all'università “Lovanium” di Kinshasa (1966), consegue la laurea in sociologia all'università di Paris-Nanterre (1968), dove insegna sociolinguistica, e il dottorato in semantica all'università di Lovanio. Intraprende con grande successo in patria la carriera universitaria ma espatria negli Stati Uniti (1980), quando la dittatura di Mobutu pretende di cooptarlo come filosofo ufficiale del regime. Indiscusso capostipite della filosofia africana, Mudimbe è attualmente “Newman Ivey White Professor of Literature” presso la Duke University (North Carolina). Ha ricevuto il gran premio per il romanzo cattolico (1974), il “gran premio Senghor” per gli scrittori di lingua francese, l'onorificenza di cavaliere della Pléiade, dell'Ordre de la Francophonie et du Dialogue des Cultures” (1977), il premio Herskovitz per gli studi africani (1989). Pubblicazioni: *Entre les eaux. Un prêtre, la révolution*, Présence Africaine, Paris 1973; *L'odeur du Père*, Présence Africaine, Paris 1982; *The Invention of Africa*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1988; *Parables and Fables*, The University of Wisconsin Press, Madison 1991; *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1994; *Les corps glorieux des mots et des êtres: Esquisse d'un jardin africain à la bénédictine, autobiographie*, Humanitas-Présence africaine, Montréal-Paris 1994; *The Tale of Faith*, Athlone Press, London 1997.

Forte di un'erudizione formidabile, Mudimbe domina le conoscenze multidisciplinari essenziali per trattare la filosofia africana e può vantare un'esperienza personale che rende la sua biografia esemplare del destino dei suoi attori, comprimari e protagonisti, e tipica delle avanguardie filosofiche della seconda metà del Novecento. La nascita in una zona cruciale per l'economia colonialista, tristemente famosa per la crudeltà della sua storia, in una città che solo in seguito diventa tale, ufficialmente, col marchio dei dominatori, sono eloquenti del significato radicale dell'invenzione dell'Africa, al cuore dei suoi studi. Una massima evangelica della sua adolescenza, *etiam si omnes, ego non*, è il presupposto del dialogo con la filosofia di Michel Foucault, mentre *l'ora et labora* benedettino è una scelta di vita, in cui il cristianesimo europeo si riassume in un “agnosticismo filosofico” illuminato. La potenza dell'iniziazione tradizionale ne segna la doppia coscienza e spiega dall'interno il suo rifiuto radicale della falsa autenticità africana, che fonda le sue denunce politiche. Celato nel protagonista del romanzo *Entre les eaux*, Landu, sacerdote nero, il giovane Mudimbe si compenetra nell'utopia del cristianesimo come unica risposta al marxismo e unica, autentica rivoluzione permanente. Sono gli anni caldissimi del maosimo francese, post-Sessantotto e post-Concilio Vaticano II, che vive in prima persona. Landu consuma il suo sogno visionario in un crudo martirio della coscienza. L'alienazione non è per lui la moda del momento ma l'atroce falsificazione in atto del sé. È la conferma che i credi e le ideologie libertarie d'importazione sono varianti dello stesso tradimento, già sperimentato brutalmente da genitori e progenitori, nella disfatta dell'Africa. L'immaginazione al potere, anche in versione teologica, è l'ultima truffa di una libertà impossibile. Nessun giovane intellettuale africano può permettersi questo motto velleitario, da piccolo-borghese europeo, senza scoprire la sua misera verità di *évolué*, in un contesto che lo strumentalizza con cinismo sarcastico. Mudimbe risponde con la filosofia, sferrando un vero attacco al cuore dell'immaginario bugiardo dell'Occidente, con *Invention of Africa*. Quest'opera spazia dalla filosofia della storia autoreferenziale dell'Europa moderna, che inventa l'Africa come *terra nullius*, alla critica dei linguaggi del dominio, tra Ottocento e Novecento. L'antropologo e il missionario, l'esploratore e il politico materializzano il “Continente Nero”, il “Cuore di tenebra”, il sosia nell'ombra della razionalità bianca, l'Africa cornucopia da svuotare. Non c'è capitolo di questa vicenda storica e concettuale che non sia sviscerato. Secoli di ideologie e teologie illustrate e smontate a colpi di documenti: mappe geografiche, trattati ecclesiastici e politici, diari di avventurieri e visionari, tomi filosofici. Dall'antichità a oggi, l'aristocrazia intellettuale mondiale discetta sull'Africa. Mudimbe dà voce a filosofi, teologi, antropologi,

etnologi, saggisti, letterati, impegnati in aspri dibattiti. Sceglie tra tutti Edwar Wilmot Blyden, primo grande teorico afro-americano del nazionalismo e dell'orgoglio nero, per spiegare l'utopia del ritorno alle radici. Il Sionismo nero e l'Islam nero sono i due filoni concettuali cruciali, emblematici delle diaspore e sintomatici dell'esigenza irrinunciabile di riconquistare la storia, che Blyden fonda ed a cui dà un impulso tale da trasformarli negli ideali vissuti più drammaticamente dagli intellettuali neri di ogni appartenenza, in tutto l'arco del Novecento. Concludendo con un'appendice stimolante, Mudimbe dà spazio allo studioso gesuita Claude Sumner, il cui acume filologico ha restituito all'Etiopia i suoi trattati filosofici e sapienziali, redatti tra quindicesimo e sedicesimo secolo. Smantellando le invenzioni dell'Africa, ricompaiono le vestigia di una filosofia africana carica di storia. Infine va menzionato il suo interesse per la psicoanalisi e per l'etno-psiichiatria, in particolare per gli studi di Ibrahim Sow. Questo filone, documentato fin da *L'odeur du Père*, ispira una delle sue ultime pubblicazioni, *The Normal & Its Orders*, un volume collettivo, curato con Gode Iwele e Laura Kerr, dedicato a Georges Canguilhem, grande teorico di "normalità" e "patologia", tipico binomio dell'alterità.

Il testo qui presentato, «*Niam M'Paya*»: *aux sources d'une pensée africaine*, è tratto da V.Y. Mudimbe, *L'odeur du Père. Essai sur le limites de la science et de la vie en Afrique Noir*, Présence Africaine, Paris 1982, pp. 125-134.

Pedro Francisco Miguel

JIKUKU. L'ONTOLOGIA ANCESTRALE

Una domanda, una risposta. Se chiediamo a un Africano perché si è comportato in un certo modo in una determinata circostanza essenziale, la sua risposta è icastica: «Come i nostri Antenati fecero nei tempi antichi, così facciamo oggi; come è stato tramandato dall'inizio della creazione della terra, così dobbiamo fare noi». Durante i riti di iniziazione i fanciulli non imparano «ciò che hanno fatto i genitori o i nonni», bensì «ciò che per la prima volta» fu compiuto dagli Antenati. Nei tempi antichi. Certamente, i genitori e i nonni non hanno fatto altro che imitare gli Antenati: si dovrebbe dunque ritenere che, imitando genitori e nonni, si possono ottenere gli stessi risultati. Ma gli Africani non ragionano in questo modo, perché ciò richiederebbe di non riconoscere la funzione del tempo delle “Origini”. Nella risposta degli Africani, le espressioni “tempi antichi”, “inizio della creazione della terra” più che darci un senso storico-cronologico, ci ridanno una dimensione in cui il tempo e il divino si con-fondono. I “tempi antichi”, l’ “inizio della creazione della terra” ci riconducono alla dimensione mitologica che narra, con un linguaggio che le è peculiare, come ogni realtà sia venuta a esistenza. Il rimando all’ “inizio” lo troviamo presso gli ionic quando affermavano che la *physis* delle cose era l’acqua o l’aria o il fuoco. Con tre tesi Talete illustra il nocciolo in cui è contenuta la questione dell’ “inizio”. 1) la natura delle cose è l’acqua; 2) il Tutto è vivente (ha in sé un’anima); 3) [il Tutto] è pieno di *dèmoni* o *dèi*.

Le tre tesi, qui accennate solamente, i cui studi hanno arricchito intere biblioteche, ci permettono comunque di vedere che per gli antichi greci la *physis*, la natura delle cose, era fuori dell’assoggettamento del mondo da parte dell’uomo; l’uomo per comprendersi non assumeva sé come misura e il mondo come misurato. Il *kosmos* per gli antichi greci non significava il superamento del caos ma si riferiva a quella parola che «nell’apertura dischiusa dal *chaos*, si annuncia con autorità senza poter essere smentita»¹. Questa parola per i greci antichi, è il *logos*. Porre la *natura* delle cose fuori dal dominio dell’uomo è ciò che caratterizza altresì il pensiero africano. È un fatto che dovrebbe ormai essere pacifico, che non si può parlare del pensiero africano al di fuori di ciò che è stato posto come elemento essenziale del suo statuto epistemologico: la *Forza Vitale*. Va premesso, tuttavia, che la teoria sulla Forza Vitale non può essere sostenuta senza tenere presente la concezione che il Nero africano ha di se stesso. Tale concezione è stata infelicamente travisata dall’inganno dell’Occidente che ha tradotto il termine ebraico *nepes̄*, che nella mentalità ebraica designa l’*indigenza dell’uomo*, con il termine greco *ψυχή*, che nella mentalità greca significa *anima*, e anima intesa come sostanza a se stante. Dice il *Dizionario Biblico*:

La parola “anima” è usata per tradurre l’ebraico *nepes̄*. La traduzione è infelice; anima nel linguaggio comune rispecchia un complesso di idee che risale alla filosofia greca passata attraverso

1 U. Galimberti, *Heidegger, Jaspers e il Tramonto dell’Occidente*, il Saggiatore, Milano 1996, p. 33.

lo scolasticismo medioevale². Fra i vari ambiti semantici in cui si snoda vi è quello in cui il *nepes̄* è la sede degli appetiti, compresi gli appetiti interamente carnali: fame (SI 107, 9; Pr 27,7) e sete (SI 42,3; 63,2)³.

Così i Settanta e la cultura greco-occidentale hanno fatto passare, sotto una semplice trasposizione linguistica, una visione antropologica che non era biblica ma greca⁴. I missionari e i colonizzatori occidentali, maestri di “evangelizzazione” e di “civilizzazione” hanno portato in Africa questa visione distorta. La dicotomia greco-occidentale “anima/corpo” non trova spazio nella mentalità nero-africana e nella teoria della Forza Vitale. Nell’antropologia africana lo schema del “composto umano” è per lo meno triadico: corpo, anima e spirito. Già i termini stessi occidentali, però, ci possono mettere fuori strada. Detto nelle lingue africane, tale schema triadico si tradurrebbe più o meno in espressioni come *corpo*, *soffio*, *ombra*. Dipendendo poi dalle peculiarità dei sottogruppi culturali possiamo aggiungere altri aspetti come *spirito*, *cuore*, *forza*. In ogni caso, qualunque siano le espressioni contenute nello schema, esse non sono “componenti” di un tutto. Sono *livelli di esseri*, ciascuno dei quali è la persona intera, da questo o da quel punto di vista. Il *corpo* non è una cosa a se stante bensì la manifestazione, l’epifania della persona durante la sua vita terrena nell’al di là. Il *soffio* non è una cosa a se stante ma è la stessa persona in quanto vivente, e l’*ombra* non è una sostanza a se stante, bensì l’essere umano considerato sotto il segno dell’agilità o dell’immaterialità. Da sottolineare in effetti che nella mentalità africana genuina non si parla mai dell’immortalità di una sola di queste istanze a vantaggio di altre. Non si parla mai, ad esempio, dell’immortalità dell’anima. Si parla invece dell’immortalità del *Muntu* (la persona-in, nella sua interezza) nella misura in cui quest’ultimo nella sua interezza rimane sempre legato alla Sorgente della Forza Vitale. Essere distaccato da tale Sorgente è per gli Africani essere morti. Ciò che gli Africani temono non è la morte ma l’essere morti, ossia essere staccati dalla Sorgente della forza vitale. Nella lingua *kimbundu* questa distinzione viene espressa con le parole *kubwima*, che è il respirare nel senso fisiologico, e *muenhu* che è l’espressione della forza vitale. Spento il *kubwima*, il *muntu* è un “cadavere”, ma in quanto legato alla Sorgente ed espressione della forza vitale, esso è un “defunto”.

Secondo la “Filosofia africana” elaborata da Placide Tempels, gli Africani identificano l’Essere con la Forza Vitale. Le idee, il comportamento, tutta la cultura non si svolgono secondo il principio di identità o di non-contraddizione e sulla nozione di “essere” come atto, in senso astratto, bensì sulla nozione di “Forza Vitale”, che ha valore di principio:

L’Essere è ciò che possiede la forza [...] L’Essere è la forza [...] la forza per il Bantu non è un accidente [...] è l’essenza medesima dell’Essere in sé⁵.

2 *Dizionario Biblico*, Cittadella Editrice, Assisi 1981, voce: *Anima*.

3 *Ibidem*.

4 «[...] gli autori biblici riescono a cogliere nell’uomo unitario tre aspetti, designati nel testo ebraico coi termini *basár*; *nefēs*, *rūah*, resi ordinariamente dai LXX e dal Nuovo Testamento con *sarx*, *psyché*, *pneuma*, e dalla volgata con *caro*, *anima*, *spiritus*» (*Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casal Monferrato 1977, Vol. I, voce: *Anima e Corpo*).

5 P. Tempels, *La Philosophie Bantoue*, Elisabethville 1945, p. 32; tr. it. *Filosofia bantu*, Medusa, Milano 2005, basata sull’edizione a cura di A. Rubbens, P. Tempels, *Philosophie bantoue* sul testo originale curato da A.J. Smeth, Faculté de théologie catholique, Kinshasa 1979. I *Bantu* costituiscono la maggio-

Léopold Sédar Senghor conferma l'elaborazione di Tempels quando scrive:

Nel mio rapporto al primo Congresso, ho tentato di tratteggiare, a grandi linee, la metafisica negro-africana. Precisavo che era una ontologia, una scienza dell'Essere. «Il Negro identifica l'Essere alla Vita: più esattamente alla Forza Vitale [...]» Per costui «una forza vitale, simile alla sua, anima ogni oggetto dotato di caratteri sensibili: da Dio sino al granello di sabbia»⁶.

La maggior parte dei pensatori africani parlano di *réseau de forces*, rete di forze. In questa linea si muove Senghor quando alla domanda “cos'è la Vita?” risponde:

Per i Negro-africani [la Vita] è una forza, una materia vivente, capace di accrescere la sua energia o di perderla, di rin-forzarsi o di de-forzarsi. L'Essere-Forza-vitale è, così, in collegamento necessario con altre forze, se vuol crescere e non de-perire⁷.

Abbiamo parlato di *corpo*, *ombra*, *soffio* non come componenti di un tutto ma come livelli di esseri. Essi dunque sono strutture basilari immaginate come delle personalità parziali e i loro rapporti vengono immaginati in una forma che è più quella della narrazione che quella della scienza fisica. Dal *réseau des forces* o da un *campo di forze*, si delinea un *campo di rapporti personali interni*, una sorta di comunità interiore, di organismo politico. Sono *le persone della persona* di cui parlo nel mio libro *Kimbanda*⁸. In altri termini, la vita non è tanto la risultante di pressioni e di forze fisiche, quanto piuttosto l'attuazione di scenari mitici. Questi livelli della persona recitano le scene mitiche, scandiscono la vita e trapelano in qualche modo nel linguaggio quotidiano. Cercheremo di individuarli analizzando alcuni istituti e sistemi delle culture africane. Ad esempio, parlando di suo padre una figlia potrà dire: «Lui mi vuol vedere sempre perfetta»: dove questo “lui” sta per “il complesso paterno”. Un'istanza, dunque, che ci proietta verso un archetipo. Nelle pagine seguenti, analizzeremo la figura degli Antenati, quali polarizzanti di sistemi delle società africane e indicatori dell'“inizio” delle realtà visibili e invisibili.

1. Gli Antenati nel pensiero africano: Kukala e Jikuku

In parecchie lingue africane di ceppo bantu nella parola “Antenati” compare la particella *ku*. Nella lingua *kimbundu*, ad esempio, Antenati si dice *jikuku* (singolare *kuku*). Letteralmente *jikuku* corrisponde all'italiano “coloro che furono”. Come nella traduzione italiana, anche nelle lingue africane in cui compare la particella *ku*, viene etimologicamente chiamato

ranza dei popoli compresi tra i due deserti (Sahara e Kalahari) e i due oceani (l'Atlantico e l'Indiano). Bantu è uno dei plurali della parola *Muntu*, che tradurrebbe l'espressione *persona-in, persona-per*. Ma nel *Muntu* stanno i vivi, gli Antenati e i nascituri, per cui *Bantu* potrebbe essere tradotto con *Popolo, Nazione*.

6 L.S. Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Éditions du Seuil, Paris 1964; tr. it. *Libertà I. Negritudine e Umanesimo*, Rizzoli, Milano 1974, p. 260.

7 Ivi, p. 261.

8 P.F. Miguel, *Kimbanda. Guaritori e salute tra i Bantu dell'Africa Nera*, Edistampa/Nuova Specie, Troia 1997, cap. III.

in causa il verbo “essere”, in *kimbundu*: *kukala*.

La parola *kukala* significa sia essere, come verbo, sia essere come sostantivo. In quanto verbo, la particella *ku* è verbale ed è parte integrante della parola, dato che è la caratteristica dell’infinito presente del verbo *kimbundu*. In quanto sostantivo, la particella *ku* ha valore di preposizione avverbiale e non dovrebbe essere indispensabile. Togliendola, otterremmo *kala*, che dovrebbe tradurre esattamente l’ “essere” italiano o l’ *être* francese, *ser* portoghese, etc. Però, mentre in italiano, in francese o in portoghese *essere*, *être*, *ser* sono definibili e hanno un significato, il *kala kimbundu* non ha nessun significato. Ne acquista solo quando è unito alla preposizione avverbiale *ku*, la quale, quando mette in relazione due termini di una frase implica movimento e situazione, mai pura nozione. Movimento e situazione, a loro volta, possono essere considerati relativamente allo spazio e al tempo. Esempio: *ngendele ku sambwa* (ero andato *dall’*altra parte); *ngakexile ku thunda* (ero *nella* parte superiore); *ku mbeji ia kixibu* (*nel* mese invernale). Ora, nella lingua *kimbundu*, se una preposizione si unisce a un sostantivo assolutamente, senza mettere in relazione i termini di una proposizione, questa preposizione ha sempre valore situazionale, assumendo anche valore avverbiale. Esempi: *ku sambwa* (*dall’*altro lato della valle); *ku luiji* (*in* basso); *ku muxitu* (*nella* foresta). Pertanto, *kukala* dovrebbe essere correttamente tradotto con l’ “essere che sta là”. Dunque, non l’essere come prodotto del mio intelletto, il *partorito*, ma l’essere *che partorisce*, l’essere che dà vita. Anche se grammaticalmente corretta, il *kimbundu* non usa mai la forma *kukala* per definire l’essere in senso concettuale, usa bensì la forma del passato: *ukexilu*, che deriva da *ngakexile* (passato del verbo *kukala*), al quale è stata soppressa la particella pronominale *nga*, sostituita dalla forma modale *u*; con la sostituzione della particella finale *e* con *u*, si ottiene immediatamente la caratterizzazione di una cosa, il suo modo di essere: “l’essere che sta là”. Esempio: dal verbo *kuzeka* (dormire) si ha *uzekelu*, modo di dormire; da *kudia* (mangiare), si ha *udilu*, modo di mangiare, da *kunwa* (bere), si ha *unwinu*, modo di bere. Un’altra caratteristica è che il verbo essere, inteso come copula, in *kimbundu* non esiste. In *kimbundu*, come in *swahili* non si dice “Maria è bella”, bensì “Maria bella”, come a dire che è la bellezza di Maria che mi fa parlare, non sono io che predico su di lei.

Qualcuno potrebbe obiettare che il “là” dell’ “essere che sta là” può essere riferito all’intelletto. L’obiezione non regge. In *kimbundu*, per indicare lo stato in luogo abbiamo due preposizioni: *ku* e *mu*. Si usa *ku* a significare un luogo totalmente distaccato dal contesto storico-geografico di riferimento. *Mu*, invece, indica un luogo che comunque appartiene all’interno del contesto storico-geografico ed etnico-psicologico di riferimento. Nel *kukala*, pertanto, il *ku* non può indicare l’intelletto, giacché questo si trova all’interno del contesto di riferimento.

Dall’analisi condotta, risulta che nella parola *jikuku* vi è molto di più di una semplice informazione cronologica. I *Jikuku* non sono soltanto coloro che vissero un tempo e ora non vivono più. L’esistenza e il suo significato sono inscindibili dall’ “essere-in”, “essere-per”, “essere in modo”. Il canale ontologico si sfuma sino a identificarsi con il canale ancestrale: è un attenuarsi, piuttosto che un processo intellettuale che impallidisce di fronte all’evidenza intuitiva. I *Jikuku* furono e sono per noi, vissero per qualcosa e con qualcuno e la loro missione continua, anche dopo la morte. Sotto l’aspetto semantico ritroviamo il campo semantico del *Muntu* che, come detto, comprende i vivi, i defunti e i nascituri.

2. Gli Antenati nell'organizzazione socio-familiare. Il sistema patrilineare e lo Spirito della Terra

Nell'Africa nera, l'organizzazione socio-familiare era e continua a essere prevalentemente di tipo matrilineare. È in questa linea che conduciamo l'analisi, sebbene la patrilinearità abbia anche la sua consistenza. Nel sistema matrilineare il matrimonio è esogamico e i figli appartengono al Clan della madre. Il nucleo familiare base, quindi, non è costituito dai due genitori con i loro figli, bensì dai fratelli maschi con le rispettive sorelle e la loro madre. Le sorelle della madre con i rispettivi figli; i fratelli maschi della madre ma non i loro figli, in quanto questi ultimi appartengono al nucleo familiare delle loro madri. E poi: la madre della madre, le sue sorelle e rispettivi figli; i suoi fratelli maschi, ma non i loro figli. E così via, fino ad arrivare all'Eponimo che, naturalmente, è una figura femminile. E siamo alla presenza di un Clan. L'Eponima è l'antenata di riferimento. Ma l'Eponima è anche una figura che si perde nella notte dei tempi. E la "notte dei tempi" e i "Tempi delle Origini" qui si con-fondono. La terra dove il Clan vive è considerata proprietà degli Antenati. Nessuno può disporne, se non per l'uso necessario al proprio sostentamento.

È costume presso gli Africani smembrarsi quando un Clan aumenta di numero e cercare altro insediamento altrove. Normalmente in una regione già abitata. Prima di insediarsi, il nuovo gruppo deve consultare lo *Spirito della Terra* dove è arrivato. È dallo Spirito della Terra che il gruppo ottiene il pezzo di terra e il diritto di insediarsi. Trovandosi davanti a un paese sconosciuto, il gruppo deve applicare il suo bagaglio di conoscenze, non solo per le situazioni materiali nuove, ma anche per le nuove situazioni non materiali. Soprattutto deve alleviare il suo senso di angoscia e di pericolo, deve acquistare fiducia nella propria nuova identità. In poche parole, deve essere in grado di rispondere alle domande: «Da dove vengo? A chi interessa che io viva o muoia? In chi posso fare affidamento per il nutrimento, la terra, un rifugio?». Può farlo solo una nuova discendenza ancestrale, un "nuovo sistema di Antenati" per il gruppo nel suo insieme, ma anche per ciascun segmento che si evolve nel gruppo. L'ordinamento di una data società entro identità di stirpi intrecciate, ciascuna con i propri capostipiti legati a loro volta l'uno all'altro, può allora fornire il necessario senso di affiliazione e continuità. L'essenziale in questo caso non sono i particolari pittoreschi di un compromesso leggendario tra i nuovi venuti e gli aborigeni, ma l'attenzione che si pose, che si dovette porre, a legittimare un nuovo arrivo e una nuova sintesi. Che diritto aveva un popolo di venire da fuori a stabilirsi in una nuova terra? È un diritto che dipendeva dallo Spirito della Terra. Per ratificare tale diritto, i nuovi venuti dovevano fare la pace con questo Spirito, e potevano farlo solo con un processo di riconciliazione spirituale sancito da riti appropriati. Senza questo atto di associazione anche gli Antenati di attribuzione dei nuovi venuti avrebbero perso il loro potere spirituale, perché sarebbero stati tagliati fuori dalla sorgente della Forza Vitale.

3. Gli Antenati nel sistema giuridico

3.1. I Kilombos

Nell'ambito dell'esposizione del paragrafo precedente una domanda si impone: sono stati gli Antenati a foggare un modello ideale di comunità o non sono piuttosto l'ecologia e le tecniche disponibili le responsabili dei relativi fattori formativi, indipendentemente dai le-

gami ancestrali? Di certo vi è che gli Africani hanno continuato per secoli a unirsi con i loro Antenati, dovunque si trovassero dopo la diaspora causata dalla tratta degli schiavi e dal colonialismo. Sono noti, ad esempio, i *kilombos* del Brasile, le comunità che riuscivano a sfuggire dalla schiavitù e che costituivano una comunità “clandestina”. Lì, la prima cosa che facevano era costruire un sacrario attraverso il quale i fuggiaschi ristabilivano l’unione con gli Antenati. Ovunque la cultura nera dell’Africa sia stata costretta a trapiantarsi, compaiono costantemente le stesse coordinate: ristabilire una canale ancestrale e stringere un patto con lo Spirito della Terra. È una garanzia irrinunciabile perché una comunità, a qualunque titolo costituita, possa vivere.

Azione etica, giuridica e politica che la comunità esplicherà non solo per il controllo e la distribuzione delle risorse, ma anche e soprattutto nella conciliazione dei conflitti interni, nei rapporti con altre comunità, nel confronto con le calamità naturali e, in modo generale, nella *maka*, ossia nel *forum* in cui vengono affrontati alcuni interrogativi particolari, relativi alla vita della comunità. Potremmo dire, dunque, che gli Africani hanno raggiunto la “certezza del diritto” affidandolo a chi non può essere manipolato dagli interessi umani contingenti, spostandolo nella dimensione invisibile del reale, agganciandolo direttamente con il canale dell’ancestralità. Questo non significa che a pronunciare le sentenze siano direttamente gli Antenati: è comunque una comunità di esseri umani viventi a “fare” giustizia. Ma il fondamento di questa azione giuridica, la garanzia che sarà esercitata per il bene di tutti, la certezza che ne scaturirà un nuovo equilibrio comunitario è nelle mani invisibili degli Antenati di attribuzione, la cui forza arriva sino ai viventi attraverso il canale ancestrale costituito dagli Antenati del gruppo.

3.2. L’*Ixi ietu*: questa terra è degli Antenati

Una riprova di questo sistema di “garanzie” ancestrali è data, lo ripetiamo, dal fatto che la terra su cui si vive, che si coltiva e dove si caccia o si alleva bestiame, non “appartiene” agli uomini che ne usano: essa è sempre e comunque degli Antenati di attribuzione, che la riceveranno dallo Spirito della Terra. In *kimbundu*, e in ogni altra lingua Bantu, si dice *ixi ietu* (è nostra terra), per indicare il luogo dove si vive, dove si è nati o dove si vorrebbe vivere ma non ci è permesso; *ixi iami* (mia terra) vuol dire semplicemente “la terra che io coltivo”, non “la terra che appartiene a me”. E in quella “nostra terra” vibra soprattutto l’ancestralità: è nostra perché appartiene ai nostri Antenati e ai nostri nascituri; è nostra perché il patto che abbiamo stretto con lo Spirito della Terra ci consente di viverci; è nostra perché qui staremo bene. Una prova concludente si trova nelle vicende tribali, quelle di tipo esclusivamente africano, per ragioni politiche: il capo sconfitto perdeva l’autorità politica sul suo popolo ma non l’autorità sulla terra dove il suo popolo viveva. Il vincitore non poteva dichiararsi padrone della terra gestita dallo sconfitto. Pertanto, è con gli Antenati che si sono formulate e sancite le norme e le credenze secondo cui gli uomini vivono in modo ragionevole e stabiliscono l’equilibrio tra loro e con l’ordine cosmico.

4. Gli Antenati nel sistema linguistico

Una premessa doverosa. Il pensiero africano si esprime attraverso dei simboli, contrariamente al pensiero occidentale che si esprime attraverso dei segni. L’uomo africano non vede la realtà “faccia a faccia”, non si relaziona alla realtà immediatamente, ma attraverso media-

zioni. E il linguaggio è una di queste mediazioni. La civiltà del segno prende il linguaggio come significante in se stesso, grazie alla sua grammatica, alla sua sintassi, alle sue regole logiche. Il senso non è al di fuori delle parole, ma nel loro reciproco coordinarsi. La civiltà del simbolo invece vede in queste stesse parole l'espressione di ciò che è dall'altra parte del reale, e dal quale comunque il reale trae tutta la sua realtà. L'Africano vede, in tutto ciò che è dato ai suoi sensi, altro rispetto a ciò che gli si presenta. Non è la parola dell'uomo che significa e circoscrive gli oggetti, sono gli oggetti o le cose che sono "parole" per l'Africano.

4.1. Kizúa kiki, túbia tutu, diéji didi: la particella correlante

Partiamo dalle seguenti frasi di lingua *kimbundu*:

- 1 – *Kizua kiki kiatubekela sangu* – questo giorno ci ha portato gioia
- 2 – *Tubia tutu tuasambuka* – questo fuoco è avanzato verso l'altro lato
- 3 – *Dieji didi diamubenha* – questa luna brilla

Osserviamo che la particella con cui inizia la prima parola della frase, che nel nostro caso è il soggetto, si ripercuote in tutte quelle parti della frase che entrano in rapporto grammaticale con il soggetto stesso. Procedendo con la frase, ritroveremo sempre la stessa particella, che chiamiamo particella correlante. Esempio: *kizua kiki kiatubekela sangu*. *Kiene kizua kiakukinina*. Alla lettera: giorno questo (che) ci ha portato gioia, esso (è) giorno per danzare. Se, invece, facciamo un percorso a ritroso, è legittimo chiedersi da che cosa è retta e a che cosa è correlata la particella iniziale dei soggetti. La risposta la intravediamo nei miti.

Secondo un mito *dogon*, ad esempio, l'umanità e tutti gli esseri viventi hanno avuto origini da quattro coppie di Antenati, primi discendenti della potenza creatrice divina: questi otto esseri, pari e accoppiati simmetricamente uomo-donna, avevano otto "forme" diverse, otto diversi modi di rapportarsi alla forza creatrice; i loro nomi sono andati perduti, ma ognuno di essi dette origine a un'intera famiglia di parole in cui era contenuto il "sigillo" delle loro nature, il grado di forze loro caratteristico. In ogni parola suona il nome del primo che la pronunciò: disperso nel tempo e nello spazio l'ottetto iniziale ritrova la sua complessità e il suo dinamico equilibrio ogni volta che un discorso riempie la vita di un uomo. Il mito dunque conferma la funzione delle lingue di presiedere al continuo ri-invio e ri-torno della realtà visibile a quella invisibile delle *quattro coppie di Antenati*, caratterizzando la struttura psico-linguistica di una "religiosità", che non si esaurisce in una mera struttura morfo-sintattica di tipo occidentale. E la struttura delle lingue bantu restituisce effettivamente questo mito⁹.

4.2. Le persone della persona

Analizziamo ora la seguente frase *kimbundu*: *a-ku-ixana-kua-Pietro* - «Pietro ti sta chiamando». Traducendo alla lettera viene: *ti stanno chiamando in Pietro*. Vediamo che Pietro, che in italiano è soggetto, in *kimbundu* è una sorta di complemento agente, con un soggetto apparentemente impersonale al plurale. Il costrutto rivela una visione che colloca uomini, animali e cose lungo una scala spazio-temporale in bilico fra una realtà visibile e una invisibile.

⁹ Ho trattato delle lingue di ceppo bantu nel mio libro *Honga. Guida per un'immersione felice tra i Bantu dell'Africa Nera*, Nuova Specie, Troia 1994, cap. V: "Sul linguaggio".

Pietro, che in italiano è il soggetto della frase e quindi il titolare assoluto del suo significato, in *kimbundu* è solo la punta di un *iceberg* il cui *inizio* affonda nell'arcano dell'invisibile, rivelando una molteplicità di persone nella persona. «Ti stanno chiamando in Pietro», con il plurale apparentemente anomalo, tradisce questa molteplicità interiore, in cui Pietro è solo l'ultimo anello della catena.

4.3. L'io psicologico bantu

1) La formula $[Ki \rightarrow ki (ki \rightarrow Ki)]$.

Rileviamo un altro aspetto del linguaggio bantu. Dai tre esempi di frasi riportate sopra risulta chiaro che, se io dovessi fare un lungo discorso con quelle frasi, ritroverei la particella iniziale di ogni soggetto a ripercuotersi in tutte quelle parole relazionate con il soggetto. Ad esempio, nella prima frase troveremmo la reiterazione di *ki* in tutta la catena del discorso. La formula che ne risulta dunque è la seguente: $[Ki \rightarrow ki (ki \rightarrow Ki)]$. Ora la domanda è: qual è l' "io psicologico" del parlante di una lingua siffatta? Secondo il mito *dogon* delle quattro coppie di Antenati, il parlante si trova proiettato verso due dimensioni: Il *Ki* iniziale lo proietta verso una dimensione mitica, e pertanto verso il principio. Il *ki* finale, riferendosi a un fatto non tutto già compiuto e chiuso, lo proietta verso un futuro, verso il punto finale che, anche qui, si può legittimamente designare come mitico o, meglio ancora, utopico. Una prima risposta sull' "io psicologico" del parlante di una lingua bantu, è che per lui la prosimità fra il ruolo funzionale esercitato dal mito e quello dell'utopia, è molto stretta, atteso l'asserto che pensare è un'interpretazione del reale e una continua ricerca di integrazione delle parti nel tutto.

2) Il tempo del parlante bantu

Una seconda risposta viene dall'idea del tempo del parlante bantu, che provo a esprimere con una metafora. In Africa, camminando per i sentieri del bosco, è frequente vedere due serpenti che si accoppiano. Raramente si vedono per terra, come uno si aspetterebbe da quegli animali striscianti. Essi invece sono normalmente appesi al ramo di un albero: per un bel pò di tempo rimangono penzoloni e attorcigliati come una treccia. Ebbene. Quella "treccia" è il *tempo* per l' "io psicologico" del parlante bantu, il *passato* e il *futuro* avvinghiati. In quella formula, $[Ki \rightarrow ki (ki \rightarrow Ki)]$, *Ki* (maiuscolo) e *ki* minuscolo sono i due serpenti attorcigliati in unione dinamica. Il presente non è abbastanza significativo e qualificativo; non è un indicatore dell'umanità: che alcuni quadrupedi abbiano la testa rivolta verso il suolo indica l'importanza che ha per loro il presente, l'*hic et nunc*. Si può dire dunque che per l'Africano la Storia non è il passato, il presente o il futuro. La Storia è l'uomo nel tempo: l'uomo che si muove nella formula $[Ki \rightarrow ki (ki \rightarrow Ki)]$. L' "io psicologico" è un "io" che va e ritorna, e come l'onda sulla stessa riva che a ogni ritorno rinnova e modifica l'aspetto della spiaggia, la storia dell' "io psicologico" rinnova e arricchisce il tempo e il luogo che egli occupa nel cosmo, riassumendosi per questo in un'esperienza di portata cosmica. Pertanto, il suo è un tempo esistenziale ed effettivo, vissuto in una dimensione che non disconosce né l'umano presente né il trascendente metafisico.

5. Le parti nel tutto

Quanto detto sulla figura degli Antenati in Africa ci porta ad alcune considerazioni nell'ambito del pensiero filosofico africano. Il discorso ci conduce innanzi tutto a ribadire il concetto stesso di "pensare". Ciò che interessa all'Africano non è tanto un Dio, che è una figura lontana che può stare lì dove sta. Nemmeno il concetto dell'Essere nel senso dell'ontologia occidentale. Alessane Ndaw confuta nei termini seguenti Eboussi Boulaga che aveva criticato Tempels sulla teoria della *forza vitale*:

L'ontologia occidentale, nella misura in cui guarda alla nozione di essere per una sorta di esclusione metodica di ogni determinazione, è, al limite, un discorso vuoto¹⁰.

Svilupperò il mio punto di vista sul problema nell'ultima parte di questa esposizione. Per il momento mi preme sottolineare che ciò che interessa all'Africano non è direttamente Dio, né l'Essere astratto, ma *il canale ancestrale di legittimazione spirituale attraverso cui scorre la forza vitale che guida il mondo e lo fa vivere*. Pensare è riportare l'immagine dell'elemento del molteplice all'immagine dell'uno. Ogni pensiero umano è interpretazione del reale, che esprime in ogni istante una ricerca di integrazione delle parti nel tutto. Questa integrazione del particolare nel tutto si effettua riportando il non ancora integrato nel tutto. Ma la totalità concreta è così complessa e così immensa che il pensiero le sostituisce un'immagine simbolica che può essere quella di Dio, dell'Universo, della Natura, dello Spirito, della Ragione, della Scienza, etc. E meno la complessità del mondo è controllata più i simboli di riferimento sono numerosi. E se le immagini simboliche di riferimento sono numerose, esse sono anche nella loro molteplicità riconducibili a una fra di esse, che tende a essere l'immagine fondamentale. Nel nostro caso il canale ancestrale è costituito da *jikuku*, coloro che furono. Quindi lo sfondo in cui si proietta il *canale ancestrale di legittimazione della forza vitale*, non può venire determinato da un essere astratto, statico, immobile, ma dal dinamismo dell'essere. Dunque la struttura del pensiero umano, come tentativo di riportare l'immagine dell'elemento del molteplice all'immagine dell'uno è fondamentale e universale. Ma la natura dell'immagine dell'uno non può essere univoca, come pretende l'ontologia occidentale, opportunamente criticata anche da Ndaw. Ciascun popolo sceglie le sue immagini e le sceglie entro determinati ambiti, ossia quelli del tesoro immaginario della propria cultura e della propria capacità immaginativa. Ciascuno può scegliere di ricondurre la sua ricerca alle immagini di tipo mitico, immagini immutabili, la cui longevità si esplica senza dubbio, almeno in parte, attraverso il carattere rassicurante dell'immutabilità. Ciascuno può scegliere anche, nel mondo attuale, di riportare ciò che tiene e ciò che fa a un ideale di razionalità, di spiritualità, a un ideale di perfezione del sapere e dell'azione; il progresso morale qual è quello del sapere non è allora la conformità progressiva a un modello già dato, al contrario è la creazione progressiva di modelli sempre nuovi. Questi modelli nuovi permettono un'integrazione sempre più compiuta dell'uomo, del mondo e del sapere che egli ha del mondo, come della conoscenza

10 A. Ndaw, *Pensée Africaine. Recherches sur les fondaments de la pensée négro-africaine*, Prefazione di Senghor, Les Nouvelles Éditions Africaine, Dakar 1983, pp. 246-247; cfr. anche la tr. it. *Pensiero africano*, Milella Edizioni, Lecce 1993.

del passato, del progetto e del senso dell'azione che collega l'uno all'altro.

Eraclito dice: «Ascoltando non me ma il *Logos*, è saggio convenire che tutto è uno»¹¹. L'«uno» di cui parla Eraclito non è l'«uno» del principio di identità, di non-contraddizione, altrimenti detto del terzo escluso che è un «uno» discriminante; ma quell'«uno» simbolico (da *synballo*) che accetta anche il suo altro: «L'opposto concorde e dai disaccordi bellissima armonia»¹². Di fronte a un orizzonte così dischiuso credo che si possa assumere la posizione di Prontera per suffragare il ruolo della ragione, che non viene penalizzata nella filosofia africana, al contrario, viene lasciata libera nel suo dinamismo:

Non si tratta infatti soltanto di andare “al di là dell'avventura metafisica del pensiero” per vincere e battere lo spirito di potere e del potere che il “pensiero filosofico” spesso si è attribuito come derivante dalla sua pretesa capacità di “fondamento”; e non si tratta comunque di “depotenziare” la razionalità, né di farla indietreggiare, né di invitarla ad una rinuncia o ad una biforcazione dalla ragione-dominio, quanto piuttosto di promuoverne l'esercizio, l'uso e l'articolazione più duttili e stringenti, c'è bisogno di una “ragione” in tutta la sua pienezza e bellezza che impari, nello stesso tempo, a riconoscere e ad apprezzare non il suo “negativo” ma la fede e l'amore, la passione e l'entusiasmo, la poesia ed i sentimenti vincendo quell'imperialismo mortifero che si esprime nell'esaltazione di sé, nella negazione e nell'offesa riduttiva dell'altro, nel misconoscimento del suo essere altro¹³.

La filosofia occidentale è caratterizzata dalla metodologia astratta:

Come il matematico compie i suoi studi su cose che risultano da astrazione, infatti, esegue la propria indagine dopo aver eliminato tutto ciò che è sensibile [...], allo stesso modo sta la faccenda anche a proposito dell'essere. Infatti, nessun'altra scienza, se non la filosofia, ha il compito di studiare le proprietà dell'essere in-quanto-essere e le contrarietà di esso in-quanto-essere¹⁴.

L'intero procedimento del conoscere può essere descritto con l'astrazione, da Aristotele considerata negli *Analitici Secondi* come l'unico metodo per fare scienza: *scientia est cognitio certa rei per causas* sarà precisamente la definizione di “scienza” nella filosofia aristotelico-scolastica. La prima caratteristica del metodo astratto risiede nella divisione dell'ordine della realtà in due sfere: la sfera del permanente, stabile e fisso e la sfera di ciò che è mutabile e variabile. La sfera delle permanenze viene integrata dall'essere, dalla sostanza, dall'essenza, dalla forma. La sfera dei residui viene integrata da una serie di realtà fenomeniche: il tempo, per esempio, e tutto il resto delle concretizzazioni reali. Ma il metodo astratto è dualista anche per il fatto che esso privilegia in maniera decisa la sfera delle permanenze: la verità riguarda solo ciò che è invariabile. Il residuo rappresenta tutt'al più il limite irriducibile, il semplice termine al contempo della realtà e dell'intelligibilità. In questo modo, e sotto il velo della più grande elevatezza ontologica delle essenze invariabili, questo metodo disdegna e dimentica le realtà mutevoli e temporali. Contemporaneamente, genera un atteggiamento di evasione rispetto al tempo concreto. L'attenzione si attacca e si aggancia

11 Eraclito, *Frm.* 50.

12 Eraclito, *Frm.* 8.

13 A. Prontera, *La Filosofia come metodo. Libertà e pluralità in Péguy*, Milella editrice, Lecce 1988, p. 276.

14 Aristotele, *Metafisica*, XI, 3, 1061a 28.

a quello che, essendo permanente è, in forme diverse, indipendente dalla realtà concreta, è inalterabile, necessario, sovratemporale e sovrastorico. L'astrazionismo è un sistema di pensiero che respinge il suo adattamento al tempo concreto: possiede il suo sistema di referenza fuori dal tempo. Forse la stessa storia ha costretto l'uomo e il suo pensiero a prendere questo atteggiamento. L'astrazionismo è stata una forma storica secondo cui l'uomo è riuscito a esternare la propria vita, una forma creatrice di auto-oggettivazione tramite la quale si è impossessato della propria essenza. Tuttavia, in Occidente, dopo questo astrazionismo, una lunga strada è rimasta ancora da fare. La storia è prodiga di esempi che mostrano il carattere elusivo del metodo astratto.

Riguardo alla felicità umana e alla libertà, a titolo di esempio, i trattati si sbarazzano di tutti gli aspetti che considerano la realtà concreto-storica della felicità o dell'infelicità, della libertà o della schiavitù dell'uomo storico; escludono l'esame delle condizioni pratiche in cui l'uomo si trova rispetto alla sua felicità e alla sua libertà. L'Africa colonizzata per secoli ne è uno dei banchi di prova. Il punto di partenza del metodo astratto è un punto ideale: il concetto. Il concetto è un valore categoriale, posseduto previamente dal fatto che la realtà stessa gli sia sottomessa. Il concetto oggettivo attua come un canone fissato in anticipo, come un paradigma sulla realtà mutevole. Le cose concrete stanno con i concetti in rapporto di basilare diversità. Nel mondo confuso della realtà i concetti oggettivi introducono l'"ordine". E allo stesso tempo il concetto oggettivo sostituisce la struttura stessa dell'azione morale, la regola intrinseca del dinamismo dell'agire umano. Essendo incondizionati e non contraddittori, i concetti sono il modello regolatore, il motivo determinante dell'agire. La preoccupazione maggiore del metodo astratto è quella di raggiungere una ragione formale. La ragione svincolata dal mondo reale storico e fenomenico diventa narcisista: «L'uomo [...] costituito dalla facoltà di pensare, desidera vivere con se stesso»¹⁵. L'attenzione si rivolge a se stessa, ai propri contenuti, alla forma o struttura della ragione dell'essere umano. L'uomo stesso viene intuito sotto la forma dell'oggetto; da realtà oggettiva diventa realtà oggettuale, la forma umana viene reificata e la sua legalità diventa simile a quella del mondo fisico-naturale: la legalità di un mondo umano reificato.

L'ambiguità del metodo astratto procede dal concetto oggettivo in quanto momento di specificazione. Il concetto oggettivo indirizza la riflessione verso l'articolazione della realtà sotto l'unità più alta di una classe, di una specie. La realtà diviene correlativa della definizione attraverso il concetto oggettivo, la realtà è l'unità reale del concetto. Anziché articolarsi con la totalità del reale concreto e storico, il concetto oggettivo sceglie di articolarsi soltanto nell'unità astratta della specie allo scopo di arrivare alla definizione. La via di accesso alla realtà diventa breve, timida e deficiente. E qui sta il punto di evasione della metodologia astratta. Il mondo reale cui giunge la riflessione non è il mondo pienamente reale. Così, dal punto di vista morale per esempio, il rapporto morale in quanto trascendentale, ossia di specificazione e quindi non predicamentale ovvero dipendente dall'esistenza del termine, non ha bisogno di un grado più alto di realismo. Il mondo storico-fenomenico rimarrà sempre estrinseco, estraneo e lontano dall'azione morale. Il mondo intelligibile si costruisce da sé solo, in una sfera fornita di propria sostantività e di trascendenza. La morale non richiede la presenza del mondo, non dipende dal mondo esistente e presente. Il processo di base del metodo astratto è la definizione. La defini-

15 Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 4, 1166a 20.

zione è il *Logos* della realtà, della sostanza. Ma tra la sostanza e il suo *Logos* vi è un abisso. Il concetto esercita il suo potere di isolare attraverso l'analisi, propria della definizione. La definizione, mediante l'eliminazione successiva dei contrari, fa la prova del concetto come verità dimostrata, ottenendo così il suo *eidos*, termine del processo della definizione. Così, ciascuna delle parti della realtà viene tagliata e disgiunta, sottomessa alle esigenze di una definizione *per atomum*. Il processo del sapere giunge alla sua conclusione quando a un concetto corrisponde una sola realtà. Sotto la norma razionale ciascuna essenza diventa identica a se stessa:

[...] la definizione detta prima dà un significato, ma non dimostra, mentre riguardo alla definizione che diciamo ora, è evidente che dovrà trattarsi di una dimostrazione dell'essenza, che differisce dalla dimostrazione in senso proprio per la disposizione dei termini [...]. In un altro senso ancora [...] si tratta della conclusione cui giunge la dimostrazione dell'essenza¹⁶.

La peculiarità del metodo astratto sta nel fatto che le funzioni regolatrici, quando si tratta per esempio dell'attività intellettuale morale, sono conferite ai concetti oggettivi che preven- gono l'arrivo della realtà storico-fenomenica. Così, la razionalità della vita sociale consisterebbe nel sottomettere la stessa esistenza concreto-storica alle esigenze alte e inderogabili di una ragione carica di rapporti specificativi. L'idea di giustizia, per esempio, è già predeterminata prima di qualsiasi azione concreta giusta, al di sopra dei fatti, indipendente da essi e previamente costruita. La giustizia sarebbe una regola operativa che la mente trova in se stessa, nello stesso modo con cui nella mente dell'artista preesiste l'immagine formatrice del suo artefatto. All'astrazione logica, quella di cui abbiamo parlato sinora, si aggiunge un'altra astrazione fondamentale: quella sociologico-storica. Questa astrazione è spietata e velenosa e assume l'incarico di inoculare il veleno nell'astrazione logica che di per sé è innocua, in quanto momento umano necessario e provvisorio. La prima fase dell'astrazione sociologico-storica procede dalla sua oggettualità: il soggetto rimane al di fuori del sistema. La verità gode di propria sostantività, si autoconvalida, diventa autonoma e indipendente dall'uomo. Vige per se stessa, possiede "perseità" e traccia il suo corso completo indipendentemente dall'uomo. Nell'astrazione sociologico-storica, il soggetto umano concreto si trova sotto il potere assoluto dell'oggetto. La verità oggettiva dispone del soggetto e comanda unilateralmente. Non vi è spazio per la libertà dell'uomo che viene folgorato dall'oggetto. Tuttavia, l'oblio del soggetto non può essere assoluto. Il soggetto umano non può essere completamente annullato dal sapere e nel sapere. E appare qui una seconda fase di questa astrazione. Ciò che di fatto è storicamente accaduto finora è che alcuni uomini qualificati e privilegiati, avvantaggiati su tutti gli altri, hanno esercitato, da soli, la possibilità umana della verità e così l'hanno introdotta nella storia, nel contesto socio-storico, all'interno di una situazione sociale di disuguaglianza, ossia l'hanno confinata e relegata nell'ambito dei privilegiati. Il resto degli uomini, tutta l'altra gente, la classe dei lavoratori, quelli che secondo Aristotele sono nati con il dorso curvo, non soltanto rimangono senza la possibilità di fuggire dalla noia di un lavoro fisico opprimente, ma sono considerati addirittura estranei alla verità e praticamente ne sono esclusi¹⁷.

16 Aristotele, *Analitici Secondi*, 10, 94a 11.

17 Aristotele, *Politica*, I, 5, 1254b 25: «Per ciò la natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica».

Aristotele, con la sua teoria del sapere contemplativo rappresenta uno degli esempi storici più chiari. La dottrina di Aristotele rimanda all'ordine sociale di fatto e ne consolida l'efficacia. Soltanto un sapere astratto, la cui astrazione logica si protrae e continua nell'astrazione sociologica, può fare l'elogio dell'ozio contemplativo in un contesto di schiavitù e la lode della libertà in un contesto di lavoro servile. I sistemi coloniali moderni hanno riprodotto fedelmente quest'astrazione sociologica. Il metodo astratto, come abbiamo visto, scinde la realtà del mondo in due maniere. Prima rende indipendente la sfera intelligibile sulla scia del concetto oggettivo, dimostrandosi privo di sensibilità nei confronti della realtà fenomenica dell'essere singolo. Quindi, una volta scissa l'unità del reale, il processo si ferma là, nella sua scomposizione; non cerca di riprodurre l'interna unità della realtà e quindi trascura l'ordine dell'esistenza. Così, il mondo della storia reale diventa dogmatico a immagine dell'universo dei concetti ideali del quale deve essere la ripetizione naturale. L'*élite* della conoscenza, poi, introduce nella storia lo stile del sillogismo e delle sue alternative, dominate dalla *lex contradictionis* secondo la quale se una proposizione è vera, la sua contraddittoria deve essere falsa, e viceversa: *veritas sistit in indivisibile*, diranno gli Scolastici. Il secondo momento dell'astrazionismo sta dunque nel deciso ritiro dei concetti oggettivi dalla realtà empirica, per poterla governare secondo una necessità cogente imposta dall'esterno. Consiste nell'estrapolazione delle regole dell'astrazione per cui quest'ultima estende il suo dominio "naturale" sulla storia empirica e sugli uomini concreti.

Un certo capovolgimento si mette in moto e avrà il suo acme in Hegel: la verità astratta è portatrice dell'uomo invece di essere l'uomo il portatore della verità astratta. È in Hegel che l'evasione dall'orizzonte del reale per alloggiare nell'intelligibile si fa più piena: per Hegel infatti, la realtà vera sta nel concetto. La caratteristica necessità logica propria dei concetti si trasforma, senza soluzione di continuità, nella necessità pratico-politica imposta alla libertà degli uomini reali. Grazie al pensiero astratto la *libertas contradictionis* e la *libertas contrarietatis* diventano libertà apolitiche, quindi illusorie: dato che le libertà umane non sono reali fuori dall'ambito istituzionale socio-politico. La verità astratta, per definizione, è verità solo in quanto resta tale, appunto astratta. Con la sua aspirazione, invece, di essere anche la soluzione storica del dramma umano intersoggettivo, finisce con l'imporre la sua caratteristica unidimensionalità, alla realtà essenzialmente poliedrica delle reti dei rapporti umano-storici. L'astrazionismo di Hegel è l'espressione delirante di questo egocentrismo della conoscenza. Hegel consacra la circolarità della conoscenza con il processo di ritorno al soggetto come sapere assoluto dello spirito, regola del mondo alienato:

La filosofia si mostra come un circolo ritornante in sé, il quale non ha alcun cominciamento nel senso di altre scienze; cosicché il cominciamento è solo in relazione col soggetto, come quello che si vuole risolvere a filosofare, non già con la scienza come tale. O, ciò che è lo stesso, il concetto della scienza, e cioè, il primo e perché è il primo contiene la separazione che rende il pensiero oggetto per un soggetto (parimenti esteriore), che si mette a filosofare deve essere compreso dalla scienza stessa. Questo è appunto il suo unico fine, la sua opera e la sua mira: giungere al concetto del suo concetto, e così al ritorno in sé e al completo appagamento¹⁸.

18 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, Laterza, Roma-Bari 2009², § 17.

Dall'astrazione logica, anche Hegel come Aristotele, passa all'astrazione sociologica. Per Hegel, infatti, i rapporti interumani, in cui si svolgono le "potenzialità" dell'essere umano, si riducono tutti al modello di rapporto padrone-schiavo¹⁹, rendendo così l'aristotelismo capace di raggiungere la vetta dell'ultima giustificazione della schiavitù nell'"auto-coscienza" che si auto-afferma. Si giunge così al modello di società fondata sulla dominazione e al tentativo di trovare il *Logos* della dominazione. La metodologia astratta, dunque, ci ha portato a un isolamento epistemologico. In quest'ambito gravita il principio di identità-determinazione, principio di (non)contraddizione o principio del terzo escluso. L'analisi della definizione ci ha mostrato come un termine è tale non per il suo contenuto ma per effetto di un'operazione disgiuntiva, ovvero la positività di un termine nasce dalla sua capacità di separarsi dal suo contrario come dal suo assoluto negativo: razionale/irrazionale, vero/falso, bene/male, sano/malato, giusto/ingiusto. Nella sua triplice formula il principio dice:

1. Ogni essere è ciò che è.
2. L'essere non è il suo non essere.
3. Ogni cosa o è o non è.

Noi ne parliamo considerando il terzo aspetto: *inter esse et non esse non datur medium*. Aristotele dice:

Ci sono, tuttavia, certuni, i quali, sostengono la possibilità che la medesima cosa sia e non sia e che il pensiero possa concepirla in questo modo [...]. Certuni, tuttavia, pretendono che si dia dimostrazione anche di questo, ma tale loro pretesa è effetto della loro impreparazione, giacché è segno di impreparazione il non sapere riconoscere di quali cose si debba cercare dimostrazione e di quali no²⁰.

Quindi il valore di tale principio è indimostrabile. Secondo Aristotele, la negazione di questo principio porterebbe alla conseguenza di rendere impossibile ogni vita pratica:

Perché mai uno si dirige verso Megara, quando reputa opportuno che debba andarvi, e non se ne sta tranquillo a casa sua? E perché mai di buon mattino non se ne va dritto in un pozzo o, magari, in un burrone, ma si guarda bene dal farlo, mostrando in tal modo che egli non crede affatto che sia indifferentemente bene e non-bene il caderci dentro?²¹

Così, il linguaggio occidentale è tutto costruito sul principio del terzo escluso, per cui dire che A è A, che questo è questo, che un uomo è un uomo, significa dire nel medesimo tempo che A non è -A, che questo non è quello, che gli uomini non sono dèi. Tra A e -A *tertium non datur*. Non c'è quindi spazio per la dimensione simbolica. Non c'è spazio per una fluttuazione dei significati e uno slittamento di sensi concettualmente diversi. Per il Dogon il granaio sarebbe solo granaio, senza la possibilità di considerarlo, nello stesso tempo, qualsiasi altra cosa che non sia il granaio, per esempio la rappresentazione del cosmo come canestro rovesciato. Oggi, invece, con le conclusioni cui è giunta, fra l'altro, la fisica occidentale delle alte

19 Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 168 e ss.

20 Aristotele, *Metafisica*, IV, 1006a 5.

21 Ivi, 1008b 10-15.

energie, sappiamo che la scienza ammette un principio di indeterminazione, secondo il quale se si osserva un fenomeno il risultato dipende anche dal punto di vista dell'osservatore²². Quanto detto sulla metodologia astratta sembra abbastanza sufficiente per comprendere che andare a cercare la "Filosofia Africana" con i suoi strumenti significa non trovarla mai. Ma non per mancanza del "gusto estetico" da parte del Nero africano, di trastullarsi sospeso nel vuoto dell'astrazione. Il metodo del formalismo astratto, in effetti, esercita un certo fascino: i sillogismi sono un divertentissimo labirinto degli specchi; porre il mondo è seducente; fornire questo mondo di armonia e coerenza logiche interne è un'operazione senza difficoltà, anzi, facile. Ma evidentemente ciò non interessa al Nero africano.

A guisa di conclusione, l'"Uno" a cui l'Africano vuole ricondurre il tutto, presuppone una tensione fra le parti. Vita o morte, salute o malattia, vittoria o sconfitta, successo o insuccesso, ordine o disordine, equilibrio o squilibrio economico, calamità o serenità: tutto questo è sottoposto a una complessa rete di forze, nessuna delle quali può sostituire completamente le altre, ognuna è in contrasto con l'altra o la completa in un gioco dialettico, e tutte sono spinte da una forza motrice. Tale gioco dialettico non preclude i dinamismi della ragione bloccandola in un sistema di logica circolare²³, poiché, al contrario, le riconosce uno spazio in cui dispiegare tutte le sue possibilità, comprese quelle di riconoscere i suoi limiti di fronte agli orizzonti dischiusi dai simboli. L'unità della totalità che ne deriva implica che le attività degli elementi dell'insieme si condizionino reciprocamente, per cui la marcia storica della totalità esige l'illuminazione dei singoli elementi e del loro dinamismo. Si tratta in ultima analisi di un "Uno" che, pur garantendo il suo principio di permanenza, si articola con la dinamicità del reale storico-situazionale secondo una struttura che si realizza sullo sfondo del *canale ancestrale di legittimazione della forza vitale*, che non è mai statica.

22 Cfr, ad es., F. Capra, *Il Tao della Fisica*, Adelphi, Milano 1989, dove è citato il principio di indeterminazione di Heisenberg, principio che ha reso inapplicabile, almeno alla fisica delle alte energie, il principio bimillenario del terzo escluso.

23 Mi riferisco alla logica della deduzione sillogistica, consistente nell'introdurre tacitamente o clandestinamente nelle premesse una certa verità o valorizzazione, per poi trovarla trionfante e beatificata nelle conclusioni, allo stato di verità dimostrata. Es.: una determinata situazione sociale in cui le disuguaglianze e le discriminazioni sono presenti, è interpretata "conforme alla natura" e, di conseguenza, *invariabile*, per poi essere dichiarata immediatamente norma fissa perché "conforme alla natura".



Pedro Francisco Miguel
Angola 1941

Pedro Francisco Miguel

Nato nel 1941 a Casseno di Golungo Alto, in Angola, in pieno colonialismo portoghese, Pedro Francisco Miguel si è laureato in filosofia all'università di Bari. Vive e lavora in Italia. Ha insegnato "Letterature Africane di Espressione Portoghese" all'Università di Lecce e attualmente insegna "Sociologia delle Relazioni Etniche" all'Università di Bari. Specialista del pensiero filosofico africano, grazie alla sua esperienza di studi in Brasile ha potuto approfondire lo studio dei culti afro-brasiliani, a fianco all'analisi filosofica della religione tradizionale africana. Pubblicazioni: *Kijila. Per una Filosofia Bantu*, Eolico, Bari 1985; *Mwa Lemba. Per una Teologia Bantu*, Eolico 1987; *Honga. Guida per un'immersione felice fra i Bantu dell'Africa Nera*, Edistampa/Nuova Specie, Troia 1994; *Kimbanda. Guaritori e salute fra i Bantu dell'Africa Nera*, Edistampa/Nuova Specie, Troia 1997; *Tussanghe. Sintesi epistemologica di Filosofia Africana*, Edizioni Millella, Lecce 1998, ripubblicato con una nuova introduzione e alcuni approfondimenti, col titolo di: *Muxima. Sintesi epistemologica di Filosofia Africana*, Edizioni Associate, Roma 2002; *Dibubu. La voce che manca all'utopia interetnica*, Edizioni Romanae, Capurso (BA) 2004; *Talamungongo. Lo sguardo dell'Africa per il terzo millennio*, Edizioni Romanae, Capurso (BA) 2005; *Anangola Kolenu, Letterature africane di espressione portoghese (1845-1980)*, Edizioni Associate, Roma 2008.

Dalle prime pubblicazioni, *Kijila*, *Honga*, alle più recenti, *Kimbanda*, *Muxima* fino alle ultime, *Dibubu* *Talamungongo*, Miguel sceglie come criterio redazionale costante, di inserire sempre nei titoli un termine tecnico della sua lingua, il *kimbundu*, lingua bantu. Il sottotitolo ne spiega il senso e ne sintetizza l'argomento. Non si tratta di un espediente retorico, per attirare la curiosità del lettore, ma dell'esigenza epistemologica di argomentare idee e concetti sopportando il peso della questione linguistica. Erede ideale di Alexis Kagame, Miguel ritiene che il primo dovere filosofico nei confronti delle culture orali sia di ricostruirne idee e concetti rivolgendosi ai linguaggi, poiché le parole sono il loro archivio, la loro biblioteca universale. L'indissolubile implicazione di pensiero e linguaggio comporta un'ulteriore cautela in questo genere di linguistica filosofica. Nel costruire i sistemi concettuali e architettarne le gnoseologie, lo studioso deve essere in grado di restituirne la fluidità, principio stesso del pensiero, attestato sia dalla struttura del discorso sia dalla terminologia. «*Ki alunda o muxima, kanu ka-ki tumbulê*: ciò che la coscienza umana abbraccia, la bocca non può dichiararlo»: ogni dato rinvia al "Tempo delle Origini" e lo riattiva, ogni proposizione metafisica lo riattualizza, piuttosto che fissarlo in una formula. "Pensare è passare". Dialogando con la filosofia europea e ribattendo alle sue critiche, discutendo con i filosofi africani sullo statuto della filosofia africana stessa, Miguel si riallaccia espressamente a quel filone che da Placide Tempels e soprattutto da Alexis Kagame in poi, mira a dar voce e ascolto alle gnoseologie, alle metafisiche e alle etiche tradizionali. *Mwa lemba*, il testo teologico, ne esprime una quintessenza. Pensare teologicamente non significa interrogarsi sul fondamento assoluto della realtà e della conoscenza, per risalire al primo principio, né impone di dedurre o confutare ragioni e conseguenze, secondo uno stile di pensiero solidificato: "pensare è passare", pensare teologicamente è muoversi verso la scaturigine della vita, in comunione vivente con la divinità, che di per sé è già presente, proprio mentre l'uomo la desidera, per raggiungerla. Il tema del saggio di questo volume illustra emblematicamente questo modello filosofico. I *Jikuku*, gli Antenati, sono la copertura ancestrale sotto la quale si articola la realtà, per gli africani dell'Africa Nera. Nel pensiero filosofico africano ciò che interessa non è direttamente Dio, né l'Essere in quanto tale, l'Essere astratto, ma il canale ancestrale, un asse ereditario di legittimazione spirituale. In questo letto scorre la Forza Vitale, che irrorà e vivifica il creato dalla Sorgente. Nell'articolazione a ritroso della particella correlante, propria del sistema linguistico bantu, il parlante è un viandante che cammina verso l'inizio, verso le origini, verso la Parola-Madre. Tale assunto vale per tutti gli altri sistemi: familiare, giuridico, psicologico, spazio-temporale. Tutti riconducono ai *Jikuku*, per legittimare la recita del dramma esistenziale dell'umano presente. La dimensione speculativa non esaurisce i temi della filosofia di Miguel. In *Kimbanda*, il medico sacerdote, l'analisi è al servizio di una problematica antropologica concreta, tanto essenziale nelle società tradizionali e attuali, quanto mistificata nelle interpretazioni europee. Salute e malattia, dolore, morte, felicità, guarigione sono gli elementi di un equilibrio delicato tra gli individui, tra

individui e società e, soprattutto, tra individui, società e cosmo, di cui il *Kimbanda* è il responsabile, nell'applicazione scrupolosa della saggezza tradizionale. È la risposta di Miguel alle distorsioni ermeneutiche, in Europa e in Occidente, che continuano a bollare questi tesori, stravolgendoli con etichette che ne uccidono la verità, come "stregoneria" "feticismo" "totemismo". Nell'ultimo suo studio, dedicato alla letteratura scritta di espressione portoghese, soprattutto in Angola, Miguel applica il suo modello di linguistica filosofica alla ricostruzione di un'ampia panoramica storica dei testi poetici e letterari, che nell'arco di centocinquanta anni hanno trasformato le gabbie concettuali e terminologiche imposte dal colonialismo e dall'evangelizzazione forzata, in potenti creazioni identitarie, cariche degli ideali più puri della liberazione dei popoli africani. Non manca una ricostruzione storica, che restituisce una geografia e una storia pre-coloniale, fatta di regni e imperi, di società complesse, di istituzioni giuridiche e politiche solide, di grandi ricchezze. Tradotto e pubblicato da Miguel, Agostinho Neto può essere di nuovo letto e conosciuto come poeta di straordinario fascino e soprattutto di grande significato politico, «perché si pone come monumento letterario fondante di una Storia». È lui la voce della libertà dell'Angola, che esprime per tutti gli oppressi il diritto irrinunciabile alla dignità, nel segno della propria unicità irriducibile, con la forza universale della poesia.

Paulin Hountondji

LA CONOSCENZA COME SCOPO E RISULTATO DELLO SVILUPPO

La critica dell'etnofilosofia, sviluppata da numerosi filosofi africani, incluso me stesso, da almeno trent'anni, è stata in molti casi fraintesa o distorta. Mi propongo in questa sede in primo luogo di esporre di nuovo l'argomento centrale di questa critica, in poche parole e nel modo più lineare, e quindi mostrare quale sia la sua posta in gioco. Questo ci porta oltre lo scopo specifico della natura e delle esigenze della filosofia come disciplina, verso lo scopo delle condizioni odierne di una crescita economica autonoma e sostenibile, sia in Africa sia in altre società.

1. *La critica dell'etnofilosofia*

Non molto tempo fa, era ampiamente diffusa la convinzione che l'unico modo per gli africani di fare filosofia fosse di filosofare sull'Africa. Più esattamente, si riteneva in primo luogo che tutti gli africani (o a un livello più ridotto di generalizzazione tutti i Wolof o gli Yoruba o i Bantu etc.) condividessero una visione del mondo collettiva; in secondo luogo, che tutte queste visioni del mondo collettive potessero essere definite filosofie; in terzo luogo, che bisognasse solo riscoprire queste filosofie collettive, studiarle il più accuratamente possibile e metterle in mostra a uso degli intellettuali e per il piacere del pubblico. Migliaia di scritti di tutte le dimensioni, inclusi libri, articoli, tesi, dissertazioni dottorali e testi di conferenze hanno tentato per oltre cento anni o più – specialmente nel Novecento, dalla seconda guerra mondiale in poi – di descrivere in questo senso la filosofia africana. Secondo me questo genere di indagine è stata lanciata in un primo momento in Occidente, a un certo punto dello sviluppo dell'etnografia occidentale. Quanto ho tuttavia meno accettato è il modo in cui gli stessi studiosi africani perseguirono acriticamente questo progetto, come se fosse stato trasmesso loro dalla tradizione. Anche loro iniziarono a scrivere su soggetti come la filosofia rwandese dell'essere, la nozione luba dell'essere, la dialettica burundi, l'idea di vecchiaia tra i Fula, il senso dell'onore tra i Wolof, la concezione della vita tra gli Yoruba, il concetto africano di tempo, i chiarimenti metafisici africani etc. Tutto questo senza chiedersi quale fosse l'uso di tali indagini, quale potesse essere il loro significato per loro stessi e se tali indagini fossero fruibili per qualcosa d'altro che saziare la curiosità e altri bisogni intellettuali o non intellettuali dei lettori occidentali. Non accetto dunque il modo in cui questa tradizione ha implicitamente definito l'obiettivo dei filosofi africani oggi. Perché sia chiaro che questo modo di fare filosofia non era l'unico, l'ho descritto come etnofilosofia, vale a dire un ramo dell'etnologia confuso con la filosofia. Più esattamente, ho voluto render chiaro che questo stile di indagine equivaleva a creare un nuovo standard di pratica filosofica specifica per

l’Africa e per quelle altre aree che sono considerate tradizionalmente ambiti di ricerca per etnografi e antropologi. Questo nuovo standard era destinato a impedire al filosofo africano o, in quel caso, al cosiddetto filosofo primitivo o semi-primitivo di impegnarsi in obiettivi di portata e significato universali¹.

Accadde che il mio collega del Camerun Marcien Towa usasse casualmente la stessa parola con lo stesso significato sprezzante, in un piccolo libro pubblicato nel 1971, un anno dopo il mio articolo su questo tema. Più specificamente, Towa usò il termine per descrivere quanto definiva “la filosofia africana sotto il segno della negritudine”. Era dunque focalizzato sull’etnofilosofia africana più che sull’etnofilosofia in generale². A partire da queste premesse, il mio interesse si incentrò su questioni di tal genere. In che condizioni l’etnofilosofia emerge in Occidente come una sotto-disciplina dell’etnologia e dell’antropologia? Quali sono i rapporti dell’etnofilosofia con discipline come l’etnobotanica, l’etnozoologia e in genere le etnoscienze? Quali sono le origini della stessa antropologia? Cosa accade quando studiosi di società considerate fino a quel momento *terreni* di studi antropologici intraprendono loro stessi l’antropologia? Come si sono regolati questi studiosi rispetto agli standard metodologici, ai paradigmi epistemologici e agli assunti politici, sociali, economici, culturali trasmessi loro globalmente dalla tradizione antropologica occidentale? In breve, come si sono comportati in genere e come dovrebbero regolarsi oggi? Quale è la situazione in altre discipline? Cosa accade quando si occupano di matematica, fisica, chimica, biologia, informatica, astronomia o qualunque altra tra le cosiddette “scienze dure”? Rispetto ad alcune di queste questioni ho abbozzato tentativi di risposte o almeno di ipotesi. La riflessione sull’etnofilosofia mi ha indotto a concludere che questo tipo di approccio fosse basato quantomeno su un concetto fallace, che ho chiamato *unanimismo*. Questo consiste nella sopravvalutazione dell’unanimità a spese del dibattito tra le popolazioni studiate dall’antropologia. Questo atteggiamento, di fatto, si spinse tanto avanti fino ad assumere che nelle culture cosiddette “primitive”, “arcaiche”, “tradizionali” o “semplici” tutti sono d’accordo con tutti. In quel senso, l’unanimismo³ mi sembrava una forma adulterata di uno dei significati originali dell’antropologia, vale a dire l’iper-semplificazione delle società e delle culture non-occidentali. L’alternativa all’unanimismo era dunque il pluralismo. Per quanto riguarda l’antropologia, un approccio pluralistico consisterebbe in primo luogo, nel riconoscere la diversità come dato di fatto in ogni società umana, inclusa la diversità di opinioni e convinzioni, e in secondo luogo di valutare la diversità come un segno di salute culturale o di ricchezza, come una condizione per una creatività più intensa anche nelle società non-occidentali, invece di

1 P. Tempels, *La philosophie bantoue*, sul testo originale curato da A. Smet, Présence Africaine, Paris 1949 (tr. it. *Filosofia bantu*, Medusa, Milano 2005, che si basa sull’edizione a cura di A. Rubbens: P. Tempels, *Philosophie Bantoue*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa 1979). P. Hountondji, *Remarques sur la philosophie africaine contemporaine*, in «Diogène», 1970, n. 71, pp. 120-140.

2 M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*, Clé, Yaoundé 1971.

3 Ho chiarito altrove da dove ho ripreso questo termine. Lo scrittore francese Jules Romain difendeva, all’inizio del XX secolo, lo spirito di solidarietà con tutti gli uomini, in un modo molto simile al lirismo sociale di Walt Whitman. Chiamava questo senso di solidarietà “vita unanime” e la sua dottrina fu subito conosciuta come “unanimismo”. Nel riprendere questo termine, tuttavia, lo ho connotato in senso spregiativo, piuttosto che elogiativo (cf. P. Hountondji, *The Struggle for Meaning. Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, Ohio University for International Studies, Athens 2002; J. Romain, *La vie humaine*, Gallimard, Paris 1908).

considerarla come un disagio culturale o una forma di povertà spirituale.

Un'altra falla dell'etnofilosofia e per estensione dell'antropologia mi sembrava tuttavia più grave. Non si tratta più di un fraintendimento ma dell'inserimento sociale di questo tipo di discorso. A chi si rivolge? A chi è destinato? Ovviamente i destinatari non sono le popolazioni di cui parla. Il lavoro antropologico è rivolto alla comunità scientifica e si assume che nessun membro della società di cui tratta appartiene a quella comunità. Alcuni autori esprimono questa prospettiva in modo molto ingenuo e schietto. Ad esempio:

Non attendiamoci che il primo nero venuto (e segnatamente persone giovani) ci faccia un'esposizione sistematica della sua ontologia. Questa ontologia, tuttavia, esiste: penetra e informa di sé tutta la mentalità dei primitivi, domina e orienta ogni loro comportamento. Con il metodo di analisi e di sintesi delle nostre discipline intellettuali noi possiamo, e pertanto dobbiamo, rendere ai "primitivi" il servizio di ricercare, classificare e sistematizzare gli elementi della loro ontologia [...]. Non pretendiamo certamente che i bantu siano in grado di presentarci un trattato di filosofia esposto con un vocabolario adeguato. Solo la nostra formazione intellettuale ci permette di farne lo sviluppo adeguato. Noi potremmo dir loro in maniera precisa qual è il contenuto della loro concezione intima degli esseri, in modo tale che si riconoscano nelle nostre parole e acconsentano dicendo "tu ora ci hai compreso e ci conosci completamente", tu "sai" nel modo in cui noi "sappiamo"⁴.

Ho perciò ipotizzato che il discorso antropologico occidentale fosse basato su una sorta di esclusione, l'esclusione delle popolazioni trattate dalla discussione che le riguarda. Ora, quando l'antropologia è fatta da studiosi appartenenti alle società "trattate", questa circostanza non tocca in realtà la natura, lo status e il funzionamento del discorso antropologico. La gran massa della gente resta esclusa e l'antropologo non-occidentale viene semplicemente *cooptato* in una discussione occidentale o centrata sull'Occidente. Perciò il suo discorso, come ho detto, è *estrovertito*, ossia orientato all'esterno, dipendente dalle questioni poste dall'Occidente e indirizzato a soddisfare esigenze teoriche e infine anche pratiche espresse dall'Occidente⁵. Sono giunto così a definire la mia critica all'unanimità, nel corso della discussione sviluppatasi in Africa e fuori dall'Africa sull'etnofilosofia. Ho riconosciuto chiaramente che ogni gruppo umano potrebbe vivere su un insieme di assunti condivisi da tutti i suoi membri, sia che questo insieme di asserti si presenti abbastanza sistematico da poter essere considerato un "sistema di pensiero", come spesso accade, sia che manchi di tale qualità. Per me questi assunti rappresentano solo il materiale iniziale *in relazione* a cui la filosofia si può sviluppare come una struttura di pensiero critico e personale⁶. D'altra parte, non ho mai rinunciato al concetto polemico e critico di estroversione. Al di là del caso specifico dell'etnofilosofia, questo concetto è diventato anzi sempre più operativo nei miei tentativi di diagnosi critica della pratica scientifica in Africa o del lavoro intellettuale alla periferia⁷.

4 P. Tempels, *La philosophie bantoue*, cit., p. 37, pp. 47-48.

5 P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris 1977.

6 P. Hountondji, *Langues africaines et philosophie: l'hypothèse relativiste*, in «Les Etudes Philosophiques», 1982, 4, pp. 393-406.

7 P. Hountondji, *Scientific Dependence in Africa Today*, in «Research in African Literatures», 1990, 3, pp. 5-15.

2. Le origini dell'etnofilosofia e dell'etnoscienza

In base a questa analisi, un certo numero di questioni divennero inevitabili. In primo luogo, volevo saperne di più sull'origine dell'etnofilosofia. Contrariamente a quanto molti ancora credono – e contrariamente a quanto Towa e io stesso, ciascuno per proprio conto, credevamo sicuramente – la parola “etnofilosofia” non fu coniata nei primi anni '70 del Novecento ma molto prima. Mi resi ben presto conto di ciò rileggendo *Ghana: The Autobiography of Kwame Nkrumah*, pubblicata nel 1957 dal primo capo di Stato del Ghana indipendente. Nkrumah racconta l'aneddoto di come, dopo aver ottenuto il suo master in filosofia nel febbraio 1943 all'università della Pennsylvania, si fosse subito iscritto per conseguire il PhD in “etnofilosofia” nella stessa università. Il termine era usato senza ulteriori spiegazioni. “Etnofilosofia” sembrò quindi essere il nome di una disciplina riconosciuta nell'accademia. Nkrumah accenna, tuttavia, che non ebbe tempo di completare e difendere la sua dissertazione prima di partire per l'Inghilterra nel 1945. Sappiamo che fu il segretario del quinto Congresso Pan-Africano tenutosi a Manchester nell'ottobre dello stesso anno sotto la presidenza di William Edward Burghardt Du Bois⁸. Volli perciò sapere, tra l'altro, in che condizioni Nkrumah avesse avviato questa tesi di PhD e, più specificatamente, se la parola fosse stata coniata da lui o da qualcun altro. Mi chiesi anche quale fosse stato il soggetto e l'argomento della sua tesi di master. In secondo luogo, volli saperne di più sulle origini e lo sviluppo dell'etnoscienza. Presupposi che l'etnofilosofia praticata da Nkrumah agli inizi degli anni '40 del Novecento, fosse delineata sul modello di discipline come l'etnobotanica e l'etnozoologia, che sapevo essere più antiche. L'etnobotanica è lo studio delle intuizioni e delle concezioni sulle piante nelle culture orali e l'etnozoologia sugli animali. Similmente, l'etnofilosofia sembrò essere lo studio delle idee e delle concezioni più generali di queste culture. C'era però un bisogno di scoprire il contesto storico e intellettuale in cui l'etnobotanica, l'etnozoologia e altre etnodiscipline, se ve ne fossero, erano state concepite e se mostrassero qualche evidenza di uno stesso tipo di unanimità, esclusione e/o estroversione. Bisognava inoltre esaminare l'ultimo sviluppo dell'etnoscienza, il suo posto e ruolo oggi come un ramo specifico dell'etnologia e dell'antropologia e il suo contributo globale, se attestato, al miglioramento della qualità della vita per le società oggetto dell'etnologia e dell'antropologia stesse.

Mentre mi interrogavo su questi problemi, scoprii che non solo Nkrumah aveva iniziato a lavorare su una dissertazione di PhD ma che effettivamente aveva redatto almeno una bozza di dissertazione con il titolo *Mind and Thought in Primitive Society: A Study in Ethno-Philosophy with Special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa*. Scoprii anche che all'università della Pennsylvania, a quel tempo, i candidati al master potevano seguire un certo numero di seminari invece di scrivere una tesi. Il che sembra essere ciò che fece Nkrumah. Non sono ancora sicuro se sia stato lui a coniare il termine “etnofilosofia” o l'abbia trovata nella letteratura esistente. Usa questo termine alla fine della prefazione, senza far riferimento ad alcun uso precedente ma senza presentarlo come un neologismo. Tutto ciò che apprendiamo è che egli postula:

8 K. Nkrumah, *Ghana. The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Nelson, New York 1957.

[...] “un’etnofilosofia sintetica” per cui l’antropologia, al di là delle sue questioni tradizionali, si sarebbe sforzata di penetrare nei significati fondamentali, basilari, soggiacenti a tutte le culture fino a giungere a una Weltanschauung culturale di base con cui il genere umano può comprendere che sebbene razza, lingua e cultura possano essere entità separate e distinte, tuttavia sono un’unità nel senso che non esiste che una sola razza: Homo Sapiens⁹.

Sarebbe interessante paragonare l’idea di Nkrumah e la pratica dell’etnofilosofia negli Stati Uniti con quanto è stato sviluppato indipendentemente nelle aree francofone dell’Africa dopo la stesura della sua tesi. Non è tuttavia questa la sede appropriata. Vorrei però accennare che durante la mia visita all’università della Pennsylvania mi è stato ricordato che un altro africano, Nnamdi Azikiwe, che sarebbe diventato anche lui uno dei primi statisti del suo paese, la Nigeria, aveva conseguito il suo master nella stessa università otto o nove anni prima di Nkrumah. Ho ricevuto in omaggio una copia della tesi di Azikiwe in antropologia, su *La mitologia nella cultura Onitsha*, dall’“African Studies Center” di quell’università. Oltre a questi due casi specifici, tuttavia, sarebbe interessante esplorare la spiegazione del fascino esercitato dagli Stati Uniti sulle menti delle prime élites di intellettuali e politici nell’Africa anglofona durante il XX secolo e il ruolo globale delle élites afro-americane e americane in genere nella formazione dell’Africa moderna. Un altro tema che non è possibile trattare qui.

Per quanto riguarda l’etnoscienza, anche le discipline a essa pertinenti sono una creazione americana. La botanica sembra essere stata la prima delle scienze naturali a cui è stato applicato il prefisso “etno”. Questo risale addirittura al 1895 e l’autore fu un botanico e agronomo americano di nome John William Harshberger. La zoologia seguì verso il 1914. Il termine generale “etnoscienza” fu coniato molto più tardi, nella terza edizione del volume *Outline of Cultural Materials* di George Peter Murdock, nel 1950. Era usato, di fatto, come sinonimo di “scienza popolare” o “conoscenza popolare”, come veniva intesa da un gruppo di giovani etnografi, specialmente all’università di Yale, che volevano nello stesso periodo lanciare una “nuova etnografia”. La disciplina etnolinguistica doveva contribuire a questa esplorazione di una “scienza popolare”¹⁰. Oltre a questo non mi risulta molto di più riguardo alle origini e ai primi sviluppi dell’etnoscienza negli Stati Uniti. Sicuro è che questi sviluppi non furono che il lato americano di una lunga storia cominciata molto prima in Europa. Per capire le origini dell’etnofilosofia, dell’etnolinguistica e delle etnodiscipline in genere, bisogna tornare indietro fino al Romanticismo tedesco. Risale a questo periodo l’idea di *Volksgeist*, lo spirito del popolo o della nazione. Le opere di Johann Herder nel diciottesimo secolo e di Wilhelm von Humboldt agli inizi del diciannovesimo secolo, inclusi gli approfonditi studi empirici humboldtiani della lingua kavi e di altri linguaggi e culture, sono ovviamente parte del retroterra teorico di quanto è oggi conosciuto come l’ipotesi Sapir-Whorf¹¹.

9 Citazione dalla tesi di Nkrumah inedita.

10 P. Murdock, *Outline of Cultural Materials*, Human Relations Area Files, New Haven 1950; N. Revel, *Fleurs de paroles: histoire naturelle palawan. I: Les dons de Nagsalad*, Peeters-SELAF Ethnoscience, Paris 1990; R. Scheps (a cura di), *La Science sauvage: des savoirs populaires aux ethnosciences*, Seuil, Paris 1993.

11 Cfr. J.G.Herder, *Abhandlung über die Ursprung der Sprache* (1772); Id., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1779); W. von Humboldt, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1863-69).

3. La conoscenza endogena rispetto all'etnoscienza

Oggi vi è un interesse crescente, sia in Europa sia in America, per lo studio della cosiddetta conoscenza "indigena" o "locale". Una bibliografia imponente è stata pubblicata nel 1972 da Harold Conklin. Molti nuovi lavori sono stati pubblicati da allora, inclusi quelli di Cliofford Geertz, Paul Richards, Pietr Schmidt, per citare alcuni esempi¹². Bisognerebbe notare, tuttavia, e questo sarà l'ultimo punto, che ci sono ragioni buone e meno buone per questo tipo di studi, metodi buoni e meno buoni di approccio, assunti teorici buoni e meno buoni, così come scopi e obiettivi.

Con i miei colleghi dell'Università Nazionale del Benin abbiamo pubblicato un libro alcuni anni fa, intitolato *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*, in inglese *Endogenous Knowledge: Research Trails*, risultato di un seminario multidisciplinare da me organizzato¹³. Tra altri temi vi sono contributi sulla produzione della pioggia e i produttori di pioggia, sulla metallurgia tradizionale in Africa occidentale, su un sistema divinatorio diffuso presso gli Yoruba e in area yoruba in Africa occidentale, includendo le popolazioni Fon, Gun e i Mahi del Benin. Altri capitoli riguardano modelli tradizionali di cure della salute e della malattia mentale, erboristeria medica, oggetti estranei nei corpi umani, sistemi numerici tradizionali e aritmetica moderna, nomi di animali in lingua hausa, un tentativo di interpretazione psicosomatica della magia e della stregoneria, sistemi grafici nell'Africa precoloniale, scrittura e tradizione orale nella trasmissione della conoscenza e tecnologia alimentare. La mia introduzione è stata tradotta in inglese con il titolo *Re-centering Africa* che, di fatto, è un'interpretazione del mio titolo francese: *Démarginalizer*. Suppongo che il traduttore, il famoso romanziere ghanese Ayi Kwei Armah, ha pensato che una traduzione letterale di questo titolo di una sola parola, *Démarginalizer* non avrebbe avuto molto senso per i lettori

-
- 12 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973; Id., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York 1983; P. Richards, *Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa*, Hutchinson and Boulder, London 1985; Id., *Coping with Hunger: Hazard and Experiment in an African Rice-farming System*, Allen and Unwin, London 1986; Id., *Fighting the Rainforest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*, Heinemann, Portsmouth 1996; Pietr Schmidt, *The Culture and Technology of Iron-making in Africa*, University of Florida Press, Gainesville 1996. Cfr. anche H. Conklin *Folk Classification: A Topically Arranged Bibliography of Contemporary and Background References Through 1971*, Department of Anthropology Yale University, New Haven 1980²; D. Brokensha / D.M. Warren / O. Werner (a cura di), *Indigenous Knowledge-Systems and Development*, University Press of America, New York 1980.
- 13 Il mio collega Alexis Adandé dell'Università Nazionale del Benin non poteva aver avuto notizia del libro imponente di Pietr Schmidt, Università della Florida, *The Culture and Technology of Iron-making in Africa*, quando descrisse la *Traditional Iron-production in West Africa* in una conferenza tenuta in questo mio seminario a Cotonou nel 1987-88. La conoscenza di questa antica tecnologia è di importanza capitale per una rivalutazione della cosiddetta inferiorità tecnologica dell'Africa. Adandé ricorda di passaggio che questo argomento erroneo fu usato per osteggiare l'idea di indipendenza politica durante la campagna elettorale prima del referendum indetto da De Gaulle nel settembre del 1956 nelle colonie africane francesi: «Non sapete neppure come fare un ago e volete l'indipendenza!» (A. Adandé, *La Métallurgie "traditionnelle" du fer en Afrique occidentale*, in a cura di P. Hountondji, *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*, Codesria, Dakar 1994; tr. inglese *Endogenous Knowledge. Research Trails*, Codesria, Dakar 1997).

anglofoni. Intendevo comunque che in Africa oggi quanto è spesso chiamato conoscenza tradizionale è ancora marginalizzato e che un passo importante in avanti sarebbe integrare queste conoscenze nel corso principale della ricerca scientifica, a beneficio dell’Africa¹⁴.

Su questo punto il nostro approccio differisce da quello dell’etnoscienza. Non studiamo la “conoscenza indigena”, la “conoscenza locale” o la “scienza popolare” di per sé, da un punto di vista estetico, come se fosse un puro prodotto di fantasia. Ci chiediamo quanto di vero ci sia e quanto siano ancora valide. Cerchiamo modi e mezzi per testarle al fine di convalidarle in ciò che sia possibile e far sì che la scienza contemporanea ne tenga conto in un processo di aggiornamento reciproco. Questa è una grande differenza. L’etnoscienza non si interroga sulla *verità* dei sistemi di conoscenza locale. Si limita a descriverli lasciandoli come sono. Più esattamente, l’etnoscienza è parte dell’antropologia, ossia dello studio di “culture altre” (per usare l’espressione di John Beattie). Come tale, è parte e particella di un processo di capitalizzazione della conoscenza in Occidente a profitto delle società occidentali. Sappiamo tuttavia che “scienza è potere”. Non sorprende, quindi, che parte della conoscenza accumulata in quel modo viene trattata successivamente dagli scienziati della natura e da altri ricercatori occidentali e sviluppata a volte in nuove invenzioni, nei laboratori dove le invenzioni “indigene” sono state analizzate e trattate. Questo, naturalmente, solleva l’enorme questione di chi ne sia il legittimo proprietario¹⁵.

4. *Conoscenza e sviluppo*

Negli ultimi venti o trenta anni ci sono state delle interessanti evoluzioni¹⁶. Esperti e agenzie dello sviluppo si sono resi conto di quanto inappropriato fosse il *know-how* occidentale applicato ai paesi in via di sviluppo. Per questo sono giunti a rivalutare usi e pratiche indigene, specialmente nel campo dell’agricoltura. Gli antropologi hanno seguito questa linea. Alcuni almeno non studiano più la “conoscenza locale” di per sé, come fine a se stessa, ma come un percorso verso lo sviluppo socio-economico. Hanno iniziato facendo ciò che definirei etnoscienza applicata. Questo nuovo approccio può essere considerato un passo avanti, a paragone con l’etnoscienza tradizionale¹⁷. Manca ancora qualcosa. L’etnoscienza applicata considera anche la conoscenza locale come è, senza chiedersi quale sia il suo statuto e modo di esistenza all’interno della cultura originale. La sua unica richiesta è che questa conoscenza debba essere resa operativa. La mia idea è differente. Prima di essere applicata, per essere applicata meglio, la conoscenza “tradizionale” dovrebbe essere testata più volte dalla stessa gente, riappropriata in un modo che renda possibile il collegamento indispensabile con la ricerca scientifica e tecnologica. Ciò di cui si ha bisogno oggi in Africa non è solo l’applicazione del *know-how* tradizionale in agricoltura, continuando a importare allo stesso

14 P. Hountondji (a cura di), *Les savoirs endogènes*, cit.

15 Cfr. J. Beattie, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, Cohen and West, London 1964.

16 Un buon punto di riferimento è la data di pubblicazione di *Indigenous Knowledge-Systems and Development*, cit. Gli stessi editori attirano l’attenzione sulla novità del loro approccio, rispetto all’etnoscienza tradizionale.

17 Cfr. P. Hountondji, *Indigenous Knowledge-Systems and Development*, cit.

Il tema di B@bel

tempo dall'Occidente, sia in agricoltura sia in altri ambiti, tecnologie che sono scarsamente comprese dagli utenti locali. Ciò di cui c'è bisogno, invece, è aiutare le popolazioni e le loro élites a padroneggiare e a capitalizzare la conoscenza esistente, sia o meno indigena. La ragione è di rendere le popolazioni in grado di sviluppare nuova conoscenza in un processo continuo di creatività ininterrotta, applicando le scoperte in modo sistematico e responsabile, per migliorare la loro qualità di vita.



Paulin Hountondji
Costa d'Avorio 1942

Paulin Hountondji

Filosofo e politico, Paulin Hountondji è nato nel 1942 ad Abidjan, in Costa d'Avorio, all'epoca, colonia francese. Formatosi presso il prestigioso "Lycée Victor-Ballot" a Porto Novo, oggi capitale del Benin, all'epoca Dahomey, colonia francese, si è laureato nel 1966 e addottorato nel 1970 all'"École normale supérieure" di Parigi. Dopo le indipendenze di entrambe le colonie nel 1960, assume la nazionalità beninese, diventa ministro della cultura e dell'educazione nei primi governi indipendenti del Benin, titolare di numerosi incarichi direttivi accademici, professore in numerose università africane, direttore di programma presso il "Collège International de Philosophie" di Parigi. Consulente UNESCO per la ricerca filosofica e pedagogica, è fondatore e direttore del "Centre Africain des Hautes Etudes", polo d'eccellenza universitaria di Porto Novo, Benin, punto di riferimento per l'alta formazione post-universitaria di tutta l'Africa subshariana. È professore all'"Université d'Abomey-Calavi (UAC)" di Cotonou, Benin. Pubblicazioni: *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, (1977); *African Philosophy. Myth and Reality*, (1983); *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, (1994); *The Struggle for Meaning. Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, (2002).

Formatosi con Louis Althusser e Jacques Derrida, Hountondji dedica i suoi primi studi a Husserl e alle teorie della razionalità e dei suoi fondamenti. Coinvolto ventiduenne da Alioune Diop nelle attività di «Présence africaine», scopre la sfida della filosofia africana e vi si dedica esclusivamente, diventandone un padre fondatore e uno dei massimi protagonisti. Hountondji attacca la filosofia bantu di Placide Tempels come un'operazione ideologica, conforme alle politiche colonialiste, e smaschera l'etnofilosofia come una falsificazione delle tradizioni, una mistificazione che esalta una visione del mondo collettiva immaginaria, inconsapevole, totalmente a-filosofica, seducendo gli intellettuali africani col falso mito della *négritude* senghoriana e bloccandone ogni lucidità critica. È una subdola operazione di colonialismo mentale, che spaccia come autentica un'identità costruita a misura delle conquiste europee e condanna gli africani a un'ulteriore, pesante emarginazione. Propagandando l'unanimità culturale africana, l'etnofilosofia ha inoltre contribuito alla degenerazione del nazionalismo africano in populismo e ha giustificato le derive dittatoriali dei regimi istauratisi con le indipendenze. La posizione hountondjiana esprime sia un'esigenza di rigore epistemologico sia un'urgenza di denuncia politica. La tradizione è un fattore dinamico di trasmissione di conoscenze, non un risultato statico di processi ignoti. Più che di pensiero tradizionale africano, bisogna dunque parlare di tradizioni africane di pensiero, «intese come un'eredità complessa e contraddittoria», da recuperare criticamente, per ricostruirne i processi e riconquistare un rapporto libero con la propria storia. In quanto alla filosofia africana secondo un'accezione rigorosa, Hountondji è lapidario. Proporre genericamente visioni del mondo anonime significa sottrarsi all'assunzione di responsabilità e destituire di efficacia ogni analisi critica, bloccando lo scambio delle idee, paralizzando la creatività del pensiero e condannandosi a uno stato di perenne minorità culturale. Contro il rischio concreto di impantanare le menti migliori in chiacchiere illusorie e alienanti, Hountondji lancia la sua tesi provocatoria: «Definisco filosofia africana un insieme di testi: l'insieme, precisamente, dei testi scritti da africani e qualificati dai loro autori come "filosofici"». Tale definizione, subito famosa, costituisce il più dibattuto dei postulati della filosofia africana, oggetto fino ad ora di discussioni che ne dimostrano l'efficacia icastica. Appiah ne fa uno snodo nella storia di queste idee, soprattutto per l'impatto critico sulle coscienze degli autori suggestionati dalle metafisiche etnofilosofiche, nell'illusione di riappropriarsi dei tesori culturali espropriati dall'antropologia colonialista. Con la sua analisi Hountondji suscita contestazioni acerrime, mosse soprattutto dai difensori delle metafisiche africane, che lo accusano di posizioni elitarie, da cattedratico avulso dalle realtà vissute dalle popolazioni, proprio mentre pretende di difenderne i valori, presentandosi come esponente di un'avanguardia culturalmente agguerrita. Queste diatribe – *A Polluted Debate*, secondo il titolo del capitolo dedicatogli nell'autobiografia – contribuiscono in modo determinante a lanciare la filosofia africana e i suoi problemi essenziali. Su questo nucleo teorico, in un dialogo serrato con i filosofi europei, Hountondji fonda l'impegno pedagogico per un'alta formazione di qualità dei giovani, con un forte accento sulla critica filosofica delle ideologie. Nella

sfida per colmare il divario scientifico e tecnologico, la filosofia africana lavora per garantire un giusto valore e uno spazio adeguato alla riscoperta dei saperi e delle tecniche tradizionali, per riscriverne la storia in una biblioteca ideale, archiviando l'eredità eurocentrica dell'antropologia e dell'etnologia importata con il colonialismo.

Il testo qui presentato, *Knowledge as a Development Issue*, è tratto da: K. Wiredu (a cura di), *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004, pp. 529-537.



Fabien Eboussi Boulaga

L'ONORE DI PENSARE

Ecco il primo numero di una rivista culturale dal titolo «Terroirs»¹. Una rivista trimestrale. Vi troverete studi interdisciplinari su un tema, un ambito o una regione. La categoria dominante, assieme metafora e metonimia, dà il nome al periodico. Il contenuto comprenderà, inoltre, *dossiers* di informazione critica, articoli destinati a suscitare discussioni o dibattiti per le questioni sollevate o per l'audacia delle proposte, infine note di lettura e di critica d'arte. La rivista si rivolge innanzitutto a chi desideri unire la conoscenza e l'analisi delle realtà più concrete della nostra società con la coscienza dei problemi e delle sfide che decidono la nostra sopravvivenza e il nostro futuro. La rivista si rassegna in anticipo a essere trascurata da chi non cerchi altro che diversivi oziosi o la conferma dei propri pregiudizi e delle proprie passioni. «Terroirs» vuole indurre a pensare. Soprattutto, a vostra rassicurazione, non immaginatevi che esibiremo un linguaggio esoterico, riservato a un circolo di iniziati, di cui purtroppo non fate parte o con cui per fortuna non avete niente a che spartire. Non ve la caverete tanto facilmente. L'esperienza degli ultimi tre o cinque decenni ha impresso in noi, a forza di lacrime e sangue, la convinzione che il pensiero è un problema politico, in cui si gioca la vita di ciascuno e di tutti, degli individui e delle collettività. Abbiamo imparato a nostre spese che l'assenza di pensiero deve essere temuta più della malvagità, della stupidità o dell'ignoranza più evidenti. Essa è compatibile con molte virtù e qualità, con ampie conoscenze, perfino con molta intelligenza. Tuttavia essa istaura la banalità del male, dell'inumanità e dell'assurdità, elevate al rango di manifestazioni della legge ferrea della natura o della storia, di potenze sovrumane, di un destino cieco. Dove sono i mostri e gli idioti, nella schiera delle *élites* e delle "guide" che ci hanno portato alla fame, all'esilio, all'ecatombe e all'abiezione della miseria e dell'assistenza internazionale? Sono gente di buona compagnia, dotati d'astuzia, pieni di risorse e di saperi. Non bisogna neppure esitare ad accordar loro generosamente un'intelligenza superiore che, nell'ambito di relazioni umane brevi, dimostra senso dell'opportunità e padronanza delle tattiche offensive (attaccare, sorprendere, fingere, ingannare, forzare) e difensive (proteggersi, parare, ribattere, schivare...), in vista di sopravvivere, di accaparrarsi il potere e il sostentamento. Rari sono i dirigenti che passano per folli. Il comportamento abituale della maggior parte di loro sembra normale. Tuttavia, come negare che il culmine di violenza che subiamo non sia opera loro? È

1 Ho scelto questo testo, con cui Eboussi presenta la prima uscita della sua rivista «Terroirs», in quanto è particolarmente significativo del suo stile, delle sue idee e dei suoi giudizi, sia sulle gravi situazioni politiche degli Stati africani post-coloniali sia sull'impegno a cui sono chiamati gli intellettuali, per non tradire la propria vocazione. Questa presentazione sintetizza inoltre con grande efficacia argomenti essenziali delle sue pubblicazioni più recenti

eccessivo parlare di disastro materiale e morale dello Stato post-coloniale? La domanda è lancinante: come siamo potuti arrivare a tanto? Rispondiamo: *la radice del male africano è l'assenza di pensiero.*

Come si mostra questa carenza? Quali sono le sue forme, qual è il suo meccanismo e quali i suoi effetti essenziali? Ricordiamoli rapidamente. Innanzitutto defalchiamo quella parte considerevole di assenza di pensiero costitutiva dell'economia della vita. In gran parte sonno, abitudini, automatismi congedano naturalmente la coscienza di sé, l'esame, la riflessione, il giudizio. Evitano eccessi mortali, esplosivi o paralizzanti. Resta lo stretto ambito in cui pensare è obbligatorio, là dove è in gioco la nostra esistenza e il suo senso. Qui ci scontriamo subito con una forma apparentemente benigna di difetto di pensiero. Si presenta sotto forma di un *mito frammentario* e di un *assoluto atomizzato* e contraddittorio. Analizzate i riti, gli interdetti, gli obblighi, i feticci della nostra vita sociale quotidiana: non riesumerete un mito arcaico, un residuo dell'epoca pre-coloniale, ma un *impensato* ben strutturato, che mutua i suoi elementi eteroclitici da una tradizione immaginaria e da un modernismo sognato. Lo stesso accade per gli stereotipi, i luoghi comuni, le idee "ammesse", gli slogan suggeriti, le ovvietà che ripetiamo sotto ipnosi sulla nazione, sullo sviluppo. Finiscono col formare un vasto postulato sincretistico, costituito di presupposti incompatibili e tuttavia in grado di funzionare sia in blocco sia singolarmente come un assoluto che non si discute, nel cui nome si agisce e che fornisce le "ragioni" d'essere o di vivere e di infliggere dolore e morte agli altri. Ma vi sono anche le grandi dottrine profane o religiose che determinano il passato, il presente e il futuro, che hanno definito una volta per tutte il senso di tutto. È rilassante appartenere a un'organizzazione che gestisce il monopolio della verità e dell'efficacia infallibili. Si è completamente liberi dalla fatica e dal rischio di pensare.

Eppure, sembra che la causa dei danni più gravi sia per noi il *mimetismo del pensiero*, capace di intorpidire anche il buon senso più elementare. Dove sono i concetti, le teorie che abbiamo formulato o riformulato a contatto con l'esperienza, dopo intense discussioni ragionevoli? Ci limitiamo alla ripetizione delle lezioni imparate. La genesi dei nostri postulati, dei nostri principi, dei nostri tipi di argomenti, dei nostri modelli ci riporta invariabilmente a un dir di sì o a un "si dice", a un'autorità esterna al moto interiore di un'esperienza e di un processo di conoscenza. Per ogni impresa, per ogni trasformazione, per ogni messa in causa consultiamo quegli oracoli che sono gli esperti e che prendiamo per "pensatori" competenti della nostra situazione. Talvolta ci viene in mente che i loro "consigli" possono rivelarsi incredibilmente insidiosi e che invece di raccomandare il perseguimento di obiettivi umani, si impegnino nella soluzione di pure astrazioni, trasformate in modo imprevedibile dall'intervento di "cervelli artificiali", secondo l'espressione di Pavel Kohout. Progressisti e conservatori sono tutti nella stessa barca: si limitano a prendere in prestito svariati segmenti del discorso storico e sociale "occidentale". Ma concordano sempre nel sostenere la novità e l'irriducibilità della loro azione nel linguaggio e nella logica degli apparati istituzionali, verbali, amministrativi o repressivi, che si trovano miracolosamente in armonia prestabilita col loro progetto.

Quale che sia la varietà delle forme che assume l'assenza di pensiero, esse operano secondo lo stesso *meccanismo* che ci trasforma in *zombi*. Siamo spogliati delle nostre capacità di tornare in noi stessi, di comprenderci parlando, di ragionare e di riflettere sulle

conseguenze degli atti compiuti o da compiere. Alla falsa apparenza di un comportamento razionale corrisponde dunque una falsa identità in cui tutto appare rovesciato: il *prêt-à-porter* che raccattiamo nel ciarpame politico e culturale occidentale è esibito come una creazione tutta nostra e se inventiamo qualcosa è solo quando tentiamo di riprodurre fedelmente i modelli che veneriamo. Si estende l'*indifferenziazione* tra ciò che dipende da noi e ciò che non dipende da noi, dunque tra quanto è bene e quanto è male.

La conseguenza temibile di questo stato di fatto è che siamo in un mondo di non-persone, dove tutti possono essere colpevoli ma nessuno è responsabile, imputabile di atti che siano realmente i suoi, che abbia compiuto con *cognizione di causa*. L'assenza di pensiero attacca alla radice quella capacità umana di agire in modo concreto ed efficace che costituisce il principio del potere, che è il potere. Il difetto di potere apre la strada all'arbitrio e alla violenza anonima, i cui agenti non sono che personaggi tragicomici. Siamo di fronte a una tirannia senza tiranni: «Se definiamo tirannia, secondo il pensiero politico tradizionale, un governo che non è tenuto a rendere conto dei suoi atti, il regno dell'Anonimo è incontestabilmente il più tirannico, poiché non si vede in fin dei conti chi sia responsabile di quanto è effettuato»². Non possiamo impedirci di vedere in questa impossibilità di "localizzare la responsabilità" la causa essenziale della nostra sventura. Essa spiega il "carattere caotico" della nostra società, la sua tendenza «pericolosa a sfuggire a ogni controllo e a precipitare in un furore assurdo»³.

Quando gli imprenditori politici e gli operatori economici non riconoscono il peso dei loro atti, l'influenza delle loro decisioni presenti sullo svolgimento futuro degli eventi, questi non costituiscono un livello di realtà che abbia il suo ordine, la sua consistenza. Tutto sembra possibile, reversibile: «La positività viene meno del tutto; tutti i fatti si equivalgono e possono apparire in qualunque ordine. La storia diviene un ambito dove tutto è possibile»⁴, come quella "narrata da un idiota, piena di strepito e di furore e che non significa niente".

Come appare il pensiero attraverso la politica intesa come azione umana storica? Quali esigenze e quali prestazioni lo definiscono? Il pensiero comporta questi requisiti:

- 1) La storia ha una consistenza e un peso in cui s'iscrivono gli atti umani: il passato modella il presente, questo riprende e reinterpreta il passato e condiziona l'avvenire. Eventi, fatti e gesta non hanno lo stesso valore.
- 2) Il senso e il vero non sono dati una volta per tutte, per illuminazione, funzione, predestinazione né a un individuo né a una setta. Si fanno o si scoprono faticosamente con la discussione, l'esperienza, la nascita della ragione, criticata, emendata o abbandonata tramite scelte successive.

La funzione propria del pensiero si esercita là dove non si tratta di ricette né di dati e di tecniche «per realizzare dei programmi o dei progetti bloccati, la cui fondatezza è un postulato agli occhi di chi vi aderisce», ma là dove si impone la riflessione sui progetti. Di fronte alle risposte "concrete" e "realiste", alle questioni "urgenti", il pensiero interviene

2 H. Arendt, *Du mensonge à la violence. Essai de politique contemporaine*, Calmann-Lévy, Paris 1972, p. 138.

3 Ivi, p. 139.

4 A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes*, Maspéro, Paris 1974, p. 33.

con «la questione di secondo grado, che pretende che si sappia se la prima sia stata ben posta». Senza sciogliere alcuna difficoltà o dispensare chiunque dal cercare soluzioni tecniche, il pensiero vorrebbe «guidare gli uomini a considerarle e a comprenderne la portata e il senso [...], eliminando i falsi problemi [...] i sogni che chiudono l'accesso alla realtà, impedendo di vedere di che si tratta e di misurarsi vivendo a ciò che vive»⁵.

Si vede che il pensiero non sarebbe un problema politico se non fosse in gioco altro che una scelta di opinioni sul suo vantaggio, nelle fiere delle idee che la libertà del commercio e della concorrenza fa prosperare. Il pensiero sarebbe una forma di ipocondria, se si contentasse di darsi al tetro piacere che si prova a denunciare abusi sempiterni e a giocare alle Cassandre, a pronunciarsi perentoriamente, dall'alto, sul giusto e l'ingiusto. Libertà di pensiero: un lusso? Stolti! È la possibilità dell'azione che rende l'uomo un animale politico, la possibilità di *concepire* di entrare in contatto con i suoi simili, di agire di concerto con loro, formando e perseguendo scopi e progetti a cui nessuno avrebbe mai pensato, senza questa capacità di pensare da soli insieme con gli altri. È questa che permette di agire *con cognizione di causa*.

Non siete condannati a divagare sulle nostre intenzioni. Ecco le nostre regole del gioco e la nostra causa, il nostro "segreto", in breve la nostra ragione d'essere.

5 E. Weil, *Philosophie politique*, Vrin, Paris 1956, p. 8.



Fabien Eboussi Boulaga
Camerun 1934

Fabien Eboussi Boulaga

Nato nel 1934 a Bafia, nel cuore del Camerun francese, Eboussi Boulaga entra nel 1955 nella Compagnia di Gesù, dove completa il suo *curriculum studiorum* in filosofia e teologia, conseguendo il dottorato in filosofia all'università di Lione. Ordinato sacerdote nel 1967, si impegna da protagonista nelle nuove sfide teologiche e politiche del cattolicesimo africano degli anni Sessanta, dopo le indipendenze e il Concilio Vaticano II. Uscito dalla Compagnia di Gesù, Eboussi Boulaga continuerà il suo lavoro filosofico, di intellettuale di punta, come professore in numerose università africane, europee e statunitensi, e autore di libri, studi e articoli di filosofia, etica, sociologia e politica. Attualmente è professore emerito dell' "Université Catholique d'Afrique", Yaoundé. È il fondatore e il direttore della rivista «Terroirs. Revue africaine de sciences sociales et de culture». Impegnato nelle associazioni internazionali per i diritti umani e nella formazione del personale delle ONG, è presidente del "Groupe d'Études et de Recherches sur la Démocratie et le Développement Economique et Social-Research Group on the Democratic, Economic and Social Development of Africa" e membro della "Fédération Internationale de l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture-International Federation of Action by Christians for the Abolition of Torture". Pubblicazioni: *La crise du Muntu. Philosophie et authenticité africaine*, Présence Africaine, Paris 1977; tr. it. *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu, intelligenza responsabilità, liberazione*, Marinotti, Milano 2007; *Christianisme sans fétiche*, Présence Africaine, Paris 1982; *A contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Karthala, Paris 1990; *Les conférences nationales en Afrique. Une Affaire à suivre*, Karthala, Paris 1993; *Démocratie de transit au Cameroun*, L'Harmattan, Paris 1997; *Lignes de résistance*, Editions CLE, Yaoundé 1999.

Nei primi studi, Eboussi Boulaga aggredisce il problema dell'identità africana, sottoponendo a un'analisi filosofica radicale le certezze, i luoghi comuni e le grandi ideologie che circolano con successo in Europa alla fine degli anni Sessanta, coprendo il tradimento storico subito dall'Africa nel colonialismo e mascherando la malafede delle politiche post-coloniali. Un articolo penetrante e sarcastico, *Le bantoue problématique*, segna nel 1968 gli esordi della sua riflessione, delineandone temi essenziali: la critica dell'etnofilosofia e dei discorsi sull'autenticità africana è condotta con le armi della logica, della retorica e con il riferimento puntiglioso alle brute contingenze storiche e politiche di cui tali idee sono espressione. Bisogna eliminare ogni tentazione di tradurre la geografia violenta del colonialismo in un luogo paradisiaco senza tempo, dove abita un bantu equivalente a un negro-africano dotato di una saggezza filosofica arcaica e genuina. Il libro *La crise du Muntu* segna un salto qualitativo dell'interpretazione. Il *Muntu* è la "persona africana" secondo la lettura di Placide Tempels, che impersona un'essenza tradizionale appagata, felicemente mansueta e tuttavia bisognosa disperatamente di tutela, per affrancarsi dal sottosviluppo. Ben oltre le discussioni contingenti suscitate dal "bantuisimo" tempelsiano, Eboussi Boulaga denuncia e smonta il subdolo sofisma, pesantemente razzista, alla base dell'esaltazione di una sapienza tradizionale africana, di un "negro spontaneamente filosofo", quindi di un tipo africano, il *Muntu*, a cui si può riconoscere un grado minimo di umanità educabile. Questo "africano" marionetta sembra sedurre intellettuali e pubblico, europei e africani, impegnati a discutere, anche da sponde opposte, su grandi temi come la *négritude*, la *Black Personality* e il pan-africanismo. L'unica unità tradizionale africana è invece la fratellanza nella tragedia di una cancellazione disumana delle proprie storie e realtà, la comunione nella sconfitta, la comunità nell'oppressione bruta di una nuova schiavitù, trasfigurata in progresso da un apparato intimidatorio di giustificazioni, sedicenti razionali. Con lo studio della filosofia (europea) il *Muntu* spera di pagarsi il biglietto di ingresso nella società dei veri uomini (bianchi). Sarà pronto a rinnegare se stesso fino al virtuosismo di cancellare ogni traccia della memoria dei soprusi subiti, pur di essere accettato come servo. Sarà pronto all'accattonaggio, materiale e soprattutto culturale. Il *Muntu* ha pretese ontologiche ma il suo essere, la sua esistenza sono di fatto inchiodate nella mera geografia delle etnie, cui si oppone l'Occidente, come il punto cardinale dell'assoluto, meta asintotica dell'umanizzazione. Eboussi replica con il richiamo perentorio al mondo storico e al suo agire, al fare e al farsi che determinano ciò che ciascuno è. In quanto alla filosofia africana in particolare, la sua genesi non va cercata nella geografia di un'Africa che non è mai esistita, soprattutto per il *Muntu*, ma,

alla lettera, nell'utopia, in quel "non-luogo" rappresentato dal futuro, dove si giocheranno i desideri e le aspettative del *Muntu*. La passione per l'avvenire vivifica l'operosità intellettuale del *Muntu*, impegnato a costruire se stesso e il suo mondo. La forza promanerà dalla tradizione, in quanto eredità di sforzo comune e di azione consapevole. Rinnovando gli impegni dell'iniziazione tradizionale, il *Muntu* può riconquistare il coraggio e la freddezza dell'assunzione delle responsabilità drammatiche che lo aspettano e che solo lui può e deve risolvere. La filosofia nasce, per ogni uomo, dall'esperienza del tradimento, che cancella ogni fiducia nel senso della propria esistenza e delle proprie origini: il tradimento è l'esperienza tragicamente fondativa della nuova storia dell'Africa. Rispetto alla teologia cattolica, Eboussi Boulaga è altrettanto radicale. Come ribadisce in una post-fazione del 2001, alla traduzione inglese di *Christianisme sans fétiche*, il primo dovere teologico africano è demitizzare l'identificazione del Cristianesimo con il proselitismo missionario che si è realizzato storicamente nell'Africa colonizzata, e rischia di continuare a concretizzarsi nel post-colonialismo. Perseguendo il suo programma di omologazione planetaria, l'Occidente si accampa non solo il diritto ma il dovere di evangelizzare il mondo secondo un modello unico di cristianità, che coincide con l'ideologia del suo primato antropologico e storico, culturale, morale e civile. Investitosi da sé della missione di "civilizzare" il mondo, questo sinistro punto cardinale pretende di fagocitare il Cristianesimo per assicurarsi un alleato ideale della sua strategia geopolitica, che propaga con le buone o con le cattive il suo impero. Senza quest'illustre copertura, invece, la filosofia della storia dell'Occidente si riduce a una povera etnofilosofia. È un dovere storico e politico, quindi, liberare il "modello cristico" dall'"acculturazione" esclusiva nella «religione tradizionale o tribale di coloro che dominano il mondo». L'ermeneutica filosofica delle letterature africane offre infine all'Autore un ricco tesoro di modelli dell'identità, dell'autocoscienza, della riflessione teorica e delle denunce storiche e politiche che costituiscono il patrimonio di idee, di speranze, di giudizi e utopie dell'Africa contemporanea. Gli studi di argomento politico attestano altrettanta lucidità. La democrazia non ha valore se non opera per ridurre drasticamente l'arbitrio; non è democrazia un regime che si limita a rispettare un'agenda di riforme precostituite; una democrazia si dimostra tale se sa ideare dispositivi coerenti con i nuovi bisogni, che si presentano quotidianamente, con il continuo cambiamento degli equilibri economici, giuridici, sociali, nei contesti locali e internazionali. La democrazia è tale se è impegno a calare la politica nelle realtà contemporanee, rispettando in primo luogo le istanze provenienti dal dibattito nella società civile.

Il testo qui presentato, *L'honneur de penser*, è tratto da: «Terroirs. Revue africaine des sciences sociales et de culture», 1992, n. 1, pp. 1-6, consultabile *online* all'indirizzo www.revue-terroirs.net.



Kwasi Wiredu

LA NECESSITÀ DI UNA DECOLONIZZAZIONE CONCETTUALE NELLA FILOSOFIA AFRICANA

Nel giugno 1980, in occasione della conferenza dell'UNESCO a Nairobi su "Insegnamento e ricerca in filosofia in Africa", difesi un programma di decolonizzazione concettuale nella filosofia africana¹. Scrivo ora con un senso di urgenza ancora maggiore, vedendo che il decennio trascorso non sembra aver apportato alcun indizio di una realizzazione capillare di questa necessità. Per decolonizzazione concettuale intendo due operazioni complementari. In senso negativo: evitare l'assimilazione senza verifiche nel nostro pensiero (vale a dire nel pensiero dei filosofi africani contemporanei) di schemi concettuali fissati nelle tradizioni filosofiche straniere che hanno avuto un impatto sulla vita e sul pensiero africani, oppure ribaltare tali schemi con consapevolezza concettuale critica. In senso positivo: nelle nostre meditazioni filosofiche sfruttare al massimo, pur con la dovuta prudenza, le risorse dei nostri schemi concettuali originari, anche in settori altamente specialistici della filosofia contemporanea. L'aspetto negativo è ovviamente il rovescio di quello positivo ma lo menziono per primo, perché la necessità di decolonizzazione si è imposta innanzitutto a causa della sovrapposizione storica di categorie di pensiero straniere sui sistemi di pensiero africani, provocata dal colonialismo. Questa sovrapposizione si è attuata attraverso tre canali principali. Il primo è il linguaggio, in quanto la nostra formazione filosofica è stata effettuata generalmente con la mediazione di lingue straniere, le lingue dei nostri colonizzatori. È questa la condizione fondamentale della colonizzazione mentale, la più sottile, pervasiva e ingestibile. Benché più platealmente evidenti, anche gli altri due canali sono stati tuttavia altrettanto insidiosi. Mi riferisco qui alla religione e alla politica. Per loro tramite ci sono state trasmesse come un'eredità permanente l'evangelizzazione religiosa e la tutela politica. In questa discussione posso appena sfiorare la punta di questi tre tremendi iceberg storici.

Si prenda innanzitutto la situazione linguistica. Per definizione, i concetti fondamentali della filosofia sono le categorie più essenziali del pensiero umano. I modi peculiari di pensiero che producono questi concetti possono tuttavia riflettere le specificità della cultura e dell'ambiente del popolo interessato, e perfino le sue idiosincrasie accidentali. L'idiosincrasia concettuale, sebbene sia una complicazione imponderabile nelle faccende umane, probabilmente spiega in ampia misura le disparità concettuali tra differenti tradizioni filosofiche, specialmente quelle in cui siano profondamente implicati i singoli filosofi di professione. Pensate, dunque, all'enorme massa di zavorra filosofica evitabile, che probabilmente ci stiamo trascinandoci dietro a causa dell'acquisizione di una formazione filosofica in un linguaggio

1 Cfr. K. Wiredu, *Philosophical Research and Teaching in Africa: Some Suggestions [Toward Conceptual Decolonization]*, in *Teaching and Research in Philosophy: Africa*, UNESCO, Paris 1984, pp. 1-36, consultabile nel sito dell'UNESCO, sezione *Documents and Publications*: <http://unesdoc.unesco.org>.

straniero, forzata storicamente. Un esame di coscienza analogo, altrettanto pessimistico, vale naturalmente per gli appartenenti a qualunque tradizione filosofica data, rispetto alla propria eredità storica. Questo dato di fatto è molto evidente ad esempio nella filosofia occidentale contemporanea. Nella nostra situazione, tuttavia, la posizione è ancora più grave, perché anche il comune buon senso disapproverebbe questo trascinare la spazzatura di altri popoli senza alcuna necessità. A che concetti sto pensando qui esattamente? Ce ne sono molti, ma lasciatemi menzionare solo i seguenti: realtà, essere, esistenza, cosa, oggetto, entità, sostanza, proprietà, qualità, verità, fatto, opinione, convinzione, conoscenza, fede, dubbio, certezza, enunciato, proposizione, sentenza, idea, mente, anima, spirito, pensiero, sensazione, materia, ego, sé, persona, individualità, comunità, soggettività, oggettività, causa, accidente, ragione, spiegazione, significato, libertà, responsabilità, punizione, democrazia, giustizia, Dio, mondo, universo, natura, sovra-natura, spazio, tempo, nulla, creazione, vita, morte, al di là, morale, religione. Rispetto a tutti questi concetti la ricetta semplice della decolonizzazione per gli africani è: cercate di pensarli nel vostro linguaggio africano e, sulla base dei risultati, riconsiderate l'intelligibilità dei problemi associati o la plausibilità delle soluzioni apparenti, che vi hanno tentato mentre stavate riflettendoci in uno dei vostri linguaggi metropolitani. Gli enunciati in questione possono concernere soggetti privi di qualunque riferimento all'Africa ma anche i nuclei più propri di un sistema di pensiero africano.

Per il semplice fatto della nostra educazione istituzionale, è probabile che abbiamo pensato almeno alcuni di questi concetti e dei problemi formulati nei loro termini, servendoci dell'inglese o del francese o di altre lingue imposte dai colonialisti. Il problema è che pensando *in inglese* si finisce inevitabilmente col pensare *all'inglese*. Certo è ovvio, almeno in filosofia, che per ciascuno sia naturale pensare nel linguaggio della propria formazione e competenza. Ma nel nostro caso ciò significa pensare secondo intelaiature concettuali che possono essere significativamente differenti da quelle proprie dei nostri idiomi nativi. Per via di questo fenomeno, siamo costantemente in pericolo di un'involontaria de-africanizzazione, a meno che non ricorriamo consapevolmente e deliberatamente alle nostre lingue (e culture). Dato che questa forma di autocoscienza non è facile da conseguire, non è raro imbattersi in africani dotati di un alto livello di formazione che, ad esempio, dissertano con orgoglio sulle glorie della religione africana tradizionale in un idioma concettuale di origine metropolitana, interiorizzato, che distorce le strutture del pensiero originario fino a renderle irriconoscibili. Non si pretende certo che il ricorso alle lingue locali africane debba risolversi in rivelazioni filosofiche istantanee. È probabile, al contrario, che gli errori filosofici siano equamente distribuiti tra le varie razze dell'umanità. Poniamo, ad esempio, che un concetto molto utilizzato nell'inglese filosofico sembri perdere ogni significato quando sia reso in una determinata lingua africana. Questa conseguenza può essere dovuta comprensibilmente a un'insufficienza nel linguaggio africano più che a un difetto intrinseco alla concettualizzazione della lingua o della cultura straniera di cui si tratta. Come si determina tuttavia se si tratta o no di questo? L'unica via, a mio parere, è tentare di esaminare la questione su *basi indipendenti*. Con questo intendo che si dovrebbe argomentare in un modo comprensibile in entrambi i linguaggi, quello africano e l'altro di cui si tratta. In tal modo, sarebbe chiaro che le considerazioni adottate non sono *dipendenti* dalle peculiarità del linguaggio africano in questione. In generale, il mancato rispetto di questa esigenza è una delle ragioni basilari di quei tipi di idiosincrasie concettuali che differenziano, in parte, le tradizioni culturali di pensiero.

Si noti che se si possono addurre tali ragioni indipendenti, il relativismo è falso. In molti dei miei scritti ho argomentato contro il relativismo². In questo testo darò quindi per ammesso che tale teoria sia falsa e proseguirò a presentare in modo più generale alcune esemplificazioni della procedura di decolonizzazione concettuale di cui ho parlato. Atteniamoci, per cominciare, al gruppo di concetti epistemologici nella lista di concetti basilari già data. Abbiamo menzionato: Verità, Fatto, Certezza, Dubbio, Conoscenza, Convinzione, Opinione e molti altri. Ora, un motivo molto potente dello scontro permanente su questi concetti nell'epistemologia occidentale è stato il desiderio di superare lo scetticismo e in particolare quella forma molto autorevole di scetticismo espressa in modo chiaro e semplice nello scetticismo metodologico di Descartes. È interessante notare che lo scetticismo greco classico era più complesso nella sua argomentazione, rispetto alla sua versione cartesiana. Quest'ultima, tuttavia, è diventata forza trainante dell'indagine epistemologica, probabilmente anche per il fascino della sua semplicità e lucidità: in quanto la mia intelligenza è soggetta alla possibilità di errore è incerta; e in quanto è incerta, non riesce a ottenere conoscenza. Questo, in sintesi, è il problema scettico *à la* Descartes. Nelle *Meditazioni* il programma del dubbio comincia con l'osservazione che i sensi si sono già dimostrati ingannevoli e conseguentemente non possono essere ritenuti affidabili nel fornirci la conoscenza. Questa considerazione è corroborata con la riflessione per cui, in ogni caso, ogni nostra convinzione basata sulle percezioni potrebbe essere benissimo solo un'illusione onirica. Questi due gradi di dubbio non toccano tuttavia le semplici proposizioni *a priori*, come quelle dell'aritmetica elementare. Non per molto, però, giacché ben presto Descartes evoca l'ipotesi di un Dio onnipotente o, per timore dell'empietà, l'idea di «un qualche demone maligno potente al massimo» che potrebbe «trascinarci in errore ogni volta che sommo due più tre o conto i lati del quadrato»³. A parte il dramma immaginario dell'ipotesi, quanto intende è semplicemente che nessuna delle nostre cognizioni è esente dalla possibilità dell'errore, o almeno nessuna di quelle prese in considerazione fino a questo punto. E questa è l'unica ragione per cui si deve sospendere ogni pretesa di certezza. Come è ben noto, l'unico argomento che si dimostra atto a interrompere questa sospensione è il *Cogito*, che sostiene: «Penso dunque sono» il che, nell'ottica di Descartes, non solo garantisce dall'errore ma perfino dalla sua possibilità. È importante notare che nella filosofia occidentale questa concezione della certezza non è propria solo di Descartes ma ha esercitato tradizionalmente un grande potere sulle menti di filosofi di convinzioni diverse, prima e dopo di lui. Ad esempio, la posizione del positivismo logico secondo cui la conoscenza empirica è incapace di certezza è stata basata sulla singola considerazione che cognizioni di quel tipo sono costantemente aperte alla *possibilità* dell'errore. Nella filosofia contemporanea questa nozione è stata trattata (molto bene) anche da Clarence Irving Lewis, «pragmatista concettuale», e da altri autori non-positivisti⁴. Tuttavia, già a una semplice ri-

2 Cfr. ad esempio: K. Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; Id., *Canons of Conceptualizations*, in «The Monist», 1993, 76, 4, pp. 450-476; Id., *Knowledge, Truth and Fallibility*, in I. Kucuradi / R.S. Cohen (a cura di), *The Concept of Knowledge*, Kluwer Academic, Boston 1995, pp. 148-172. Cfr. anche K. Wiredu, *Are There Cultural Universals?* in Id., *Cultural Universals And Particulars. An African Perspective*, cit., pp. 21-33.

3 Cartesio è citato così nell'edizione inglese: R. Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press, New York 1984, vol. II, p. 14.

4 Cfr. la critica di Norman Malcolm Black a Clarence Irving Lewis e altri autori su questo tema, nel suo

flessione, questa comprensione della certezza è o dovrebbe sembrare per lo meno sorprendente, in quanto l'essere esente dalla possibilità dell'errore non è altro che l'infallibilità. Di conseguenza, la ricerca della certezza diventa la ricerca dell'infalibilità – una ricerca da sempre quanto mai chimerica⁵. Certamente né Descartes né i positivisti logici e gli altri sono noti per aver esposto pretese esplicite di infalibilità in alcuna parte della loro scienza. Come mai, dunque, questa ricerca di infalibilità è continuata di fatto così a lungo e ha esercitato un potere così forte nell'epistemologia occidentale? La risposta è che ciò è dovuto probabilmente al fatto che essa ha continuato ad essere perseguita quasi sempre occultamente – ma non sempre, perché in Platone⁶ è esplicita – sotto la designazione della certezza⁷.

Oggi, tuttavia, questa occultazione sembra possibile al più solo in un linguaggio come l'inglese. Trovo difficile pensare che qualcuno possa mai essere in grado di avviare una tale operazione nella mia lingua, l'akan. In questa lingua per dire “*I'm certain* (sono certo)” dovrei dire qualcosa che in inglese si ritradurrebbe come “*I know very clearly* (so molto chiaramente)” (*Minim pefee* o *Minim koronyee*) o “*I very much know* (so moltissimo)” (*Minim papaapa*). Per la locuzione più impersonale “*Is is certain* (è certo)” noi diremmo piuttosto “*It is indeed so* (è proprio così)” (*Ampa*) o “*It is true* (è vero)” (*Eye nokware*) o “*It is right very much so* (è così, proprio così)” (*Ete saa potee*)⁸. Nessuna di queste circonlocuzioni tende minimamente a evocare alcuna indicazione di infalibilità. Sugerire che per dire che qualcosa “è così, proprio così” *ete saa potee* devo pretendere l'esclusione della possibilità dell'errore, colpirebbe ogni Akan in età matura o anziano quantomeno come un'estrema bizzarria (minimizzare è un tipico metodo akan). Già a un livello pre-analitico del discorso, ogni Akan vi direbbe che proprio perché è possibile sbagliarsi, non segue che non si può mai avere ragione. Un adagio popolare recita: «Se cerchi con attenzione, troverai (*Wo hwehwe asem mu a wuhu mu*)». Ciò non implica affatto che lo scetticismo sia sconosciuto nella società akan. Ma in quell'ambiente uno scettico non è qualcuno che sia mosso dal dubbio sulla possibilità della conoscenza in quanto considera la certezza con pretese di infalibilità. Costui/costei è solo un *akinyegyefo*, alla lettera uno che discute, in altri termini chi sia in grado di mettere in discussione o di contestare le credenze ricevute. Le sfide, inoltre, sono quelle ispirate da cri-

saggio *The Verification of Argument*, in N.M. Black (a cura di), *Philosophical Analysis. A Collection of Essays*, Books for Libraries Press, New York 1950, pp. 229-279.

- 5 Tra i grandi filosofi dell'Occidente nessuno, forse, fu più sarcastico su tale ricerca della certezza di John Dewey. (Cfr. J. Dewey, *The Quest of Certainty*, Minton-Blach, New York 1930). Tuttavia, nell'apparente rinascita del pragmatismo in tempi recenti, non è chiaro quanto abbiano resistito bene e fedelmente le attrattive di questo ideale, malgrado gli anatemi contro il “fondamentalismo”.
- 6 Cfr. Platone, *Repubblica*, ad esempio V, 478.
- 7 L'infalibilità ha proseguito il suo cammino anche sotto altri travestimenti, come l'Indubitabilità, l'Inconfutabilità, la Validità Assoluta etc. Per esempio, alcuni positivisti logici come Moritz Schlick (diversamente da Otto Neurath), hanno insistito che una “proposizione osservativa” (dunque una proposizione analitica) è indubitabile o assolutamente certa nel senso che «non avrebbe molto senso chiedersi se ci si potrebbe ingannare riguardo alla sua verità». M. Schlick, *The Foundation of Knowledge*, in A.J. Ayer (a cura di), *Logical Positivism*, Free Press, Glencoe Illinois 1959, p. 225 e ss.; cfr. O. Neurath, *Protocol Sentence*, in A.J. Ayer (a cura di), *Logical Positivism*, cit., pp. 199-208.
- 8 Ancora molto utile è la definizione di un dizionario redatto nel 1874 da studiosi tedeschi: «Certain, it is -----, ewom ampa; Certainly, adv., ampa, nokware, potee» (J.G. Christaller / C.W. Locher / J. Zimmermann, *A Dictionary, English, Tshi (Asanti), Akra*, Evangelical Missionar Society, Basel 1874, p. 46).

teri di giustificazione più stringenti di quanto non sia consueto (sia in discorsi percettivi sia in discorsi concettuali). Questa forma di scetticismo è affine a quella variante che si presenta quando si mette in discussione la fede in Dio, sulla base della mancanza di buoni motivi. Quest'uso del concetto di scetticismo è ben consolidato nel discorso inglese. A confronto, lo scetticismo di Descartes sembra alquanto frainteso, anche come spunto metodologico. Il motivo essenziale non dipende dal fatto che non può essere sostenuto con le categorie linguistiche o con le intuizioni epistemologiche akan, piuttosto dal fatto che implica una fallacia; vale a dire, quella confusione della certezza con l'infallibilità, che ogni pensare assennato dovrebbe evitare, sia in akan sia in inglese sia in esquimese. Il riferimento alla lingua akan a questo proposito è pertinente, in quanto (nella mia opinione) ogni Akan che riflette sulla questione dal punto di vista della sua lingua difficilmente potrà essere indotto in questa fallacia.

Illustrerò questa attinenza con un esempio ulteriore, che riguarda sempre Descartes. Il suo *Cogito* ha già acquistato un posto di rilievo nella filosofia africana, in termini dialettici. Mbiti ha commentato, per implicazione, che «Penso dunque sono» tradisce una prospettiva individualistica, a cui ha contrapposto quanto egli considera essere un assioma comunitarista africano: «Sono perché siamo»⁹. Prima di Mbiti, Senghor ha espresso una caratteristica reazione “partecipativa” al *Cogito*, nell'interesse dell'africano: rifiutando «la congiunzione logica “dunque”» come non necessaria, «il Nero Africano», secondo Senghor, «potrebbe dire “io sento, io danzo l'Altro; io sono”»¹⁰. Il commento più interessante sul piano concettuale alla pretesa di Descartes fu tuttavia quello di Alexis Kagame, che sottolineò come in tutta l'area bantu una nota del tipo “penso dunque sono” sarebbe inintelligibile in quanto «il verbo “essere” è sempre seguito da un attributo o dall'indicazione di un luogo: sono buono, sono grande etc., sono in questo o quest'altro posto, etc. per cui l'espressione “dunque sono”, susciterebbe subito la domanda “Sei cosa?” o “Sei dove?”»¹¹. L'argomento di Kagame si sostiene con grande esattezza anche in lingua akan, perciò vorrei ampliarlo, esplorando alcune delle sue conseguenze per il *Cogito* e per altre congetture filosofiche. Per il nostro proposito attuale il fatto più rilevante, che concerne il concetto di esistenza in akan, è che esso è intrinsecamente spaziale, anzi, locativo; esistere è essere qui, in qualche posto¹². “*Wo ho*” è la resa akan per “esistere”. Senza la sillaba “*ho*” che significa “là”, ovvero “in qualche luogo”, si perderebbe ogni significato. “*Wo*” da solo non corrisponde in nessun modo al senso esistenziale del verbo “essere”, che non ha posto nella sintassi o nella semantica akan. Si torni ora al “penso dunque sono” e si consideri come si rende in akan la componente esistenziale di tale messaggio. In quel medium linguistico l'informazione comunicata può essere solo

9 J. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, London 1991, p. 108; tr. it. *Oltre la magia. Religioni e culture nel mondo africano*, SEI, Torino 1992, p. 114.

10 L.S. Senghor, *La voie africaine du socialisme. Nouvel essai de définition* (1960), in *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, Éditions du Seuil, Paris 1971, p. 289 (citato nell'edizione inglese: *Nationhood and the African Road to Socialism*, Présence africaine, Paris 1962, p. 95).

11 A. Kagame, *Empirical Apperception of Time and the Conception of History in Bantu Thought*, in P. Ricœur (a cura di), *Cultures and Time. At the Crossroads of Cultures*, The UNESCO Press, Paris 1976, p. 95.

12 Kwame Gyekye insiste molto correttamente sul carattere locativo del concetto akan di esistenza: K. Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 179-181.

che sono là, in qualche posto; il che significa che l'ubicazione spaziale è essenziale all'idea della mia esistenza. Non è neppure necessario rilevare che ciò è opposto diametralmente al costruito cartesiano del pensiero particolare che stiamo esaminando. Per Descartes, infatti, il fatto che si potrebbe dubitare di qualunque esistenza spaziale e tuttavia essere insieme assolutamente certi della propria esistenza è implicato dal principio del *Cogito*, per cui l'*Ego*, l'"Io" esiste come entità spirituale, non-spaziale, immateriale. L'incongruità di questa sequenza di pensiero, a prescindere del tutto da ogni *non sequitur*, è necessariamente lampante per un Akan. Naturalmente non c'è nulla di sacrosanto nelle categorie linguistiche del pensiero akan. Tuttavia, data l'incoerenza *prima facie* della proposta cartesiana all'interno dello schema concettuale akan, un pensatore/pensatrice akan che esaminasse la questione nella sua lingua riterrebbe necessario un numero infinito di ulteriori prove di intelligibilità rispetto a quante richiederebbe la sua formulazione in inglese o in qualche altro linguaggio affine. D'altra parte, se a seguito di una riflessione ponderata il pensatore akan si persuadesse della solidità dell'argomentazione cartesiana, ciò non comporterebbe necessariamente un danno alla decolonizzazione mentale, in quanto questo programma non implica il rifiuto automatico di qualunque apporto straniero al pensare. Dovrei però aggiungere, seppur ne valga la pena, che per quanto mi riguarda, quest'esercizio si dimostra completamente negativo. Negative o no, le implicazioni della concezione akan dell'esistenza per molte importanti dottrine della metafisica e della teologia occidentali richiedono l'esame più rigoroso. È ben noto che le indagini sulla spiegazione dell'esistenza dell'universo sono tenute in alta considerazione da molti metafisici occidentali e sono uno dei soggetti di studio preferiti dalla teologia filosofica. Tuttavia un argomento semplice, ispirato alla concezione locativa dell'esistenza, propria della lingua akan, sembra sovvertire in modo abbastanza radicale un tale progetto. Avere un'ubicazione significa essere nell'universo. Perciò, se esistere significa avere una qualche ubicazione, pensare l'esistenza dell'universo è perdersi in chiacchiere. Questo ragionamento non significa certo che sia falso dire che l'universo esiste. Più drasticamente, significa che non ha senso dire dell'universo né che esiste né che non esiste. Questa stessa scorrettezza deve necessariamente segnare ogni idea di un ente che ipoteticamente abbia portato l'universo all'esistenza. Se non si può dire dell'universo né se esiste né se non esiste, non si può neanche dire alcunché di un suo esser stato portato all'esistenza. Dato che gli Akan credono generalmente in un Ente Supremo, chi ne studia il pensiero riterrà inevitabilmente che la concezione akan di questo Ente non può essere del genere del creatore *ex-nihilo* proprio del cristianesimo ma che piuttosto avrà il carattere di un architetto cosmico, semi-demiurgico¹³.

Qui si pone la sfida della decolonizzazione concettuale. Gli Akan cristiani, ve ne sono molti, hanno confrontato la disparità concettuale così manifesta e optato per la nozione cristiana a seguito di una riflessione critica o forse se la sono resa plausibile inconsciamente o, peggio ancora, hanno assimilato le concezioni akan a quelle cristiane o viceversa? Rispondere che le questioni religiose non sono un soggetto di argomentazione o di analisi ma di fede, come potrebbero fare alcuni, sarebbe estremamente sconsiderato, poiché, dove siano presenti due fedi incompatibili, l'una appartenente alla cultura locale e l'altra sostenuta dagli

13 Cfr. K. Wiredu, *Cultural Universals And Particulars. An African Perspective*, cit., cap. 5: "Universalism and Particularism in Religion from an African Perspective", pp. 45-60, cap. 9: "African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan", pp. 113-135.

sforzi del proselitismo straniero, passare a quest'ultima per ragioni non coscienti sarebbe una quintessenza di cieca irrazionalità. Tradirebbe inoltre una mentalità colonizzata. Ancora, il suggerimento non è che professare una credenza cristiana da parte di un africano sia automaticamente un segno di mentalità coloniale. Io stesso non credo né nell'Ente supremo akan né in quello cristiano né in alcun altro Ente supremo, sebbene: (a) trovo il concetto akan più intelligibile del concetto cristiano (che, in verità, per me ha zero intelligibilità), e (b) sono dell'opinione che il concetto locativo dell'esistenza riscontrato nel linguaggio akan sia più affine alla metafisica dei concetti concorrenti¹⁴. Sebbene le mie convinzioni su questi soggetti siano piuttosto salde, non mi appartiene alcun sentimento di infallibilità e non escludo la possibilità di essere persuaso a ricredermi in un senso o nell'altro. Posso tuttavia sottolineare nel caso presente, che in ogni occasione appropriata sono pronto ad adoperarmi con ogni cura per offrire le giustificazioni razionali delle mie prese di posizione intellettuali. Mi auguro di essere in grado di conseguire io per primo qualche piccolo progresso nella liberazione della mia mente da ogni traccia di mentalità coloniale. La necessità di una valutazione critica radicale della presenza di idee basate sul credo religioso, nella filosofia africana contemporanea, è impellente e non può essere sottovalutata, in quanto l'adozione indiscriminata di religioni straniere, giustapposte ai credi indigeni, è la causa di alcune delle più gravi distorsioni della coscienza africana.

È altrettanto ovvio che l'Africa ha sofferto indicibilmente per le eredità politiche del colonialismo. Disgraziatamente, continua a sopportare in questa sfera la tutela politica dell'Occidente, in modo diretto o indiretto. Ciò è dovuto a una varietà di cause, che spesso non dipendono dall'Africa. È tuttavia impossibile non includere nell'inventario di tali cause la sospensione della fiducia nelle tradizioni politiche africane, apparentemente volontaria, da parte di molti opinionisti di punta dell'Africa contemporanea. Dopo anni di soggezione alle incalcolabili violenze delle dittature del partito unico in Africa, c'è ora un entusiasmo visibile tra molti intellettuali e politici africani per una democrazia multipartitica. In effetti, per molti la democrazia sembra essere sinonimo di sistema multipartitico. Palesemente questo entusiasmo non è scollegato dalle pressioni straniere; nei circoli intellettuali africani comincia tuttavia a notarsi qualche traccia di una valutazione critica della teoria particolare della democrazia, comportata dall'approccio multipartitico al governo. Nonostante tutto quella dottrina sembra antitetica rispetto alla filosofia del governo alla base dell'arte politica tradizionale. I difensori di un sistema monopartitico, per lo meno fecero uno sforzo per collegare quel sistema con forme tradizionalmente africane di governo. Quel collegamento fu costantemente spurio e in alcuni casi forse anti-indigeno¹⁵, ma quantomeno era mosso da un intento di armonizzare la pratica contemporanea della politica in Africa con quanto era considerato vitale nella controparte tradizionale. La mancanza di evidenza di un tale intento in tempi più recenti non può che suscitare timori legittimi di un nuovo rivitalizzarsi della mentalità coloniale nel pensiero politico africano contemporaneo.

14 Sono consapevole dell'obiezione per cui una concezione locativa dell'esistenza sarebbe muta riguardo all'esistenza di oggetti astratti, come ad esempio i numeri. Rispondo che questi oggetti astratti sono oggetti solo in senso figurato e che non è difficile ottenere ubicazioni in senso figurato.

15 Cfr. G.-C.M. Mutiso/S.W. Rohio, (a cura di), *Reading in African Political Thought*, Heinemann, London 1975, un'antologia che include nella VII parte alcune tra le migliori argomentazioni a favore e contro il sistema monopartitico.

Cosa possiamo imparare dunque dalla filosofia tradizionale del governo, che possa essere rilevante nella richiesta contemporanea di democrazia? I governi tradizionali africani mostravano un'interessante varietà di forme ma in tale varietà, se ci si può regolare sulle evidenze antropologiche, c'era una certa unità di approccio, in ogni caso in un loro ampio numero¹⁶. Quest'unità consisteva nell'insistenza sul consenso come base dell'assunzione di decisioni politiche. Ora, questa concezione è molto diversa da quella che rende decisiva generalmente la volontà della maggioranza. In quanto le maggioranze sono più facili da ottenere rispetto al consenso, si deve assumere che la netta preferenza per il consenso fosse un deliberato superamento del principio di maggioranza. Sicuramente non fu una preferenza non meditata. Il più fondamentale di questi principi può essere fissato così: in ogni consiglio di rappresentanti – i consigli tradizionali consistevano solitamente di rappresentanti eletti da gruppi legati da rapporti di parentela – lo stato di rappresentante di un membro è reso nullo per qualunque decisione in cui costui/costei non mostri né coinvolgimento né interesse al suo impatto. Tale vuoto di volontà fa decadere il diritto alla rappresentanza e insieme il diritto dell'elettorato a essere rappresentato nel processo decisionale che riguarda i propri interessi (in senso lato). È o dovrebbe essere ben noto che una democrazia maggioritaria, ossia quella forma di democrazia che comporta più di un partito e in cui, per principio, il partito che conquista la maggioranza dei seggi in parlamento forma il governo, non tiene affatto o tiene minimamente in conto la volontà di qualunque minoranza significativa, nei processi decisionali che riguardano i suoi interessi. Da un punto di vista orientato al consenso, è dunque un sistema spesso deleterio per la rappresentatività genuina, vale a dire la rappresentatività dietro la facciata parlamentare. È ovvio, per lo stesso motivo, che una democrazia basata sul consenso deve necessariamente presentare il carattere del non-partito: non nel senso che le associazioni politiche devono essere proibite, il che, ovviamente, sarebbe autoritarismo, ma semplicemente nel senso che una maggioranza elettorale non è sufficiente per formare il governo. Forse alcuni fautori o professionisti del sistema monopartitico hanno confuso il partito unico con il concetto del non-partito. È fortemente auspicabile che costoro non tornino mai più in Africa! Nel mondo contemporaneo, ben diverso dalle situazioni dei tempi andati, a paragone più semplici, tradizionali, l'elaborazione particolareggiata e sistematica di un tale sistema, qui appena accennato, non può che incontrare molte difficoltà, ma una seria investigazione nel merito potrebbe quantomeno attestare una disponibilità rispetto all'esigenza di decolonizzazione mentale nella vita politica africana e indurre inoltre, ragionevolmente, un sistema più favorevole alla pacificazione e alla prosperità¹⁷.

Molte delle considerazioni che riguardano la necessità della decolonizzazione raccomandata nella discussione sono derivate da fatti linguistici. Di conseguenza sono stato costretto a concentrarmi sulla sola lingua africana che padroneggio. Africani di altre aree linguistiche sono invitati a confrontarsi e, se è il caso, a scontrarsi nei loro linguaggi. Il principio della decolonizzazione resterà comunque il medesimo. La mia speranza è che se questo programma

16 Per esempio: M. Forstes/E.E. Evans-Pritchard (a cura di), *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford 1940.

17 Cfr. K. Wiredu, *Cultural Universals And Particulars. An African Perspective*, cit., cap. 13: "Philosophy and the Political Problem of Human Rights", pp. 172-181, cap. 14: "Democracy and Consensus. A Plea for a Non-Party Polity", pp. 182-190.

è effettuato adeguatamente e rapidamente, non sarà più necessario a lungo parlare in termini di concezioni filosofiche degli Yoruba, dei Luo o degli Akan. Piuttosto, ci sentiremo in grado di avanzare le nostre vedute filosofiche su fondamenti indipendenti. Il processo di decolonizzazione non è privo di interesse per pensatori non-africani, poiché ovunque ogni aumento di opzioni concettuali contribuisce a potenziare la mente umana.



Kwasi Wiredu
Ghana 1931

Kwasi Wiredu

Filosofo ed epistemologo, Wiredu è nato nel 1931 a Kumasi, antica capitale del regno ashanti, in Ghana, all'epoca Costa d'Oro, colonia britannica fino al 1960. Laureato a Legon (1958) e specializzato a Oxford (1960) è stato professore di filosofia alla "University of Ghana" dal 1964 al 1987 e si è quindi trasferito negli Stati Uniti, dove ha continuato la sua attività universitaria, ed è attualmente "Distinguished University Professor of Philosophy" presso il "Department of Philosophy" della "University of South Florida" di Tampa. È Vice-Presidente del "Inter-African Council for Philosophy" e curatore, con Abraham, Abiola Irele, Menkiti, del *Companion to African Philosophy*, fondamentale per lo studio storico e sistematico della filosofia africana. È attualmente impegnato nei problemi della democrazia e del multipartitismo nelle società africane. Pubblicazioni: *Philosophy and an African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; K. Wiredu & K. Gyekye (a cura di), *Person and Community*, «Ghanaian Philosophical Studies»,¹ Council for Research in Values and Philosophy, New York 1992; *Conceptual Decolonization in African Philosophy: Four Essays by Kwasi Wiredu*, Hope Publications, Ibadan Nigeria 1995; *Particularistic Studies of African Philosophies as an Aid to Decolonization*, in J. Mahlherbe (a cura di), *Decolonizing the Mind: Proceeding of the Colloquium Held at Unisa*, Research Unit for African Philosophy, Pretoria 1995; *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington 1996; *A Companion to African Philosophy*, Blackwell, Oxford 2004.

Formatosi in pieno colonialismo, Wiredu deve alla filosofia europea la passione adolescenziale per Platone, l'interesse successivo per Hume, Kant, Russel, Dewey e la filosofia anglosassone contemporanea del linguaggio e della mente. A partire da tale lucida consapevolezza dell'importanza e del peso schiacciante dell'educazione coloniale, fin dai primi studi Wiredu pone al centro della sua analisi il rapporto mente-linguaggio, preliminare a ogni discussione sulla verità e cruciale per la genesi e lo sviluppo della "filosofia africana". Non sussistono le condizioni per verificare l'attendibilità di alcuna comunicazione tra ex-colonialisti ed ex-colonizzati, finché non sia stata accettata la pariteticità tra i linguaggi, a partire dal riconoscimento dell'intraducibilità reciproca dei concetti nelle rispettive lingue e della necessità di negoziare ogni significato e a maggior ragione la verità, anzi, le verità. La comparazione è una fase inevitabile, per ogni attore della filosofia africana. Scetticismo e relativismo confuterebbero la sostenibilità di tale teoria della verità, perciò le risposte di Wiredu costituiscono uno dei fili conduttori della sua filosofia. Rispetto al relativismo, in particolare, Wiredu assume una posizione critica radicale, fondata su un'analisi accurata, e lo condanna come una petizione di principio ideologica, estremamente vantaggiosa per i modelli interpretativi ex-colonialisti e, soprattutto, come una teoria indifendibile in quanto logicamente contraddittoria. Urge la necessità di ripensare filosoficamente le definizioni di oggettività e soggettività, come problema di chiarificazione delle idee di universalità e particolarità. La questione non è meramente teorica ma propriamente etica e politica. La comunicazione interculturale, che è un dato di fatto, obbliga la filosofia contemporanea a prospettare il rischio di un cortocircuito comunicativo tra culture. Lo scenario attuale vede da un lato l'autocritica delle culture "occidentali" rispetto alle proprie secolari pretese di universalità, mentre le culture "marginalizzate" rivendicano fermamente le loro particolarità e non sono disposte a subire definizioni precostituite da altre culture. Wiredu argomenta l'esistenza, possibilità e attuabilità di "universali culturali" e dimostra che sono i linguaggi gli universali culturali per eccellenza, in quanto strutturano le differenti ragioni delle società umane, di cui le culture sono espressione. I linguaggi sono presupposti metafisici: negoziare i significati è un'operazione corretta sul piano epistemologico, prima che appropriata culturalmente o politicamente. Da tale filosofia teorica, Wiredu sviluppa sia un forte programma educativo, che pone al centro la decolonizzazione mentale, sia un'importante riflessione etico-politica, che analizza il concetto "occidentale" di democrazia come uno degli universali culturali possibili, rispetto ad altre definizioni della gestione condivisa del governo e dei suoi fondamenti, altrettanto plausibili, funzionali e argomentate. Il concetto filosofico di persona è infine trattato con sottili distinzioni linguistiche, in particolare nel confronto tra concezioni akan e inglesi. Il concetto normativo akan indi-

vidua la condizione della persona nella volontà libera, ossia eticamente orientata alla responsabilità. La persona è un farsi che esclude ogni definizione metafisica, fissa e astratta. Questo modello è costruito da Wiredu in termini tali da essere fruibile per le diverse culture africane, oltre i confini della lingua akan.

Il testo qui presentato, *The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy*, è tratto da: K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, pp. 136-144.

Jean-Marc Ela

ECOLOGIA E TEOLOGIA AFRICANE

Si tratta di ascoltare le grandi richieste del nostro tempo per decifrare il senso della Parola del Dio vivente che ci viene incontro nella complessità del vissuto quotidiano. Come amava ripetere un vescovo camerunese, Monsignor Albert Ndongo, «la Chiesa non può guidarci al cielo come se la terra non esistesse». Alla luce della *Gaudium et Spes*, qualunque problema relativo alla terra è al cuore delle preoccupazioni del regno di Dio. Lo sviluppo umano, economico e sociale è un processo globale che deve armonizzarsi con le esigenze della “sostenibilità”. Nell’acceptare questa sfida, in cui è in gioco oggi il futuro, incontrando Gesù Cristo nel fratello in situazione di precarietà e miseria¹, è opportuno rileggere la Bibbia per ripensare agli scopi della Chiesa di fronte alla problematica ambientale. L’intelligenza della fede deve orientarci in questo senso. In effetti, una delle ragioni fondamentali che ci obbliga a preoccuparci di tale questione attuale è Cristo stesso. Poiché è il fratello degli uomini e delle donne², non possiamo dimenticare «Colui per il quale e dal quale tutto esiste e che vuole condurre alla gloria una moltitudine di figli»³. La sua incarnazione coinvolge tutto il creato. In lui, Dio ha voluto «riunire l’universo intero sotto un solo capo, il Cristo, che è in cielo e in terra»⁴. Una riscoperta del Signore della Vita s’impone dunque nei luoghi di distruzione dell’ambiente naturale. In questi luoghi deve essere annunciato il Vangelo di Colui che, con la sua morte, è venuto a «liberare coloro che, per la paura della morte, passano tutta la loro vita in una situazione di schiavitù»⁵. Il problema è sapere se i dibattiti sull’ecologia non siano un segno donato ai cristiani e alle Chiese per strappare la natura al “potere della morte”⁶. Il contesto in cui l’ambiente si degrada impone questa rilettura della fede. I processi di distruzione della natura s’iscrivono in una logica di *apartheid* e di violenza, conferendo pieno senso al concetto di “giustizia ecologica”, secondo cui la moltiplicazione dei pericoli in materia di ambiente costituisce una dimensione troppo misconosciuta di disuguaglianze socio-economiche. Per le industrie occidentali, che riversano i loro rifiuti tossici in totale impunità nei paesi dell’Africa⁷, l’inquinamento in fin dei conti fa bene ai più deboli. Una teologia dell’ambiente deve dunque svilupparsi a partire dalla “gente dal basso”, che forma il mondo dei poveri e degli oppressi. Non possiamo più

1 Mt 25, 31-46.

2 Eb 2, 5-12.

3 Eb 2, 10.

4 Col 1, 10.

5 Eb 2, 15.

6 Eb 2, 14.

7 Cfr. S. Soumastre, *Les déchets industriels et l’Afrique*, in G. Pontié / M. Gaud (a cura di), *L’environnement en Afrique*, in «Afrique contemporaine», 1992, 161, pp. 2454-2456; cfr. inoltre A. Tévoédjrè (a cura di), *Pas de visa pour les déchets. Vers une solidarité Afrique-Europe en matière d’environnement*, L’Harmattan, Paris 1989.

professare “un solo Dio creatore del cielo e della terra” senza interrogarci su cosa succede alla vita nei luoghi della terra dove aria e acqua sono inquinate, mentre il modello di sviluppo occidentale contribuisce al degrado dell’ambiente, all’esaurimento delle risorse naturali, alla produzione di un’enorme quantità di rifiuti e all’espansione delle baraccopoli sovrappopolate, dove le condizioni sanitarie disastrose aggravano gli effetti nocivi delle emissioni di anidride carbonica, di ossido di zolfo e di azoto.

Quanto bisogna temere fortemente nelle Chiese d’Africa è che la salvezza in Dio sia annunciata all’uomo come se la sua sorte non fosse legata a quella della terra dove si radica la sua esistenza. Se l’uomo non può prosperare senza un certo livello di qualità della vita, la valorizzazione delle risorse della terra deve essere sottomessa alle esigenze dell’universo che, uscito dal caos iniziale grazie alla Parola divina, ci deve permettere di contemplare un ordine delle cose in cui si attualizzi il primo canto del mondo, ripreso come un ritornello alla fine di ogni giornata della creazione: «E Dio vide che tutto ciò era buono»⁸. Si tratta di considerare tutto ciò che contrassegna la creazione come Dono di Dio e, in definitiva, «punto di partenza del disegno di Dio e della storia della salvezza»⁹. In questo senso, le realtà della natura fanno parte delle opere eccelse di Dio nell’attualità della salvezza nella storia. In effetti, esse non esistono che dipendendo da lui; è lui che le crea¹⁰. Di fronte agli assalti devastanti delle forze della morte contro l’ambiente, è dunque urgente interrogarsi sulla dimensione ecologica del Vangelo. Bisogna rileggere la Bibbia sotto quest’aspetto, per contribuire a far nascere una cultura del rispetto della creazione¹¹ e a suscitare un comportamento responsabile di fronte alla natura¹². In effetti, è sulla fede nel nostro Dio che ha creato ogni cosa, che si fonda ogni nostro atteggiamento riguardo al mondo che ci circonda, ricordandoci costantemente che «Dio vide che tutto ciò era buono»¹³. L’urgenza della crisi ecologica obbliga a riprendere solennemente la teologia della creazione e rinnovare la sua incidenza nella predicazione cristiana. Padre Daniélou scrive giustamente:

È la dignità della creazione che viene così affermata contestualmente. Dopo aver dissipato i falsi onori dell’idolatria che ingigantivano le creature per innalzarle al rango del creatore [...], l’autore difende la creazione contro coloro che, al contrario, ne sono i detrattori. Essa è buona e santa come opera di un Dio buono e santo. Ci impone rispetto. Posta in esistenza dal libero disegno di Dio, ha consistenza e valore. E se il suo essere è un essere che ottiene da un altro, è un’esistenza reale, una partecipazione all’essere stesso di Dio, che insieme la distingue da lui e la fa dipendere intimamente da lui¹⁴.

8 Gn 1, 4,12, 18, 21.

9 P. Auvray, *Création*, in X. Léon-Dufour (a cura di), *Vocabulaire de théologie biblique*, Les Editions du Cerf, Paris 1988, col. 225.

10 Is 48, 6 e s.

11 Su questo tema cfr. *Catéchisme de l’Eglise catholique*, n. 2415-2418. Sull’appello a coltivare e custodire il giardino del mondo, cfr. anche l’enciclica di papa Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*; per una visione d’insieme delle prese di posizione dei differenti episcopati cattolici e della VII Assemblea generale del Consiglio ecumenico delle Chiese sull’ecologia della creazione, cfr. il dossier: *L’écologie*, in «Questions actuelles. Le point de vue de l’Église», luglio-agosto 2000, n.14.

12 Lv 25, 4-5; Es 19,5; Dt 25,4; 22,6-7 etc.

13 Gn 1-10.

14 J. Daniélou, *Dieu et nous*, Grasset, Paris 1956, pp. 39-40.

Il rispetto dell'ambiente deve essere legato al rispetto che dobbiamo a Dio stesso, da cui ogni essere trae il proprio principio. Ricordiamo la figura di Noè, che Michel Lacroix propone come modello di salvaguardia e di protezione della vita e delle sue radici¹⁵. Si vede quanto si ampli l'orizzonte delle responsabilità dei cristiani nella misura in cui ci fa riscoprire le sfide e le implicazioni ecologiche di quanto Dio ci dice della creazione¹⁶. Per questo bisogna riprendere tutta la tradizione cristiana su questo soggetto, ricordandosi che le sofferenze della creazione di cui parla San Paolo¹⁷ riguardano tutte le creature in schiavitù. Seguendo Dio, il cristiano deve farsi pastore della natura. Se non vi è cielo senza terra, la salvezza del mondo è in gioco nel cuore della creazione, dove le forme della tirannia si esercitano sulla natura stessa¹⁸. Come abbiamo già notato, Giovanni Paolo II, dopo la sua enciclica sul lavoro, dove si riconosce una sorta di prometeismo cristiano che s'iscrive nella tradizione di Bacon e Descartes, sente il bisogno di rimettere in questione l'interpretazione del «dominate la Terra e sottomettetela»¹⁹. Si prende coscienza della necessità di un'etica della solidarietà con nostra madre Terra, che deve diventare una delle priorità cristiane nella crisi attuale dell'ambiente. In questa prospettiva, Francesco d'Assisi ha messo in evidenza la fraternità che ci lega alla natura, come sottolinea il *Cantico delle creature*. Come afferma Giovanni Paolo II nel suo messaggio del 1990: «Egli dà ai cristiani l'esempio di un rispetto autentico e senza riserve per l'integrità della creazione». Di fatto, a partire dalla Genesi, la Bibbia si mostra come un appello a sorvegliare il mondo, in cui dobbiamo vivere come delegati di Dio, incaricati di rendere la terra un vero giardino, di cui occuparsi con amore. Si comprende perché le minacce che pesano sulla creazione esigono con urgenza l'attenzione dei cristiani e delle chiese.

In questo senso, una vera inculturazione della fede in Dio creatore è inseparabile dalle lotte per la protezione dell'ambiente. Può darsi che un dialogo approfondito con le spiritualità africane permetta di ritrovare lo spirito della Terra, dell'Aria, dell'Acqua o dell'Albero, violato, torturato e sfruttato dalla cupidigia umana. Il cristianesimo occidentale tende a separare Dio e l'universo. Insistendo sulla paternità di Dio, fatica a mettere in valore l'aspetto materno di Dio. A partire dalle religioni africane, in cui le credenze nella madre-Terra animano i comportamenti e gli atteggiamenti riguardo alla natura²⁰, le chiese d'Africa hanno bisogno di ricentrarsi sull'esperienza della fede nella vita, al fine di procedere a una nuova lettura della Bibbia nella prospettiva degli uccelli, dell'acqua, dell'aria, degli alberi e delle montagne, come Gesù di Nazareth, che inserisce le realtà della creazione nell'annuncio del regno di Dio. Come suggerisce San Francesco d'Assisi, che si considera oggi come l'antenato dell'ecologia, la parentela del credente con l'acqua, il mare, il sole, la luna, le stelle,

15 M. Lacroix, *Le principe de Noé ou l'éthique de la sauvegarde*, Flammarion, Paris 1997.

16 A. Ganoczy, *Perpectives écologiques de la doctrine de la création*, in «Concilium», 1991, n. 236, pp. 57-68.

17 Rm 8, 19-22, 39.

18 Cfr. l'intero numero monografico della rivista internazionale di teologia citata nella nota precedente: «Concilium», 1991, n. 236, *Pas de ciel sans terre. Théologie et écologie*, in edizione italiana, «Concilium», 1991, n. 4, *Non vi è cielo senza terra. Dogma*.

19 Cfr. l'enciclica di papa Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1987.

20 A riguardo, si veda l'essenziale nell'articolo di A. Simonie Zoa sul tema: *Protection de l'environnement et cultures africaines*, in «Ecovox», 1995, n. 5, pp. 7 e ss.

l'albero, gli uccelli si fonda su una visione della realtà che fa ipotizzare un ritorno inatteso all'animismo, da troppo tempo assimilato alle manifestazioni del paganesimo africano.

In Africa è diventato evidente che il messaggio rivelato non può avere grande effetto, se resta imprigionato negli schemi culturali e concettuali ereditati da Aristotele e Descartes. Per vivere la nostra relazione all'universo nella fede, assumendo i valori e i simboli delle culture africane in cui tutto è segno e parola, la Chiesa deve guidarci a prendere coscienza della nostra complicità con la cultura occidentale, che tende a considerare gli elementi della natura nella sola prospettiva della ragione pragmatica e utilitaristica. In questo senso, al di là del dualismo anima/corpo in cui si è bloccata l'esperienza della fede in Occidente, le sfide dell'ambiente ci obbligano a riattualizzare l'eredità delle culture africane, in cui l'uomo cerca di vivere in equilibrio con l'universo a partire da una "visione unitaria del mondo" e da una spiritualità che, secondo l'espressione sorprendente di Senghor, «collega a Dio la pietra e la pianta». Tenendo conto di questo atteggiamento di comunione che si apre a «una fraternità con tutto il mondo»²¹, scopriamo che l'oppressione degli esseri umani e l'oppressione della natura vanno di pari passo. La risposta a questa sfida ci spinge a vivere questa alleanza che Dio ha stabilito non solo con Noè e la sua discendenza ma con tutti gli altri viventi della terra²². Come ha ricordato Monsignor Renato Martino alla conferenza di Rio de Janeiro:

La dignità dell'uomo, che è l'unica creatura di questo mondo in grado di preoccuparsi delle diverse specie, dell'ambiente che lo circonda e dei suoi fratelli, deve portarlo non solo a proteggere l'equilibrio globale della terra ma a salvaguardare le condizioni morali di un'autentica ecologia umana e di un'ecologia sociale. Non solo la terra è stata data all'uomo da Dio, afferma Giovanni Paolo II, ma Dio ha dato se stesso all'uomo. Così egli deve rispettare la struttura naturale e morale di cui è stato dotato²³.

Di conseguenza, il tempo presente esige una coerenza tra la fede e la vita in tutte le dimensioni dell'esistenza, in cui le Chiese d'Africa non possono restare in disparte rispetto ai popoli del Continente, alle loro lotte, ai loro sogni e alle loro aspirazioni, che si polarizzano attorno all'ambiente. Ci basti aprire un campo di ricerca e di riflessione che resti da esplorare. Ciò che è in gioco è la rivelazione di Dio nel quotidiano e il bene del mondo. Bisogna ormai procedere a una ripresa di senso del Vangelo a partire dalla comprensione delle realtà con cui ci confrontiamo ogni giorno. Bisogna imparare a dire Dio in Gesù Cristo, partendo dai suoli di cui s'accelera il degrado. Una nuova pratica della teologia s'impone in funzione dei rapporti tra la fede e l'ecologia a partire dalla Bibbia, che ci fa scoprire le sfide etiche nella crisi dell'ambiente. Per ascoltare Dio, bisogna avere gli occhi aperti sulla carta dell'Africa con le sue realtà naturali e umane. Il teologo africano deve rivolgere un altro sguardo all'ambiente in cui viviamo, tenendo conto delle società e delle culture in cui le montagne e i fiumi, gli alberi e l'acqua, gli animali e gli uccelli sono carichi di simboli. Viviamo la nostra fede di

21 H. Deschamps, *Les Religions d'Afrique noire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, p. 71 e ss.; cfr. anche Mamadou Dia, *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Les nouvelles Éditions africaines, Dakar 1975, pp. 72-75.

22 Gn 9, 8-17.

23 Intervento pubblicato negli Atti della conferenza, in «Documentation Catholique», 1992, 2053, pp. 634-637.

africani in seno a queste realtà. Non possiamo dunque trascurarle quando vogliamo afferrare il senso della parola di Dio là dove siamo. Il teologo dovrà sottoporre a un nuovo esame quanto è stato definito “animismo africano”, tenendo in conto i legami che l’uomo intrattiene con un mondo che gli parla. Bisogna riprendere in considerazione la terra, l’albero e l’acqua che hanno risonanze più vaste di ordine simbolico e religioso.

Qui si intravede l’urgenza di una riscoperta delle dimensioni cosmiche del dramma della salvezza. Bisogna ben comprendere che le questioni dell’ambiente non sono estranee alla fede e alla missione della Chiesa. Con la «banca rotta dell’ambiente in Africa»²⁴ è in causa la nostra relazione con la terra, la cui eredità è stata promessa ai “miti”²⁵. Il cristiano non può restare indifferente là dove «la terra geme e deperisce»²⁶. Come non pensare alla rottura dell’alleanza²⁷ per il proliferare dell’inquinamento, giacché dopo Noè l’uomo deve «conservare in vita, assieme a se stesso, tutti i viventi»²⁸, che Dio ama e di cui si occupa?²⁹ A partire dalle foreste che vengono saccheggiate e distrutte, dall’aria avvelenata, impariamo che il peccato non è semplicemente un affare interno alla vita umana. È un affare molto grave che colpisce lo stesso universo. Il peccato ha una dimensione ecologica. Per questo il teologo africano si trova a fronteggiare nuovi campi di riflessione e di ricerca. È necessario che torni al rapporto dell’uomo con l’albero, l’acqua, l’aria e il suolo per comprendere meglio le sfide della salvezza in Gesù Cristo. Osserviamo il posto centrale delle realtà della creazione nella rivelazione divina. Nella Bibbia, Dio è spesso paragonato all’acqua. Basta rileggere i salmi³⁰, Isaia³¹, Ezechiele³², Giovanni³³, l’epistola agli Efesini³⁴ e infine l’epistola agli Ebrei³⁵. Dio è assimilato anche alla roccia nel Deuteronomio³⁶, nei Salmi³⁷, nella prima epistola ai Corinti³⁸ e in numerosi altri passi. Per San Paolo, il Cristo è il suolo in cui sono radicati i credenti³⁹. La Bibbia descrive Dio come il fuoco nell’Esodo⁴⁰, Salmi⁴¹, Isaia⁴², Zaccaria⁴³ e Malachia⁴⁴.

24 Cf. L. Timberlake, *L’Afrique en crise. La banqueroute de l’environnement*, L’Harmattan-Earthscan, Paris 1985.

25 Mt 5,4.

26 Is 24, 4-6.

27 Is 24, 4-6.

28 Gn 6, 19.

29 Salmi 145, 16.

30 Salmi 1, 3; 46, 4.

31 Isaia 27, 3-6; 41, 17-18; 44, 3-4; 55, 1; 58, 11.

32 Ezechiele 16, 9; 36, 35.

33 Giovanni 3,5; 7, 37-39

34 Ef 5, 26.

35 Eb 10, 22.

36 Deut 32, 4, 5.

37 Salmi 15; 18, 2; 31, 3; 71, 3.

38 Cor 10, 4.

39 Ef 3, 17; Col 2, 7.

40 Es 13,21.

41 Salmi 78, 14.

42 Isaia 4,4.

43 Zaccaria 4.

44 Malachia 3, 2-3.

Il Nuovo Testamento riprende questa immagine negli Atti degli Apostoli⁴⁵ e nell'epistola agli Ebrei⁴⁶. Ricordiamo ugualmente che Dio è rappresentato dal vento⁴⁷. Associando Dio all'acqua, gli autori della Bibbia lo paragonano alla pioggia e alla rugiada⁴⁸. Il simbolismo dell'olio è utilizzato dalla Bibbia per parlare di Dio e della sua azione salvifica⁴⁹. Si evoca l'olio che consacra⁵⁰, l'olio che guarisce⁵¹, che conforta⁵² e che illumina⁵³. Sottolineiamo le immagini della colomba⁵⁴, del pellicano, dell'aquila e soprattutto dell'agnello⁵⁵. Bisognerebbe infine riprendere l'inventario delle cose di cui Gesù si serve nel suo insegnamento per descrivere il regno di Dio. Non esce dal mondo degli oggetti della vita quotidiana. Restituendo onore a questi oggetti, è come se Dio ci invitasse a ritrovare l'armonia con l'universo in cui abitiamo.

Rileviamo la riappropriazione biblica dei quattro elementi primordiali dell'universo: la terra, l'aria, il fuoco, l'acqua. Le immagini di Dio come roccia e suolo (la terra), il vento (l'aria), il fuoco e l'acqua riassumono l'universo e richiamano il carattere sacro di tutte le cose. Di più, se il rapporto all'universo esige il rispetto di ciò che ci circonda, la maniera in cui la Bibbia parla di Dio ci fa scoprire il mondo naturale come un vero "ambiente divino", a cui dobbiamo ricongiungerci per contemplare Dio e celebrarlo. Poiché dall'universo e da tutto ciò che include deve elevarsi verso Dio una lode cosmica: «Che tutto ciò che respiri lodi il Signore»⁵⁶. Nulla è escluso dalla benevolenza di Dio: «Tutto è in Lui»⁵⁷. Prima di San Paolo, così scrive il libro della Sapienza: «Lo Spirito del Signore riempie la terra e poiché abbraccia l'universo ne conosce ogni suono»⁵⁸. Infine, tutto ciò che riguarda l'ambiente s'iscrive nel piano di Dio⁵⁹. In quanto a questo, osserviamo l'importanza delle realtà della creazione nella liturgia della Chiesa. Pensiamo in particolare all'acqua, alla luce, al fuoco e al nutrimento che sono carichi di simboli. Ricordiamo anche come, all'inizio del mondo, lo Spirito alitava sulle acque⁶⁰. E, soprattutto, guardiamo il crocifisso: l'albero, che è un simbolo universale della forza ascensionale e della potenza della rigenerazione, è iscritto nel dramma della salvezza. La tradizione evangelica associa il mondo animale stesso al mistero cristiano come ricorda il tema dell'Agnello⁶¹. Nell'iconografia cristiana rileviamo anche il simbolo del pesce. L'eucaristia, che è la celebrazione della morte e della resurrezione di Gesù di Nazareth, rinvia alla terra a partire dai prodotti del suolo e dalle pratiche alimentari. In effetti la liturgia

45 Atti 2,4.

46 Eb 12, 29.

47 Ez 37, 9-14; At 2,2 : Gv 3,8; 1 Cor 12, 11.

48 Salmi 68, 9; 72, 6; 133, 3; Is 18; 4; Ez 34, 26-27; Os 6,3; 10, 12; 14, 5.

49 Salmi 45,8.

50 Es 29, 7; 30, 30; Is 61,1.

51 Ap 3,18.

52 Is 61, 3; Eb 1, 9.

53 Mt 25, 3-4; 1 Gv 2, 20, 27.

54 Mt 3, 16.

55 Gv 1, 29

56 Salmi 150, 5.

57 Col 1, 17.

58 Sap 1, 6-7.

59 Ef 1, 10..

60 Gn 1, 2..

61 Gv 1, 36; Is 53, 6-7; At 8, 32; 1 Pt 1, 18-19; 1 Cor 5, 7-12.

cristiana, che si rivolge all'uomo nella sua totalità, corpo e spirito, tramite l'azione simbolica e rituale, svela ai fedeli il senso dello spazio e del tempo. Nell'universo della fede, l'ecologia si annida dove non ce l'aspettiamo. Tutto questo invita a una lettura pertinente del Vangelo a partire dalla crisi attuale dell'ambiente. Nel momento in cui i cristiani e le Chiese cominciano a comprendere che l'impegno a favore della giustizia è una dimensione della predicazione del Vangelo, perché non dovrebbero mobilitarsi per resistere a ciò che minaccia la vita negli ambienti naturali dove «la creazione geme»?⁶² Quest'impegno esige, preliminarmente, che i teologi e le teologhe non si assumano solo la responsabilità rispetto al genere, nelle loro riletture della Bibbia⁶³, ma intreccino ecologia e teologia per stimolare uno stile di esistenza che salvaguardi la vita in Africa. Nelle città inquinate, che sprofondano sotto il peso dei rifiuti tossici, nelle savane desertificate e nei villaggi delle foreste, dove fertilizzanti e pesticidi chimici mettono in pericolo l'equilibrio naturale, questo lavoro titanico è diventato uno degli scopi fondamentali della fede per questo nuovo secolo. La sfida è ardua, perché si tratta di promuovere la bellezza del mondo⁶⁴.

62 Rm 8, 22.

63 Sull'irruzione dei temi del genere in campo teologico, cfr. V. Ramey Mollenkott, *Dieu au féminin. Images féminines de Dieu dans la Bible*, Ed. Paoline, Montréal 1990; *Women, Men and the Bible*, Abingdon Press, Nashville 1977; E. Moltmann/J. Moltmann, *Dieu, homme et femme*, Les Editions du Cerf, Paris 1984; R. Reuchter, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beaucon Press, Boston 1983.

64 Gn 1, 10.



Jean-Marie Ela
Camerun 1936-2008

Jean-Marc Ela

Nasce nel 1936 a Ebolowa, città coloniale del cacao, sotto il dominio francese, oggi capoluogo della provincia sud del Camerun. In un'intervista autobiografica, *Jean Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou* (1999), Ela ricorda il tedesco e il francese letti e parlati dal padre e dal nonno, la Bibbia su cui il padre meditava, la necessità dell'inglese, terza lingua colonialista, gli insulti razzisti di qualche maestro inetto, ricorda il fascino degli studi e la vocazione sacerdotale, col pesante risvolto del servizio da *boy*. Sullo sfondo la carestia, durante la seconda guerra mondiale. Diplomatosi brillantemente, completa il curriculum in Francia con due lauree, in teologia e scienze sociali a Strasburgo (1966) e un dottorato in sociologia alla "Sorbonne" (1969). Rientrato in patria (1970), Ela si trasferisce nel nord del Camerun, presso la popolazione kirdi, per lavorare col "missionario scalzo", Baba Simon, uno dei primi otto sacerdoti camerunesi, scelto come guida spirituale. L'esperienza, durata quattordici anni, segna la sua identità di missionario come "teologo sotto l'albero delle riunioni". La sua incessante attività di educatore lo rende invisibile alla politica locale e alle lobbies internazionali. Finito nella lista degli oppositori da eliminare, durante il colpo di stato nel 1984, rinuncia alla missione e rientra a Yaoundé, dove riprende l'attività universitaria e prosegue l'impegno pastorale nei quartieri più devastati. Nel 1995 è costretto all'espatrio in Canada, per la sua denuncia di possibili responsabilità del regime, nell'assassinio dell'eminente gesuita Engelbert Mveng, filosofo e teologo di fama internazionale. Vi resterà fino alla morte. Sacerdote, teologo, filosofo, sociologo, Jean-Marc Ela è stato professore presso l'università di Yaoundé, l'università cattolica di Louvain-La-Neuve (Belgio), l'"UQAM. Université du Québec" di Montréal e Direttore del CODESRIA (Council for the Development of Social Science Research in Africa). Pubblicazioni: *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, L'Harmattan, Paris 1980; tr. it. *Il grido dell'uomo africano. Domande ai cristiani e alle chiese dell'Africa*, L'Harmattan Italia, Torino 2001; *Afrique. L'irruption des pauvres*, L'Harmattan, Paris 1994; *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les Sciences Sociales en Afrique Noire*, L'Harmattan, Paris 1994; *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire. Les défis du "monde en bas"*, L'Harmattan, Paris 1998; *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris 2003; tr. td. *Gott befreit. Neue Wege afrikanischer Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2003; *Recherche scientifique et crise de la rationalité*, I, L'Harmattan, Paris 2007; *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, II, L'Harmattan, Paris 2007; *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, L'Harmattan, Paris 2007.

Impegnato strenuamente per la "rinascita dell'Africa nera", Jean-Marc Ela mette a frutto il suo sapere enciclopedico, per la soluzione concreta dei problemi reali dei soggetti più fragili ed emarginati, nella loro quotidianità drammatica. La sua teologia traduce la sua esperienza missionaria radicalmente africana e radicalmente cristiana, consumata nella totale immedesimazione, prima con la vita nel villaggio kirdi, poi con i giovani emarginati di Yaoundé. Uomini ridotti in schiavitù riconquistano la fierezza, la dignità e la forza di reagire, grazie al Vangelo assorbito con l'istruzione, una vera minaccia per i loro sfruttatori. Le diatribe sulla cristianizzazione dell'Africa, sull'inculturazione, su fede e cultura, dottrina e tradizione svaniscono, mentre agisce tra gli uomini il Gesù che parteggia per gli oppressi e predica la giustizia annunciandone la liberazione. Il *Dio che libera*, sottotitolo della sua opera teologica più ponderosa, è tuttavia il "Dio che deve essere liberato". Il diritto all'esclusiva sulla Rivelazione cristiana, accampato per secoli dall'Occidente, lo ha imprigionato in dogmi coerenti con la storia e la geografia dei dominatori. Ela incontra e riconosce il "Dio che libera" nelle parole del *Magnificat*: è Lui che sazia gli affamati e manda i potenti a mani vuote. L'altro è un dio negriero. Non si tratta affatto di una versione africana della teologia della liberazione latino-americana. Ela è lapidario: la teologia pensata dagli oppressi per gli oppressi è figlia dell'Africa, dove l'uomo è stato ed è rinnegato nella sua stessa umanità. Solo tra i "dannati della terra", dove il razzismo ha fondato il dominio, dove i profeti bantu hanno lottato contro il saccheggio antropologico, dove ha imperato la blasfemia dell'apartheid, il cristianesimo è stato veramente sfidato a dimostrare la sua credibilità, come messaggio di liberazione. La questione latino-americana rientra invece in un generico scontro di classe, all'interno di uno

stesso sistema, di una storia condivisa con l'Occidente. È la stessa storia di umanizzazione e progresso che esclude gli africani, ancora gravati dalla maledizione di Cam. È un imperativo, quindi, *Restituer l'histoire aux sociétés africaines*. Nell'incarnazione del Cristo africano, il grido sul Golgota è *Il grido dell'uomo africano*, che denuncia il tradimento subito. Vissuta come "teologia sotto l'albero delle riunioni", riflessione che permea la vita quotidiana, la teologia di Ela restituisce al "Dio che libera" l'iniziativa dell'incarnazione, affinché sia occasione di un nuovo inizio della storia, per chi ne è stato brutalmente escluso, e ne attui la salvezza, con la liberazione concreta dagli orrori a cui è stato destinato. Anche il peccato si è ridotto a una casistica astratta, che copre la sua essenza politica. La teologia si rivolge quindi alla sociologia, che si annuncia come un'altra sfida: *Les déficits du "monde d'en-bas"*. Dal basso, le politiche dello sviluppo sono smascherate come primo motore del sottosviluppo, per garantire agli investitori il controllo dei debiti, quindi delle ricchezze e dei governi. Dal basso, l'afro-pessimismo è solo un aggiornamento ideologico del vecchio razzismo colonialista, una petizione di principio che fonda la dipendenza degli Stati africani all'infinito. Dal basso, la sociologia del *bricolage*, nella definizione elaniana, scopre società attive, vive, lanciate nell'innovazione, pronte a trasformare, ideare, riutilizzare le tecniche e le conoscenze tradizionali, con un'arte geniale di riadattamento, *bricolage*. Dal basso, il persistere della stregoneria è imputabile soprattutto alle operazioni di bieco imbonimento ideologico sull'autenticità di tradizioni inesistenti, artefatte e superstiziose, attuate dai governi solo per infischiarne degli immensi problemi dell'assistenza sanitaria, dai costi incalcolabili, e per non sfidare le multinazionali farmaceutiche, per ottenere medicine reali a prezzi adeguati per le tasche africane. Dal basso, l'educazione è un bene prezioso, purché nessuno rimastichi i vietati modelli imposti dalla tutela occidentale. Gli ultimi studi di Ela vertono appunto sulle questioni più interessanti e impellenti della nuova produzione e circolazione planetaria delle conoscenze scientifiche, di cui l'Africa può fruire e a cui può dare il suo contributo, grazie allo sviluppo vertiginoso delle nuove tecnologie. È un problema pedagogico, a cui Ela non si sottrae, con la sua *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*. Merita, a conclusione, un cenno al suo studio su Cheikh Anta Diop: un omaggio a un maestro scomodo, che deve essere riscoperto come guida intellettuale, come "dotto e come ricercatore", ma anche come esponente di rango di una stagione intellettuale, che ha visto le migliori menti africane unite per restituire all'Africa la libertà e il posto che le spetta nella storia.

Il testo qui presentato, *Écologie et théologie africaine*, è tratto da: J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris 2003, pp. 125-132.

Severino Elias Ngoenha

NATURE, CULTURE, ECOLOGIE Invito a un dialogo interculturale

Il dibattito sulla “prima” e sulla “seconda natura”, la cultura, ha fatto riemergere una serie di interrogativi tuttora irrisolti. Due meritano una particolare attenzione. Il primo concerne i “primitivi” e deve la sua celebrità nel Novecento a Claude Lévi-Strauss. Questa concezione ha tuttora un peso rilevante e richiede ulteriori approfondimenti: molte società primitive opporrebbero resistenza allo sviluppo, per il persistere di un’idea della relazione tra natura e cultura, che implicherebbe il riconoscimento di una priorità assoluta della natura sulla cultura¹. Nei popoli “primitivi” la nozione di natura avrebbe sempre un carattere ambiguo. Pre-culturale, sovra-culturale, sarebbe soprattutto il luogo dove l’uomo può entrare in contatto con antenati, spiriti e dèi. Tale dimensione sacrale ne sancisce il primato sulla cultura. Quando è in gioco l’essenziale, le relazioni dell’uomo con il mondo *soprannaturale*, i prodotti tecnici e gli oggetti manufatti perdono ogni valore. Perciò la concezione delle culture primitive resiste allo sviluppo. La seconda questione riguarda il mondo industrializzato e si riferisce alla tecnica. In quanto mediazione indispensabile negli scambi tra uomo e natura, la tecnica sembra imporre un processo incontrollabile di trasformazioni, che stravolge le relazioni tra i viventi. Secondo Serge Moscovici si assiste oggi, in Occidente, alla fine di una *civiltà/civilizzazione*, ovvero alla fine di una società basata sull’accumulazione interna e sui conflitti di classe². Le società occidentali, rigidamente subordinate all’accumulazione del potere e della ricchezza, hanno imposto relazioni altrettanto rigide fra la collettività e il suo habitat-ambiente, istaurando un antagonismo tra società e natura, tra pensiero nobile e lavoro servile, *civiltà/civilizzazione* e tecnica. Oggi, tuttavia, la questione naturale ha soppiantato la questione sociale. I conflitti sono confluiti nel problema globale del rapporto uomo-natura. La questione capitale è addirittura il posto dell’uomo in una natura trasformata incessantemente dal suo intervento. Un atteggiamento eccessivamente mistico o un atteggiamento radicalmente *strumentale/asservito* risultano perniciosi per entrambi, uomo e natura. La relazione tra la “prima” e la “seconda natura” è dunque ancora al centro del dibattito sia per le società cosiddette primitive sia per le società industrializzate.

Allorché si parla di ambiente, si fa riferimento di fatto all’ambiente umano e qualunque argomento a difesa di un qualsiasi frammento della natura ha una propria ragion d’essere nel quadro di una volontà di sopravvivenza e di una teleologia umane. Il posto dell’uomo nella natura o il rapporto natura-cultura, il problema dell’ambiente, non dipendono solo dalla politica, dalla sociologia, dalla biologia o dalla tecnica. Un semplice cambio di stili di vita, per quanto necessario,

1 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1973, pp. 373-375 (tr. it. *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966).

2 Cfr. S. Moscovici, *Le Marxisme et la question naturelle*, in *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Union Générale d’éditions, Paris 1974, pp. 145-232.

non è sufficiente per far fronte ai pericoli incombenti, sia che si tratti di smascherare credenze superstiziose, che ancora favoriscono malattie e malnutrizione, fame e miseria o, all'opposto, di fronteggiare catastrofi generali provocate dallo squilibrio ecologico indotto da un abuso spregiudicato della tecnica. Il livello di comprensione, di analisi e di decisione deve scendere fino alle radici profonde della crisi, calandosi nelle dimensioni simboliche e spirituali delle culture. Se i pregiudizi culturali relativi alla sovrannaturalità della natura sono perniciosi, ancor più pernicioso è il persistere in un processo opposto di relazione con la natura, privo di qualunque riflessione sul suo significato culturale. La diversità, che è al centro della ricerca antropologica, fa sì che questa sia coinvolta oggi in prima linea nei problemi dello sviluppo. *L'Africa Fantasma* di Michel Leiris, *i Tristi tropici* di Claude Lévi-Strauss o *L'Africa Ambigua* di George Balandier giacciono dimenticati sugli scaffali delle biblioteche. Una nuova questione alimenta la curiosità dei vecchi antropologi e turba il sonno dei nuovi tecnici del sociale e dell'economia, gli esperti della cooperazione. Essa non investe più persone, gruppi, costumi, oggetti culturali irriducibili, anzi, abbandona del tutto la cosiddetta "cultura materiale", con la sua presunta obiettività, per lanciarsi nel territorio della relazione. Lo sviluppo come relazione diventa sempre più l'oggetto di studio dell'antropologia moderna. È questa dunque la nuova configurazione, confusa e multiforme, della diversità antropologica. La diversità non si identifica più con l'esotico ma riappare insieme alla percezione del *senso/significato* che le società producono, al fine di iscrivere i loro valori e le loro istituzioni in un ordine che oltrepassi le contingenze delle pratiche quotidiane. Lo sviluppo come relazione presuppone necessariamente la comparsa di situazioni conflittuali fra tradizioni differenti molto spesso difficilmente compatibili. Il dibattito delle culture sulla natura e la sua rappresentazione devono necessariamente oltrepassare le frontiere geo-economiche per aprirsi a un dialogo umanistico globale.

1. Visioni africane della relazione natura-cultura

A partire dalla seconda guerra mondiale gli intellettuali euro-americani, preso atto delle catastrofi provocate da un atteggiamento ciecamente strumentale, si vedono costretti a ripensare alle modalità con cui l'uomo, ossia l' "occidentale" medio, si relaziona con la natura e cominciano a teorizzare la possibilità di un passaggio da una visione strumentale a una visione mistica. A loro volta gli intellettuali africani cominciano a sostenere posizioni sulla natura che si allontanano da una visione mistica, per orientarsi in direzione di una concezione strumentale, tecnologica. Per ricostruire questa svolta, è necessario ripercorrere alcune tappe fondamentali e presentare alcuni protagonisti del dibattito intellettuale di quegli anni, partendo proprio dall'esaltazione essenzialista che caratterizza il famoso dibattito sulla negritudine.

1.1. Senghor e Ndw: essenzialismo nero

A partire dagli anni Cinquanta del Novecento, Senghor afferma che la liberazione culturale è la condizione preliminare per la liberazione politica³. Durante il secondo Congresso degli scrittori e

3 Cfr. L.S. Senghor, *L'Esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-Africaine*, in *Premier Congrès des Ecrivains et Artistes noirs*, in «Présence africaine», 1956, 8-9-10, pp. 51-65.

artisti neri, tenutosi a Roma tra marzo e aprile 1959, riprende il tema per ricordare che la politica è semplicemente un aspetto della cultura. Per costruire l’Africa è necessario sapere su quali fondamenta edificarla. Non si deve partire da una *tabula rasa* né tanto meno da ideologie puramente occidentali ma dai valori propri della negritudine. Con questa prospettiva, sette anni più tardi venne realizzato a Dakar il primo festival mondiale di arte nera, destinato a riunire gli africanisti bianchi e i neri di tutto il mondo, in un ampio lavoro di inventario delle civiltà tradizionali africane, con l’obiettivo di rivitalizzare l’Africa e inserirla a pieno titolo nel contesto della vita moderna e della civiltà universale. Questo festival culturale, che veniva realizzato per la prima volta in una nazione africana indipendente, fu un omaggio al genio creatore africano. Secondo una visione pan-africana, la civiltà tradizionale appariva armoniosa e degna di ammirazione e di rispetto. Il passato svelava un mondo unitario e chiuso in se stesso, come era stato presagito nella visione utopistica di William Edward Burghardt Du Bois.

Senghor ha definito la cultura come la “costituzione psichica” di ciascun popolo, che ne spiega la civiltà. Si tratta di un determinato modo tipico di ciascun popolo di sentire o di pensare, esprimersi o agire. Questo carattere è prodotto dalla simbiosi delle influenze, della geografia e della storia, della razza e dell’etnia. L’analisi senghoriana della psicologia nera si fonda sullo studio dell’“ambiente naturale” che la condiziona, ma si definisce soprattutto nell’opposizione alla psicologia dell’uomo bianco, riassumendosi nel famoso paradosso: «L’emozione è nera, come la ragione è ellenica»⁴. Il Bianco europeo è l’uomo dalla tendenza guerriera, che usa le cose per i suoi fini utilitaristici, mentre «l’africano è un uomo della Natura», che «vive tradizionalmente della terra, con la terra, nel cosmo e attraverso di esso». I suoi sensi sono così desti che non ha bisogno di altri intermediari nella sua relazione tra soggetto e oggetto, in questi termini è “sensuale”. La ragione del Nero non è discorsiva, è sintetica; non è antagonista, è simpatetica. «La ragione nera non impoverisce le cose, non le modella in schemi rigidi, ma si inserisce nel cuore vivo del reale. La ragione europea è analitica per l’utilizzazione, la ragione nera intuitiva per la partecipazione»⁵. Questa teoria ha subito modificazioni e rettificazioni importanti, in ogni caso ne resta intatto questo nucleo: qualunque sia la relazione con il mondo che lo circonda, il Nero è sempre caratterizzato dalla facoltà emotiva, che non è la negazione della ragione ma un’altra forma di conoscenza. Ciò che commuove il Nero non è l’aspetto esteriore dell’oggetto ma la realtà in quanto tale, anzi, la sua surrealtà. Attraverso l’emozione il soggetto e l’oggetto della conoscenza si sintonizzano nella “danza dell’amore”. L’universo è composto di energia, forze vitali, onde, ritmi. Al centro del sistema è l’esistenza, la vita. Il Nero identifica l’essere con la vita, la forza vitale. La sua metafisica è un’ontologia esistenziale. Il Nero ha stabilito una rigorosa gerarchia di forze, alla cui sommità è Dio, unico, increato e creatore, colui che dà forza e potenza attraverso se stesso. Egli conferisce esistenza, sostanza e accrescimento alle altre forze. Dopo di lui si trovano gli antenati, in primo luogo i fondatori dei clan. Più in basso si trovano i vivi che, a loro volta, sono ordinati secondo i costumi e soprattutto secondo l’ordine genealogico. Alla fine si trovano gli animali, le piante e i minerali⁶. L’etica africana consiste nel “riconoscimento dell’unità del mondo” e dell’agire per mantenere l’equilibrio delle forze, l’ordine e la stabilità. Da questa

4 Cfr. L.S. Senghor, *Ce que l’homme noir apporte*, in Id., *Liberté I. Négritude et humanisme*, Éditions du Seuil, Paris 1964, p. 24.

5 *Ibidem*.

6 Cfr. L.S. Senghor, *L’Esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-Africaine*, cit.

concezione deriva l'idea del sacro, fulcro di tutta la vita africana, dove ogni essere, ogni cosa possiede una forza vitale di energia divina. «L'uomo è legato alla pianta, all'animale, ai suoi simili, vivi e morti, al cosmo attraverso il ritmo vitale e a Dio attraverso il sacrificio rituale». La religione è incentrata sul sacrificio, che determina la comunione dei vivi e dei morti, perché la forza vitale dell'animale sacrificato fluisce attraverso l'immolante verso l'antenato e da questi di nuovo verso la comunità. Gli antenati sono gli intermediari tra l'uomo e Dio. Per la sua concezione "animista", «l'africano fa della terra una persona dotata di un suo carattere». «L'antenato tribale, il primo coltivatore e occupante della terra, stabilisce con questa terra personificata un patto celebrato dal sacrificio rituale». Questo patto non è stato fatto a proprio nome, ma in nome di tutta la comunità che egli incarna. «La famiglia, la popolazione, la tribù non sono dunque proprietari della terra ma beneficiari»⁷. Da qui deriva l'estetica nero-africana, che si fonda sul concetto di un universo composto di forze, di energie, di onde e di ritmi. L'arte nera è spiegazione e non descrizione, è uno strumento di conoscenza: «Sento l'altro, danzo l'altro, pertanto sono. L'arte diventa una scienza, una tecnica di partecipazione sensibile della realtà». Attraverso l'emozione il Nero scopre i legami magici che lo ricongiungono all'universo e vi si mette in sintonia. L'emozione è dunque coscienza e conoscenza del mondo ed è conoscenza integrale, perché soggetto e oggetto sono uniti nella "danza d'amore". Tali sono, secondo Senghor, le caratteristiche fondamentali del mondo nero: il dono particolare dell'emozione, un'ontologia esistenziale e unitaria che si sviluppa in un realismo mistico, in un'arte impregnata e funzionale, collettiva e attuale.

Su questa linea, Alassane Ndaw afferma che l'epistemologia africana dipende più dall'unità che dall'analisi, considera la natura come un organo vivo e cerca di svelare i suoi segreti ricorrendo al mito⁸. Per conoscere si deve andare al cuore delle cose, essere in comunione con esse, trattenerci al loro interno. Il rapporto dell'africano con la natura è l'espressione di una simbiosi cosciente. In funzione di quest'unione apparirà il significato. Nelle poesie ispirate alla caccia, il cacciatore non si inorgoglisce per le sue prodezze nei confronti della preda ma esprime lode e rispetto. Il cacciatore e la preda svolgono ciascuno il proprio ruolo nel dramma dell'esistenza. Pertanto la natura non è un nemico che si deve vincere a qualunque prezzo. L'africano si sente parte integrante della natura e la sua azione si iscrive in un sistema di relazioni con il cosmo, con le piante, con gli animali e in un sistema di relazioni sociali. L'epistemologia nero-africana ignora la separazione tra l'"ordine del conoscere" e l'"ordine dell'essere". La conoscenza è un essere e non solo uno strumento al servizio dell'uomo. L'uomo nero da sempre comprende come nell'intimo degli esseri risiede un fattore molto potente che li anima e che non può essere descritto. Questa è la ragione per la quale la religione africana è stata definita animista: per l'africano tutto è sacro. Tutto è abitato da un'anima, da una forza attiva.

1.2. Abrahams, Soyinka: utopie creatrici letterarie

Nel suo romanzo *A Wreath for Udomo* (1953), Peter Abrahams racconta la storia di Udomo, dirigente nazionalista africano, che inizia la sua azione a Londra e ascende al potere in

⁷ Ivi, p. 27.

⁸ Cfr. A. Ndaw, *Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar 1983; tr. it. *Pensiero africano*, Milella Edizioni, Lecce 1993.

“Panafrica”, stato autonomo e non ancora indipendente. Per mantenersi al potere, governare e realizzare il suo programma, deve ingannare e perfino sacrificare alcuni dei suoi amici. Finisce per scontrarsi con un’opposizione di carattere tribale e tradizionalista. Alcune ore prima di essere assassinato, rivela ai suoi amici tutto il suo pensiero:

Il nostro paese aveva tre nemici: il primo è l’uomo bianco, il secondo è la miseria e il terzo è il passato. Quando arrivai, pensavo di dover affrontare un solo nemico: il Bianco. Ma a partire dal momento in cui me ne sono liberato, gli altri nemici sono apparsi più forti e pericolosi del Bianco. Paragonato a questi due, il Bianco sembrava quasi un alleato. Ebbene, ne feci un alleato, che lotta al nostro fianco contro la miseria. Attualmente il Bianco lavora e costruisce per noi, di modo che coloro che verranno dopo di noi avranno pane per mangiare e un focolare dove vivere. Adesso nei nostri paesi ci sono scuole e ospedali. I ragazzi e le ragazze escono dal loro torpore. Per quale ragione pensate che ho speso tanto denaro per mandarli all’estero? Perché ho bisogno che si uniscano a me, per lottare contro il nostro terzo nemico, il peggiore di tutti: il passato [...]. Ho compiuto formalmente i riti di *ju-ju*, ho partecipato alle cerimonie di sangue, mi sono prostrato davanti agli altari dei nostri antenati. Adesso non ho più bisogno di farlo. Ora c’è già un numero sufficientemente grande di giovani che ha messo da parte queste superstizioni caduche; d’ora innanzi posso insorgere contro tutto ciò che vi è di orribile nel nostro passato. E tu, Selina, e tu, Adheborny, che un tempo ho amato come fratelli, voi siete il passato. Vi abatterò! Siete voi che impedito l’evoluzione della grande Africa⁹.

Nel dramma *The Dance of the Forest*, Wole Soyinka fa rivivere in *trance* ai propri protagonisti la vita di alcuni antenati. Questa esperienza li porta a scoprire negli antenati le loro stesse miserie umane e a comprendere di essere stati illusi da una falsa immagine del passato¹⁰. Nel romanzo *The Interpreters*, Soyinka presenta un gruppo di giovani intellettuali e artisti nero-africani alla ricerca del senso della vita. Tra loro c’è un pittore che disegna in un grande affresco il panteon yoruba. I suoi amici posano per lui e sono rappresentati come divinità antiche. Questa sorta di identificazione con i personaggi mistici della religione antica li porta a scoprire gli impulsi segreti dei loro desideri e delle loro azioni. Questo tipo di rappresentazione non permette alcuna idealizzazione dei costumi tradizionali africani e tanto meno uno sforzo per ristabilirli¹¹. Per Soyinka nella storia africana è stata forgiata una visione del mondo, che non si riduce a un’ideologia politica né religiosa o letteraria, ma permette agli africani di conoscersi perfettamente e di pensare alla loro collocazione nel mondo. Questa visione esiste attraverso l’osservazione e l’analisi delle manifestazioni culturali e religiose, pur non costituendo una dottrina né un sapere a cui accedere attraverso l’educazione ricevuta in seno alla società. Il mondo prima di essere un oggetto di conoscenza è un’esperienza di vita continuamente rinnovata e generatrice di inquietudine e di incertezze. L’uomo si trova immerso nell’immensità del cosmo, teatro di conflitti tra forze distruttive e creatrici, visibili e invisibili, alle quali gli stessi dèi sono sottomessi. Questa esperienza essenziale non culmina in un sapere ma porta l’uomo a prendere coscienza che, come gli dèi, egli è un *no man’s land* della transizione tra il passato degli antenati, il presente dei vivi e il futuro di coloro che non sono ancora nati: «Le divinità sono in rapporto con i vivi allo

9 Cfr. P. Abraham, *A Wreath for Udomo*, Faber and Faber, London 1956, p. 273.

10 Cfr. W. Soyinka, *The Dance of the Forest*, Oxford University Press, Oxford 1963, p. 122 e p. 128.

11 W. Soyinka, *The Interpreters*, Andre Deutsch, London 1965, p. 111.

stesso modo in cui gli antenati lo sono con coloro che non sono ancora nati; obbediscono alle stesse leggi, conoscono le stesse agonie e le stesse interrogazioni e angosce»¹². Questo sentimento di mistero, d'inquietudine e di angosce deve stimolare la curiosità e spingerci a immergervi per comprenderlo. Questa attrazione per il cosmo, contrariamente a quanto postulato dal primitivismo europeo e dalla negritudine, non porta alla fusione del soggetto con l'oggetto, anzi, rafforza la coscienza del soggetto. Questi appartiene al cosmo e deve sapere che la sua condizione di uomo dipende dal questo suo rapporto. Questa coscienza oppone soggetto e oggetto: questo sapere non è dato infatti sotto forma di intuizione primordiale o di rivelazione ma si costituisce progressivamente, basandosi allo stesso tempo sulle proprietà del reale e dello spirito umano. Soyinka rivendica un pensiero africano autoctono. Con tutto ciò questa *self-apprehension* non è un'apologia della tradizione, tanto meno un appello all'irrazionale. L'uomo è invitato a riflettere, a non accontentarsi mai di ciò che ha a disposizione, a lottare per comprendere sempre in modo migliore. Nondimeno il mondo con cui l'uomo si confronta non è pienamente intelligibile. L'enigma costituito dal cosmo impedisce che venga considerato come l'espressione chiara di una legge, alla quale sarebbe sufficiente ispirarsi, sia sul piano dell'azione sia sul piano della conoscenza.

1.3. Towa, Nkrumah, Hountondji: la scienza e la tecnica

Per superare il conflitto tradizione/modernità, che sembra imprigionare ogni soggettività in Africa, oggi il pensiero africano propone unanimemente la stessa risposta: liberare l'uomo africano e permettergli di ritrovare la sua capacità creativa. Il progetto di liberazione e di autodeterminazione dell'uomo africano passerà necessariamente attraverso il dominio della scienza e della tecnica. È stata sicuramente la loro assenza ad aver lasciato l'Africa alla mercé dell'imperialismo occidentale. Marcien Towa¹³ è stato senza dubbio il filosofo africano che ha espresso con maggiore intensità questa verità: l'Europa ci ha soggiogato a causa della nostra inferiorità tecnica. Da qui la necessità di introdurre in Africa il segreto della vittoria europea, la scienza e la tecnica. Il dominio della scienza e della tecnica e la costituzione di un potere materiale africano sono per Towa i presupposti dell'autonomia spirituale. Nel giudizio di Kwame Nkrumah il sistema economico tradizionale africano è stato in passato utile e lodevole, quando la società era più o meno stagnante, ma attualmente costituisce un freno allo spirito di iniziativa e allo sforzo. Le abitudini della famiglia africana impediscono lo sviluppo delle capacità, opponendosi al senso profondo di responsabilità individuale, necessario in un periodo di ricostruzione nazionale, impediscono la produttività e ostacolano il risparmio, due fattori essenziali allo sviluppo. Nella vita economica di un Paese sottosviluppato i risparmi consumati in spese di rappresentanza, in celebrazioni di feste religiose tradizionali, in cerimonie nuziali e funebri stravaganti, sono né più né meno che soldi gettati al vento. Per quanto la società tribale, la cui monotonia era scandita solo dal sorgere e dal tramontare del sole e dalle lune piene, salutasse queste festività che interrompevano il corso del giorno, per incoraggiare le attività produttive e l'economia oggi c'è bisogno di un'ideologia completamente diversa e più esaltante. La società deve essere stimolata ad accettare le

¹² Ivi, p. 122.

¹³ M. Towa, *L'idée d'une philosophie Nero-africaine*, Clé, Yaoundé 1979, pp. 87-88.

esigenze di un rapido sviluppo economico, attraverso il cambiamento delle relazioni sociali e delle usanze, che devono essere modificate per legge, se necessario. Nkrumah fa appello alla responsabilità individuale. Vede quindi nell'individualismo – un individualismo creatore-creativo e attivo, evidentemente diverso dal semplice egoismo – una condizione necessaria per lo sviluppo¹⁴. Il *Conscientism* di Nkrumah mira ad assicurare lo sviluppo degli individui, in modo che le condizioni di sviluppo di tutti diventino condizioni di sviluppo di ciascuno.

Alla tradizionale domanda sull'esistenza della filosofia africana, Hountondji contrappone un'altra questione: cosa si deve intendere per filosofia africana? Il problema del senso-significato deve precedere quello dell'esistenza, dalla prima risposta dipende la seconda. La pratica filosofica è inseparabile dalla pratica scientifica. La nascita di una filosofia africana dipende necessariamente dallo sviluppo della scienza. L'Africa ha bisogno prima di tutto di scienza. La filosofia può essere importante, unicamente nella misura in cui aiuti a far fiorire nel continente una vera tradizione teorica, una tradizione scientificamente aperta, padrona dei suoi problemi e dei suoi temi. Hountondji non esita a fare della filosofia una teoria della scienza, una teoria della natura e delle condizioni di possibilità del discorso scientifico, un'epistemologia scientifica¹⁵. La riflessione filosofica africana si orienta in direzione di una tecnica moderna, di una scienza dinamica e di un'economia competitiva nell'ambito di una configurazione politica, democratica e liberale. L'Africa vuole abbandonare a tutti i costi una prospettiva culturale che impedisce lo sviluppo dovuto a una visione "sacralizzante" della natura – come l'ha definita Lévi-Strauss – per percorrere il cammino dello sviluppo, in cui la natura è solo uno strumento.

2. L'Africa e l'ecologia

Il filosofo francese Luc Ferry sostiene che il nostro tempo deve aprirsi alla liberazione della natura, dopo aver visto affermarsi la liberazione dei Neri e delle donne, che l'hanno sempre rispettata. Si tratta forse di un riconoscimento di merito rivolto alle culture nere? No, per Ferry è impossibile riconoscere loro un valore. Proprio in quanto è un problema comune a tutti, poveri e ricchi, Bianchi e Neri, l'ecologia si trasforma per lui nell'opportunità sopraffina di perseverare nel razzismo, rilanciare l'eugenetica, erigere nuovamente steccati e pianificare l'*apartheid* planetario con nuovi mezzi, anziché essere un'opportunità per un dialogo autentico tra comunità umane e culture. Per Luc Ferry, infatti, i Neri sono liberi, mentre le piante e gli animali non lo sono affatto. Se fosse vero, tuttavia, paradossalmente oggi i Neri dovrebbero invidiare tale mancanza di libertà. Se esistesse la reincarnazione come viene professata dal mondo orientale e ci venisse data la possibilità di scegliere l'animale nel quale reincarnarci per vivere pienamente la modernità, non c'è ombra di dubbio che oggi molti di noi Neri sceglierebbero il cane, il gatto o persino una qualunque pianta esotica. Gli animali e le piante non hanno bisogno di un visto per vivere nel mondo, né sono soggetti alle leggi del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale né tanto meno sono vittime del

14 K. Nkrumah, *Conscientism*, Panaf Books, London 1970.

15 Cfr. P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris 1977, p. 98.

razzismo, anzi, godono generalmente di affetto e accoglienza. Migliaia di famiglie in tutto l'Occidente spendono ogni giorno per un cane o un gatto l'equivalente del denaro sufficiente a nutrire quattro o cinque bambini, mentre aumenta vertiginosamente il livello delle barriere tra il Nord e il Sud, mentre il razzismo torna protagonista come nel passato e migliaia di quei bambini muoiono letteralmente di fame, perché i loro governi hanno accettato i piani di "modernizzazione" stabiliti dal FMI e dalla BM.

2.1. Ricatto generazionale e razzismo

La problematica ecologica è, probabilmente, una scoperta cruciale del XX secolo e potrebbe costituirne il progresso peculiare. Il famoso *Rapporto sui limiti dello sviluppo*, pubblicato nel 1972 dal Club di Roma¹⁶, come un primo vero segnale d'allarme ecologico, non implica necessariamente che la nostra generazione e la generazione immediatamente successiva alla nostra avrà gravi problemi legati all'inquinamento insostenibile dell'ambiente o alla scarsità dell'energia; né tanto meno è sicuro che fra cinquanta anni il buco dell'ozono e l'esplosione demografica arriveranno a un punto tale da impedire il procedere naturale della vita umana. Si tratta in realtà di un problema morale, ossia di sapere come progettare il futuro, lasciando spazio alla libertà del futuro o, se vogliamo, al futuro della libertà. Esiste una solidarietà diacronica nei confronti delle generazioni future. Questo è l'unico modo per introdurre la prospettiva di lungo periodo nella riflessione sull'economia delle risorse e sul loro utilizzo per lo sviluppo. Anche questo è un modo per introdurre la prospettiva ecologica, poiché vigilare su questi equilibri a lungo termine, altro non è che assicurare alle generazioni future la possibilità di vivere e di svilupparsi.

Pur meritando tutto il rispetto e l'elogio, la solidarietà diacronica non si può tuttavia realizzare a detrimento della solidarietà sincronica. Non si possono richiedere sacrifici all'odierna generazione di uomini, donne e bambini del Sud del mondo, in nome di una solidarietà nei confronti delle generazioni future, generica ancorché necessaria. È inevitabilmente fallace un'etica che si preoccupi della vita delle generazioni future, degli uomini del domani, ma che ignori gli uomini di oggi o esiga addirittura il loro sacrificio. Non si tratta di preservare la natura dimenticando gli uomini ma di gestirla, in modo da assicurare agli uomini della nostra generazione e a tutte le generazioni future la possibilità di vivere e di svilupparsi. È fondamentale garantire una legge generale per cui il fine non giustifichi i mezzi. Mentre nasce e si sviluppa la scoperta ecologica del futuro, in cui forse per la prima volta nella sua storia l'umanità tutta è implicata in modo solidale, prolifera l'uso spregiudicato dei mezzi più indegni per affrontarla: dalla creazione di imprese specializzate nell'esportare scorie nucleari verso i paesi del Sud, fino a ricatti del tipo: «Sono disposto a erogarti prestiti, a condizione

16 Il Club di Roma è un'associazione non governativa, fondata nel 1968 da Aurelio Peccei e Alexander King, insieme a premi Nobel e a leader politici e intellettuali. La sua prima riunione si svolse a Roma, da cui il nome. Il Club studia i cambiamenti globali e formula le linee strategiche per la loro gestione e per la soluzione dei problemi complessi che ne derivano. Il *Rapporto sui limiti dello sviluppo* sostiene che la crescita economica non può continuare all'infinito a causa dell'esaurimento delle risorse naturali, in particolare delle fonti energetiche, soprattutto il petrolio, e dell'insostenibilità dell'inquinamento planetario (cfr. D. H. Meadows / D. L. Meadows / J. Randers / W. W. Behrens III, *The Limits to Growth*, Universe Books, New York 1972, tr. it. *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano 1972).

che tu conservi quell'equilibrio ecologico che io non cesso coscientemente e deliberatamente di mettere a repentaglio a mio vantaggio». È irrilevante se migliaia di bambini in tutto il Terzo Mondo ne pagheranno le conseguenze, perché il fine delle politiche dei paesi ricchi è troppo cruciale. Quando in nome della vita futura dei figli del Nord si è pronti a sacrificare intere generazioni del Sud, l'ecologia non è più, affatto, lo strumento adeguato a valorizzare una nuova dimensione etica nelle relazioni fra individui, Stati e continenti, ma è solo la giustificazione per il rilancio di nuove ideologie eugenetiche, del resto mai ripudiate da buona parte delle società del Nord del mondo. Il fine diventa la sopravvivenza e l'egemonia del più forte, insieme a chi si adatta al suo stile. Siamo in pieno darwinismo storico e sociale, armato di mezzi nuovi e più sottili. L'ecologia finisce nella selezione "naturale" ineluttabile.

2.2. Sociobiologia e liberismo razzista

Non è forse esattamente questa la direzione verso cui tendono le correnti socio-biologiche che proliferano sempre più nei diversi paesi dell'Occidente? Per la socio-biologia, le istituzioni, le pratiche sociali e le rappresentazioni collettive non si spiegano con la cultura e la storia ma con le tendenze dell'animale umano, formatesi durante l'evoluzione biologica e appartenenti all'eredità genetica della specie. La conoscenza delle società umane è impostata sui modelli della teoria neo-darwinista dell'evoluzione per selezione naturale. A partire dalla pubblicazione, nel 1975, del libro *Sociobiology: The New Synthesis*¹⁷ di Wilson, le teorie socio-biologiche sono considerate da alcuni un evento scientifico di grande importanza e da altri come una giustificazione ideologica delle opzioni politiche esistenti. Nuovi studi hanno poi arricchito la socio-biologia. Il neuro-fisiologo francese Changeux¹⁸ vede nella biologia il sapere per eccellenza relativamente all'uomo e alla società. Tutta l'attività mentale – riflessione o decisione, emozione o sentimento, coscienza di sé – si esaurisce nella neuro-fisiologia. Quando il biologo usa il termine comportamento o relazione sociale esprime in modo generale l'idea della capacità di aggregazione generica degli animali e degli uomini, ovvero si riferisce a un istinto sociale largamente consensuale. A questo livello molto parziale è prevedibile che venga privilegiato un punto di vista deterministico nella comprensione dei meccanismi interni del comportamento. In questo modo il biologo s'incammina verso un'estrapolazione pericolosa e dubbia, rivelatrice di un'impresa ideologica specializzata nella difesa dottrinale di forme di organizzazione sociale conformi al tipo dell'uomo medio nella società media occidentale.

Queste tesi socio-biologiche sono difese anche da alcuni economisti americani. La relazione sociale sarebbe l'emanazione di un istinto di conservazione. Il socialismo sarebbe una teoria che integra semplicemente la parte nuova del cervello, dimentico dello spirito di conservazione. Il liberismo non sarebbe una teoria ma l'espressione naturale della società umana o più esplicitamente la vera espressione del vecchio cervello, di quello nuovo e delle sue combinazioni. Così lottare contro il razzismo è lottare contro l'istinto di conservazione,

17 E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Boston 1975; tr. it. *Sociobiologia: la nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979.

18 Cfr. J.-P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Fayard, Paris 1983, pp. 121-122; tr. it. *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1983.

sicché la lotta contro il razzismo è una causa persa. I nazionalismi sarebbero il prolungamento dell'istinto di conservazione. Anche le religioni, le dottrine appaiono come prodotti specifici dello spirito umano, elaborate in risposta alle sollecitazioni permanenti dello spirito di conservazione. I fenomeni religiosi si fonderebbero su una base biologica, sottoforma di predisposizione al credere. Secondo Wilson, dato che i grandi gruppi razziali non hanno lo stesso cervello, non sorprende che gli indiani d'America, dopo quattro secoli di evangelizzazione, riscoprano ancora oggi le loro antiche idolatrie. In questa prospettiva, tutta l'organizzazione sociale non liberale è contro natura e condannata a scomparire o a trasformarsi radicalmente. L'uomo genetico, quello neuronale o quello ormonale sono semplicemente varianti di un biologismo che assomiglia a un socio-biologismo generalizzato, che non esita a definire quale sia la buona società o la vera cultura. Alla fine del secolo XIX l'eugenetica difendeva la lotta fra individui, fra società e razze, che avrebbe fatto trionfare i più abili, assicurando la selezione demografica, con l'obiettivo di migliorare la specie umana. Ecco perché questo abbandono del nostro destino individuale e collettivo alle esigenze della legge naturale e agli imperativi della selezione naturale è di grande attualità. Ci sono specialisti che si dicono a favore della sterilizzazione dei Neri, degli Arabi, dei Latino-americani; in poche parole, dei non bianchi oltre che dei poveri. L'unificazione culturale del genere umano potrebbe realizzarsi semplicemente con la soppressione delle disuguaglianze economiche e sociali e la possibilità di espressione qualitativa delle differenti culture del pianeta. Al contrario, saranno proprio queste differenze a provocare la rottura del mondo, con la creazione di una sorta di *apartheid* planetario.

Nei paesi ricchi esiste oggi una rassegnazione egoistica, che sacrifica la tendenza al cambiamento nel proprio ambiente, a favore della conservazione di un'area di palese privilegio rispetto a una parte del mondo che ne è rimasta esclusa. Esiste effettivamente nel primo mondo una solidarietà che si afferma sempre più tra le diverse classi e i differenti strati sociali, indipendente dalle configurazioni nazionali e geografiche, impedendo i cambiamenti possibili; una sorta di patto implicito tra gruppi sociali, anche disuguali, per mantenere la superiorità e l'egemonia mondiale. Si tratta di un'innovazione sociale che potrebbe confermare poteri assoluti e disuguaglianze interne, purché permanga una disuguaglianza esterna e si assicuri una superiorità rispetto al Sud. Il nostro mondo fa convivere in modo sereno la pace e la guerra. In tempo di pace, popoli interi soffrono bombardamenti costanti o, capovolgendo Kant, vivono la "guerra perpetua". Grazie alla guerra prosperano le industrie: la morte di alcuni è la felicità di altri, in un mondo intriso a chiacchiere di valori morali. Si tratta di una lettura antropologica che accetta la disparità storica e culturale della moralità, a scapito di una struttura trascendentale, a priori, atemporale e universale, della moralità.

2.3. La questione morale

La riflessione filosofica cominciò a creare problemi alla filosofia morale fin dal XVI secolo, quando si confrontò con la differenza antropologica, dopo aver scoperto i "selvaggi" dell'America e dell'Africa. L'orrore provato dai conquistatori spagnoli davanti ai sacrifici umani degli Aztechi avallava la presunzione europea di una superiorità morale e legittimava le politiche di sterminio di questi "selvaggi". Montaigne non aveva forse ragione, quando notava, di contro, quanto proprio la loro morale fosse sotto molti punti di vista superiore a

quella dei cosiddetti “civilizzati”? La drammaticità della questione fu poi amplificata dall’etnografia durante la colonizzazione europea. Si impose un punto di vista relativista, pluralista, secondo il quale l’uomo arcaico vive in un mondo di norme prive di qualsiasi possibilità di confronto con la coscienza etica occidentale. Questa vulgata culturalista si fonda su pregiudizi elevati al rango di assiomi. Si sosteneva che le società primitive disponessero di regole di azione, formulate sottoforma di proibizioni magico-sacrali, ancor più coartanti di qualunque legge morale in una religione monoteista. Il tutto avrebbe avuto senso solo in funzione della collettività, a sua volta dipendente dall’ordine cosmico, sotto il controllo di forze sovranaturali e invisibili. I costumi sarebbero stati perciò sottoposti a un gran numero di prescrizioni, ritualizzate e tabuizzate. Le norme collettive si sarebbero originate nelle forze coercitive del mondo sovrumano, per cui i codici morali non avrebbero avuto accesso a un’indipendenza assiologica ma avrebbero fatto parte di una costruzione simbolica, dotata di una propria logica, centrata sul sovranaturale. Questi stereotipi hanno stabilito un autentico *apartheid* morale. Le caratteristiche di alcuni popoli, che portano alla creazione di barriere tra *civiltà/civilizzazioni*, non devono dissimulare le contaminazioni e le analogie interculturali. Escludere dalla comunità morale universale certi popoli, con il pretesto che hanno valori che non si adeguano ai nostri, non significa forse elevare una cultura allo *status* di cultura morale per eccellenza? La coscienza unilaterale del problema ecologico, del tutto dissociato dal problema della rottura costante e sistematica tra Nord e Sud e dell’aumento della disoccupazione in tutto il mondo, ha dato luogo a un’etica esclusivamente ecologica interessata a “ri-situare” il posto dell’uomo nell’ambiente naturale. Dal momento che la dimensione etica legata ai problemi dell’ambiente ha soprattutto una valenza politica, il problema di un “contratto naturale” deve essere subordinato al problema di un contratto sociale.

3. *Varie posizioni*

Con il suo “contratto naturale”¹⁹ Michel Serres considera il rapporto degli uomini con la natura in chiave etica, introducendo il rapporto con la natura in un ambito finora riservato a regolare le relazioni tra uomini. Secondo Serres si tratta di prendere in considerazione il luogo in cui si realizzano le relazioni inter-umane, solitamente ignorato come un quadro astratto, per considerarlo come un oggetto reale, per mettere in luce l’importanza dell’ambiente. Serres mette in discussione la separazione tra ciò che pertiene al dominio del rapporto tra uomini, l’etica e la politica, e ciò che concerne il rapporto con la natura. Poiché ritiene opportuno ricostruire la relazione danneggiata fra l’uomo e la natura, esalta in modo nostalgico i riti religiosi in grado di celebrare il loro patto. Si appella dunque alla creazione di una nuova etica o meglio, a una nuova concezione di etica, che non si accontenti di mettere in relazione gli uomini ma li vincoli anche alla natura. Si tratta di riconoscere che l’uomo vive contrattualmente con la natura e che questa relazione non è locale ma globale.

Per contratto naturale Serres intende una relazione intersoggettiva, che passa per il riconoscimento dell’altro e implica pertanto reciprocità e obbligo. È una concezione abbastanza

19 Cfr. M. Serres, *Le contrat naturel*, Flammarion, Paris 1990 p. 44 (tr. it. *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano 1991).

classica, se facciamo riferimento alle teorie del diritto naturale moderno di Hobbes e di Rousseau, dove questa tesi acquisisce tutta la sua importanza. Come Hobbes, Serres fa della guerra, delle relazioni antagonistiche tra gli individui, la prima forma di relazione contrattuale. Mostrando che la guerra presuppone un accordo tra le parti avverse – che si riconoscono reciprocamente – Serres è fedele anche a Rousseau, che aveva dimostrato che la guerra appartiene al dominio dello stato di diritto, in quanto risultato del libero assenso delle parti beligeranti. Hobbes aveva introdotto l'idea per cui gli uomini non si associano per aumentare i propri beni – idea aristotelica della finalità della città – ma per proteggersi, per allontanare il rischio della morte. Da Hobbes a Rousseau la morte è la minaccia a cui la politica deve rispondere. Serres non inventa pertanto né la radicalità della minaccia né l'appello a cambiare direzione, cambia semplicemente la designazione del pericolo: «Noi non combattiamo più tra noi, nazioni dette sviluppate, ma ci rivoltiamo tutti insieme, contro il mondo»²⁰. Il nuovo nemico è il pianeta terra, trasformato in una controparte con cui è urgente avviare un negoziato. In effetti, se esso costituisce oggi una minaccia per l'uomo, ciò dipende solo dalla sua azione: la natura è più vittima che nemica. Resta perciò da capire in che senso la natura possa essere trattata come soggetto di diritto o come il nuovo nemico con cui negoziare un trattato. La questione è sapere chi possa rappresentare la natura, chi sia qualificato per parlare in suo nome. Serres fa della natura un soggetto di diritto in un senso hobbesiano. Gli enti inanimati possono essere personificati, rappresentati, e possono dunque essere trattati come soggetti, con portavoce accreditati a parlare per loro. In questo senso, l'unica entità capace di rappresentare la natura in un eventuale contratto è la scienza occidentale, a cui solo spetta di istituire il sostrato dell'unità del mondo naturale, e quindi anche di costituire quella del mondo umano. Curiosamente Serres, mentre fa della natura un soggetto di diritto, non concede un tale statuto all'umanità. La responsabilità di unire il mondo naturale e in seguito quello umano spetta alla scienza, l'umanità non ha nessuno statuto giuridico prima di questa operazione. Questo schema politico riconosce meramente una molteplicità di piccole città e non ingloba nessuna comunità umana sovra-nazionale. Ignora non solamente la comunità internazionale, ma anche tutto ciò che può strutturare la molteplicità di nazioni, per esempio, l'opposizione Nord-Sud.

Luc Ferry si domanda, a sua volta, se sia giusto concedere agli animali e alle piante una personalità giuridica autonoma e se al di là di un certo numero di misure necessarie alla propria sopravvivenza si debbano considerare gli animali e le piante come soggetti di diritto²¹. Un Luc Ferry preoccupato si domanda se i popoli primitivi e le donne – che qualifica come corifei per eccellenza di una coscienza ecologica, perché socialmente e naturalmente più vicini alla natura organica – siano effettivamente i più adatti a rappresentare la natura. Non sottoscrivo affatto l'idea che i “popoli primitivi” abbiano una maggiore coscienza ecologica e colgo invece nell'ecologia una preoccupazione tutta occidentale. Non posso non sottolineare che l'esistenza o meno di una presunta coscienza ecologica sia dovuta precisamente all'atteggiamento propriamente strumentale, specifico della cultura occidentale moderna. Basta infatti guardare alla storia del problema ecologico, per capire che essa è intimamente intrecciata

20 Ivi, p. 65.

21 L. Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, Paris 1992; tr. it. *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale e l'uomo*, Costa & Nolan, Genova 1994.

ciata alle devastazioni operate dall'applicazione indiscriminata della tecnica occidentale, con danni evidenti alla natura. Tutti coloro che attualmente affermano l'esistenza di un interesse ecologico si riferiscono a un interesse comune, la cui consistenza è attestata dal numero delle convenzioni internazionali sullo spazio, l'Antartide, gli oceani, ecc. Queste nuove frontiere della natura sono spazi comuni della comunità internazionale, pertanto il soggetto di diritto deve essere l'umanità. La costituzione di un tale soggetto può essere cercata nella storia del diritto internazionale e in particolare del diritto naturale, la cui importanza è decisiva a partire da Grozio. L'idea di un interesse ecologico potrebbe servirsi dei principi del diritto naturale, che oltrepassa la forma immediata dell'interesse particolare, dell'individuo, di un gruppo specifico o di una nazione, per mostrare un accordo necessario a lungo termine, su una dimensione più globale: la comunità internazionale deve legiferare in materia ecologica.

Già Rousseau, considerato da Lévi-Strauss il padre dell'antropologia moderna, rifiutava la teoria dei suoi predecessori, per quanto riguarda l'inclinazione o l'interesse di ognuno a vivere in buon rapporto con i suoi simili. La socievolezza, che presuppone l'esistenza dell'umanità, è la base dell'affermazione della struttura trasmessa dal diritto naturale moderno: l'esistenza di una molteplicità di nazioni, dunque del diritto naturale, permette di pensare l'unità del genere umano, senza la quale il diritto naturale si riduce a semplice contratto. La crisi dell'ambiente simbolizza bene un problema molto più basilare, la crisi della stessa nozione di umanità, come l'aveva definita la filosofia kantiana, seguendo il cammino del diritto naturale moderno: una specie di dato, un a priori di tutta la riflessione politica e morale. Ciò che faceva l'unità di un tale dato era l'idea secondo cui le regole universali di esistenza umana sono date propriamente dalla conservazione dell'esistenza stessa. Una tale ricerca ha forse senso in un mondo diviso in due? *Plus ça change, plus c'est la même chose!* Sembra di esser in piena Grecia antica, madrepatria dell'intellettualismo occidentale, dove pochi uomini liberi pretendevano di condividere tra loro la felicità, condannando la maggioranza a vivere nella barbarie e nella schiavitù. La risposta a questo problema si trova nel grande elogio che gli ecologisti fanno della differenza. Come realizzare lo sviluppo duraturo che reclamano gli ecologisti? Come contenere la crescita economica, senza distruggere in modo significativo il patrimonio naturale? Come conciliare quest'imperiosa obbligatorietà dello sviluppo duraturo con la legittima ambizione di soddisfare le necessità fondamentali di tutta l'umanità? Per rispondere a questi quesiti, gli ecologisti hanno fissato come obiettivo il cambiamento delle condizioni e delle regole dello sviluppo economico, nel Sud e nel Nord. L'economia convenzionale sostiene la teoria del "recupero", la cui *ratio* si basa su un'idea semplicistica: se i poveri correranno più veloci dei ricchi, un giorno li raggiungeranno. Ma quando? L'energia necessaria per un tale sforzo sarà mai sufficiente? Per raggiungere i paesi ricchi è necessario imitare i loro modelli di sviluppo, che si basano sull'uso massiccio di risorse e di capitali e sull'economia del lavoro umano. Anche perciò questo giorno benedetto è il miraggio più inaccessibile che abbiano mai inventato i teorici, soprattutto di fronte ai limiti ecologici e alle imperiose necessità dello sviluppo duraturo. La premessa di questo discorso è che lo sviluppo economico con i ritmi attuali non può essere duraturo. Per gli ecologisti è sostenibile uno sviluppo che non distrugga in modo significativo il patrimonio ecologico: uno sviluppo economico – sinonimo solitamente di degradazione fisica ed energetica – che non ecceda il livello di rinnovamento delle fonti energetiche ecologicamente sostenibili. Questo implica la stabilizzazione demografica nei paesi del Sud, la riconversione delle tecnologie di

sfruttamento intensivo in un uso economico delle fonti primarie, l'apertura delle società al consumo, favorendo la redistribuzione tecnologica e finanziaria tra il Nord ed il Sud.

Il modello di sviluppo adottato nel XX secolo era conforme allo standard di benessere raggiunto dagli Stati Uniti, dall'Europa e dal Giappone. Se paragoniamo le risorse complesse di cui dispongono i paesi sviluppati con le esigenze elementari del Terzo Mondo, questo modello risulta indifendibile nella sua astrattezza. Se cade il modello, perde ogni senso anche l'espressione "paesi in via di sviluppo". Il termine sviluppo sembra riferirsi di fatto esclusivamente ai paesi già sviluppati: una trasformazione del "modello di sviluppo" comporta dunque soprattutto una diversa visione dell'uomo e della società. Il sistema degli scambi disuguali fa sì che i nostri sforzi continuino ad aumentare le ricchezze dei ricchi e la povertà dei poveri. Questo processo deteriora sia l'ambiente naturale sia l'ambiente sociale ed è alla base delle emigrazioni massicce. Viviamo in un mondo che dalla caduta del muro di Berlino non ha cessato di lodare il liberismo economico. Un'economia dello sviluppo economico è davvero compatibile con la forza impetuosa del capitalismo? Quali nuovi criteri e quali nuove regole sono necessari a livello sociale ed economico, per conseguire un'economia duratura? Una cosa è certa, l'economia duratura non è possibile in un mondo che obbedisce a pulsioni aggressive di accaparramento, a svantaggio dei valori della solidarietà e della creatività. Il problema ecologico non può esser trattato in modo unilaterale, perché direttamente legato al problema della povertà nel mondo. Si può dire ai due terzi della popolazione mondiale, che vive in uno stato di miseria: «Suvvia, è tempo di consumare meno»?

4. Conclusioni

La filosofia è nata con il dialogo. Non importa se il primo a scrivere sia stato Zenone, se Platone abbia scritto mentre Socrate dialogava con gli ateniesi. Ciò che interessa è che la filosofia a partire dei suoi albori esalti l'arte del dialogo, postulando dunque che la *riflessione* dell'interlocutore è la condizione del progresso per il pensiero. Oggi siamo tutti coscienti della multiculturalità e della sua importanza per la ricchezza culturale delle società umane, per la conservazione e il progresso dell'umanità. Di conseguenza sembra legittimo, per alcuni ovvio, appellarsi a un dialogo basilare e costruttivo tra le culture. Con il declino dei discorsi universalisti e di dottrine totalitarie potrebbe riaffiorare una concezione filosofica del dialogo serio ed essenziale tra le culture oppure, dialetticamente, l'antitesi anti-assolutista di ieri potrebbe tornare ad essere la tesi totalitaria di oggi? Urge interrogarsi su quali aspettative riponiamo nell'arte del dialogo. Il dialogo non è la negazione né la radicalizzazione delle controversie e delle differenze, ma un meccanismo che dovrebbe promuovere il superamento di una logica di assenso pedissequo o dissenso inconciliabile. Nel drammatico confronto disuguale tra due mondi culturali quale può esser il significato, la pertinenza o, semplicemente, la ragion d'essere di una riflessione sulle modalità del pensiero proprio di società e culture antitetiche? Si tratta di vedere se il rapporto natura-cultura, aldilà delle sue determinazioni più immediate, sia suscettibile di un approccio comparativo, per comprendere sia le differenze culturali sia, soprattutto, l'unità fondamentale dell'umanità. Se in nome dello sviluppo, dell'equilibrio ecologico, della democrazia o dei diritti umani occorre imporre la modernità europea contro la tradizione degli africani, allora, essendo stata già tracciata la via da seguire,

la riflessione critica e ogni esigenza di dialogo sarebbe superflua. Tutto sarebbe già predisposto, al fine di assicurare l'egemonia del pensiero razionale contro il pensiero simbolico o mitico. Un'approssimazione del genere seduce tutti i razionalisti, con il grande limite di non vedere o ignorare nell'altro un soggetto ricco di esperienze umane, che non possono essere considerate a priori manifestazioni di credenze superate. L'Europa ha diffuso nel resto del mondo la fede nel progresso. Ha presunto che le società, private delle loro tradizioni, avrebbero cancellato le lezioni del passato e illuminato i loro futuri, incamminandosi verso orizzonti carichi di promesse e successo. Il tempo veniva visto come un movimento ascendente, il progresso identificato con l'andamento stesso della storia dell'umanità, stimolata dallo sviluppo della scienza, della tecnica, della ragione. Il rapporto con il passato era sostituito, compensato dalla conquista del futuro.

Un tale sviluppo è invece illusorio e riduttivo, per quanto punti sulla crescita economica come motore necessario e sufficiente di tutti i progressi sociali, fisici e morali. Questa concezione tecnico-economica ignora i problemi dell'identità, della comunità, della solidarietà e della cultura. Il mito dello sviluppo ha fondato la convinzione secondo cui si deve sacrificare tutto in suo nome. Questo ha permesso di giustificare la schiavitù, il colonialismo, le dittature crudeli, i partiti unici del modello socialista o le dittature militari, avallate dalle democrazie occidentali. La crudeltà delle rivoluzioni dello sviluppo aggrava il sottosviluppo. Dopo tre decenni consacrate allo sviluppo, il grande squilibrio tra il Nord e il Sud peggiora. Il Terzo Mondo continua a patire lo sfruttamento economico, aggravato dalla miopia morale e intellettuale del Nord. Lo sviluppo è stato e permane cieco rispetto alle ricchezze culturali delle società tradizionali, considerate unicamente attraverso un'angolatura economica e quantitativa. Esso ha visto nelle loro culture solo idee false, ignoranza, oscurantismo, senza immaginare che contenessero intuizioni profonde, saperi accumulati da millenni, conoscenza del mondo e valori etici. Frutto di una razionalità spudoratamente autoreferenziale, lo sviluppo è stato cieco anche in relazione al fatto che anche le stesse società sviluppate contenevano a fianco di verità profonde – come la lucidità auto-critica che ammette le proprie carenze, mancanze, fallimenti – idee arbitrarie e miti infondati, come il mito provvidenzialista del progresso, o grandi illusioni, come l'idea di rappresentare un vertice di razionalità, per accampare l'esclusiva sulla ragione, fomentando quella miopia che impedisce di riconoscere le ideologie più terrificanti. Non si devono idealizzare le culture, si devono rispettare nella loro umana imperfezione. Come ha dimostrato Murayama, ogni cultura ha fattori *desfuncional* (difetto di funzionamento), *misfuncional* (cattivo funzionamento), *subfuncional* (funziona al di sotto del necessario) e *toxifuncional* (funzionamento dannoso). Tutte le culture costituiscono una mescolanza di superstizioni, funzioni, fissazioni, saperi accumulati senza critica, errori grossolani, verità profonde. Ciò nonostante, tutta l'evoluzione comporta abbandono, tutta la creazione implica distruzione e tutta la conquista storica si paga con una perdita. Tutta la cultura è degna di vivere e di saper morire. Parlare di cultura, nella sua forma più globale, impone anche l'analisi dei sistemi di rappresentazione simbolica della natura, dell'uomo e della società nella misura in cui si cristallizzano nei miti, nelle narrative, nelle teorie cosmologiche e sapienziali. Ogni divisione radicale, ogni opposizione drastica tra un universo scientifico e un universo di credenze è erronea e fuorviante nel suo dogmatismo. Una più attenta critica scopre un mondo meno dicotomico, in cui la scienza può provocare effetti pericolosi, ricadute distruttrici impreviste, come suggerisce la crisi ecologica, mentre

la cosiddetta “superstizione” può svelare verità etiche e metafisiche sull’uomo e sulla natura, comunicate in espressioni simboliche.

La questione è in primo piano anche nella filosofia africana. Alcuni suoi esponenti di spicco oppongono radicalmente “mito” e *logos*, progettando una prospettiva di sviluppo, mirata a una diffusione massima della pratica del pensiero razionale. Distinguendo con grande chiarezza la razionalità moderna dalla tradizione africana, Elungu²² ne svela la caratteristica essenziale nei termini di una visione totalizzante della vita e una concezione mitica del mondo. In un tale universo ogni azione individuale e collettiva trova il suo significato e il suo limite in un determinato contesto. Incontriamo qui il riferimento classico della società cosiddetta chiusa. Al contrario, la società moderna è conquista del mondo, dominio della totalità, al cui interno si inserisce e si sottomette l’uomo tradizionale. Mentre questi accetta supinamente ciò che accade ed è, l’uomo moderno costruisce la sua società, assecondando e sfruttando l’incessante lavoro critico della ragione. Perciò Elungu vuole esortare gli africani a liberarsi dalla nostalgia del passato. Sebbene condizioni storiche e sociali abbiano favorito l’affermarsi della scienza e della libertà in Occidente, la razionalità è tipicamente una prerogativa di tutta l’umanità e quindi la sua promozione non comporta alcuna sottomissione a modelli estranei e nemici. Il credo della modernità è dunque l’unica via atta a instaurare in Africa una società libera, democratica e sviluppata, fondata sulla razionalità aperta come principio di vita, come legge della società, come regola di governo. Ogni altro modo di pensare, che pretendesse di mostrare il peso relativo della razionalità nel mondo umano, sarebbe alienante. Wiredu²³, in modo analogo, oppone il pensiero tradizionale o pre-scientifico, che ricorre a entità soprannaturali per comprendere il mondo, al pensiero moderno e scientifico, in grado di provare le proprie affermazioni, grazie alla sperimentazione, alla misura e al calcolo. Il contrasto è totale: da un lato la superstizione, credenza che non è razionalmente verificata, come il culto degli antenati, dall’altro lato il principio della prova razionale. Wiredu afferma sì con insistenza che la superstizione non è una prerogativa esclusiva della cultura africana, come d’altronde la razionalità non è un monopolio dell’Occidente, tuttavia, come molti razionalisti europei e americani, crede nell’universalità esclusiva della vita razionale e stigmatizza il ritardo dell’Africa. Lo sviluppo deve essere valutato dal grado di penetrazione dei metodi razionali nelle abitudini del pensiero. Così, se l’Africa vuole entrare nello sviluppo, deve superare tutta la gamma delle antiche pratiche culturali che tuttora la caratterizzano. Per questi due filosofi ogni forma di sviluppo è condizionata da una rivoluzione nei modi di pensare e il razionalismo non stabilisce nessuna frontiera tra Nord e Sud. La rottura fra coloro che si lanciano ciecamente nel razionalismo e quelli che tentano di capirne i limiti, gli equivoci e anche le mutazioni, non passano per la distinzione tra l’appartenenza culturale all’Occidente o meno. Elungu e Wiredu sono un ottimo esempio di fondazione di come la verità della condotta umana e del modo di essere e di agire delle società risieda unicamente nella razionalità. La soluzione dei problemi umani e sociali sarebbe sottomessa alle condizioni dell’argomentazione razionale. Eppure, a partire da ciò che sappiamo sull’essere umano e sulle condizioni di esistenza di tutta la società, non si tratterebbe di una prospettiva

22 Cfr. P.E.A. Elungu, *Tradition africaine et rationalité moderne*, L’Harmattan, Paris 1987, pp. 11-12.

23 Cfr. K. Wiredu, *Philosophy and An African Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 37-50.

riduttiva? Ciò che è propriamente umano è la risultante sempre mobile e sempre fragile di due componenti conoscitive inerenti a tutto lo spirito umano, “mito” e *logos*, e in questa luce bisognerebbe riconsiderare le ideologie fondanti sia delle società con forte influenza tradizionale sia delle società con forte affermazione di modernità razionalistica.

Davanti alle congiunture storiche e sociali contemporanee, tenendo conto dei risultati di previsione sociale, come la relazione di Club di Roma sui limiti dello sviluppo, quale opzione preferire? Non si tratta di scegliere l’una o l’altra cultura ma di impegnarsi a costruire nuove realtà che diano spazio al *logos* e al “mito”, al “mito” e al *logos*, restituendo agli uomini la ricchezza poliedrica delle loro creazioni e l’accettazione critica di limiti, errori e perversioni. La filosofia africana deve essere molto cauta sia per quanto riguarda i miraggi razionalisti e intellettualistici sia per quanto riguarda gli slanci nostalgici per una comunità perduta, per non abbassare la vigilanza critica rispetto a vecchi e nuovi miti, vecchie e nuove logiche. È questa la sfida di un vero dialogo interculturale.

Traduzione di Alcía Maria Lopes de Encarnação Araújo



Severino Elias Ngoenha
Mozambique 1962

Severino Elias Ngoenha

Nato a Maputo, Mozambico, nel 1962, si è laureato in filosofia e teologia presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma, specializzato in filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, dove ha conseguito il dottorato in filosofia. Di nazionalità svizzera, vive e lavora a Losanna. Professore di filosofia dell'educazione e filosofia interculturale presso l'“Institut d'Anthropologie et de Sociologie” della “Faculté des Sciences Sociales et Politiques” dell'università di Losanna è impegnato nei programmi di sviluppo del Mozambico, già come Consulente UNESCO per i problemi della *governance* in Africa australe, poi come referente per le politiche dell'educazione. È specialista di filosofia africana, con particolare riguardo al tema della storia e storicità africane, delle diaspore afro-americane e delle correnti dell'afro-centrismo e del pan-africanismo. È autore di studi di filosofia politica sui fondamenti e le prospettive delle democrazie nei paesi di area lusofona. Pubblicazioni: *Por uma dimensão mocambicana da consciencia historica*, Salesianas, Porto 1992; *Filosofia africana. Das independencias às liberdades*, Paulistas-Africa, Maputo 1993; *O retorno do bom selvagem. Uma perspectiva filosofica africana do problema ecologico*, Salesianas, Porto 1994; *Mukhatchanadas*, Escritor, Lisboa 1995; *Os tempos da Filosofia. Filosofia e democracia moçambicana*, Imprensa Universitaria, Maputo 2004.

I primi interessi di Ngoenha sono incentrati sulla ricostruzione dei capitoli iniziali della filosofia africana, a partire dalla storia afro-americana. Ngoenha studia negli esordi statunitensi le prime teorizzazioni dell'identità e dell'orgoglio nero, contrassegnate dalla politica del ritorno alle radici e dalla prima l'idea-zione del pan-africanismo. Analizza quindi i protagonisti dell'abolizionismo, Alexander Crummel, Martin Robinson Delany, e il padre del pan-africanismo, Edward Blyden, tessendo le fila che ne collegano gli ideali ai nuovi scenari, aperti con la soppressione della schiavitù. William Du Bois e Booker Washington sono emblematici di due estremi: l'uno è l'intellettuale cosmopolita, nato libero, fondatore della “National Association for the Advancement of Colored People” (NAACP), protagonista in patria di una politica radicale per i diritti civili e in Europa dei grandi congressi pan-africani; l'altro, nato schiavo, si conquista col sacrificio il posto di primo direttore del “Tuskegee Institute”, scuola per insegnanti riservata agli afro-americani, e si batte per l'integrazione, nel ruolo di mediatore con le classi dirigenti bianche. Moderato quanto potente, Booker Washington conquista la simpatia di ricchi filantropi e passa alla storia come un benemerito della legalità e dell'educazione. Africanismo, negrismo, afrocentrismo sono cruciali, per orientarsi negli *African-American Studies* contemporanei. Nella riflessione di Ngoenha, la *Haarlem Renaissance* e la *Black Personality* sono un capitolo essenziale, perché segnano la genesi di idee cruciali, la *Twines* e la *Blackness*, sintetizzate nella teoria della “doppia coscienza” e nell'esaltazione della creatività nera di Du Bois. Queste idee segnano l'incontro tra gli intellettuali afro-americani, in particolare Alain Locke e Langston Hughes, e gli studenti delle colonie francesi, d'Africa e d'Oltremare, primi fra tutti Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sédar Senghor, nella Parigi degli anni Trenta. Dalla “linea del colore” afro-americana si genera l'idea di *négritude*, che ispira il movimento politico per il nazionalismo nero e accompagna gli anni delle indipendenze africane, nel secondo dopoguerra del Novecento. Nell'eredità afro-americana Ngoenha identifica la massima spinta propulsiva all'autoaffermazione, giudica invece la *négritude* dai suoi esiti, come un movimento destinato a ricreare sotto altre spoglie un'identità subordinata agli interessi dei dominatori. Wole Soyinka è il modello a cui ispirarsi, per chiudere le discussioni su questo soggetto: la tigre non afferma la sua “tigritudine” ma agguanta la preda e la sbrana. Questo riferimento, amato da Ngoenha, è il presupposto per archiviare l'etnofilosofia e le sue diatribe nella storia delle idee, all'alba della filosofia africana nel Novecento. Per quanto siano state essenziali le prese di posizione dei maestri della prima generazione, Paulin Hountondji e, soprattutto, Fabien Eboussi Boulaga, filosofia africana identifica oggi, per Ngoenha, lo sforzo concettuale per ideare e progettare fattivamente il futuro, comprendendo criticamente le questioni del momento. Dominarne la genesi nel passato è utile, per non lasciarsi imprigionare dalle falsità ideologiche, imposte dall'industria culturale del Nord del mondo. Il futuro è la dimensione verso cui proiettare la ricerca filosofica, recuperando l'insegnamento dei primi intellettuali neri, che lottarono per le indipendenze, con un

chiaro sentimento dell'importanza della coscienza e della memoria storica, per costruire le nuove nazioni. Cheikh Anta Diop – secondo Ngoenha – è un gigante, la cui opera immensa restituisce all'Africa la sua antichità gloriosa, per le nuove generazioni, tuttavia, il passato è ormai l'ambito dei giochi fatti, può servire da base, ma la priorità è lanciare progetti costruttivi concreti per il domani. Amílcar Cabral è un modello, perché fonde nella sua personalità e nella sua biografia la forza della consapevolezza storica con l'energia, carica di fede, con cui progettare e conquistare l'indipendenza. Il futuro è la dimensione della libertà, perché è il programma da attuare, con la lucidità e la responsabilità di scelte operative. L'intellettuale, il filosofo africano – sostiene Ngoenha – non può che essere impegnato nel proprio tempo, per la gestione dei problemi del proprio paese. Questi sono la grande opportunità per comprendere il primato del futuro e metterlo a frutto, mirando ai risultati desiderati e necessari. Storia e storicità forniscono la spinta propulsiva, in quanto pungolo alle scelte operative per le nuove generazioni, con la fiducia che i risultati renderanno testimonianza del valore delle scelte presenti. Il coraggio utopico del futuro è la vera forza all'origine dell'impegno e dell'azione. La sfida è particolarmente pressante per le nazioni vittoriose sul dominio portoghese, giunte tardi all'indipendenza, segnate da decenni di guerre sanguinose e penalizzate tragicamente dall'indebitamento. Un discorso ancora più complesso riguarda Mozambico e Angola, al cuore di un'area geopolitica altamente strategica. La ricchezza di materie prime, nella miseria delle società, ha smascherato l'inganno ecologico del sistema economico neo-liberista. Le risorse sono saccheggiate, mentre il Sud del mondo è la discarica dei rifiuti tossici del Nord. In nome della libertà di spadroneggiare, un'élite globale, esclusivamente finanziaria, si è resa colpevole e complice di nuove deportazioni di massa, non solo dal Sud al Nord ma dal Nord al Sud, dove si trasferiscono nuovi soggetti, che al Nord rischiano l'emarginazione e l'espulsione dal mercato. Le pubblicazioni più recenti di Ngoenha affrontano grandi questioni istituzionali, in Mozambico e nei paesi di area lusofona, soprattutto Angola, a partire dalla critica della democrazia d'importazione e dalla definizione di modelli di *governance* federalista coerenti con la complessità culturale dell'area, come problemi la cui soluzione non è più differibile.

Il testo qui pubblicato, *Naturas, culturas, ecologías. Convite à um diálogo intercultural*, riprende gli argomenti del volume di S.E. Ngoenha, *O retorno do bom selvagem. Uma perspectiva filosófica africana do problema ecologico*, Edições Salesianas, Porto 1994.

Albert Lumembu Kasanda

**LE TRADIZIONI AFRICANE ALLA PROVA
DELLA GLOBALIZZAZIONE**
Note sull'interculturalità in Africa

L'analisi degli effetti della globalizzazione è lungi dall'esser conclusa in Africa come altrove. Compresa come espressione dell'impatto massiccio del capitalismo trionfante che, come un uragano, impone la sua legge al mondo senza condivisioni, o come espressione di una contrazione planetaria¹, provocata dalle innovazioni tecnologiche che facilitano le comunicazioni e l'interazione tra popoli, la globalizzazione suscita sempre più inquietudini e discussioni. Queste riguardano non solo il nostro inserimento nel sistema economico attuale ma anche il futuro delle nostre strutture politiche e il divenire delle nostre culture e tradizioni. In quanto a queste ultime si pone il problema antico ma sempre attuale, di sapere che ne è della loro integrità, della loro capacità di resistenza e di dialogo con altre culture e tradizioni. Tale questione è oggetto della nostra riflessione nel testo che segue, in particolare riguardo al Continente nero. Non condividiamo l'idea secondo cui la mondializzazione è, per sua essenza, il progetto di una morte annunciata delle culture e delle tradizioni particolari a vantaggio di un solo processo, che sia la modernizzazione o l'americanizzazione del mondo². Questa tesi omette il fatto che l'umanità resta, in quanto tale, una formidabile macchina di produzione di differenze, di divisioni sociali e di identità particolari³. Inoltre non prende in considerazione le leggi proprie all'evoluzione delle culture e delle tradizioni. Queste ultime sono sempre state e restano delle realtà dinamiche e viventi. Sono sottoposte permanentemente all'interazione con le altre culture e alla prova del cambiamento e del rinnovamento. Perciò postuliamo l'idea di un'evoluzione critica delle nostre tradizioni mentre respingiamo la prospettiva di un discorso dogmatico e reificante, che valuti le altre culture e tradizioni secondo un criterio unico che ne ignori la pluralità e la dinamica interna. Questa riflessione si articola in tre parti, che si interpellano e si completano reciprocamente. Si tratta di tre paradigmi fondamentali tramite cui è trattato il processo delle tradizioni africane: la negazione, la riabilitazione e la sfida della globalizzazione. Le due prime parti costituiscono una rapida sintesi del discorso sulle tradizioni africane a partire dai contesti della colonizzazione e della modernità, della lotta per le indipendenze e l'affermazione di sé. L'ultima parte si focalizza sulla sfida della globalizzazione attuale alla capacità di resistenza e di integrazione delle tradizioni africane.

-
- 1 Riprendiamo l'espressione classica di Marshall McLuhan, "villaggio globale", usata per la prima volta nel suo libro: M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Gingko Press, Berkeley 1964, tr. it. *Gli strumenti del comunicare*, il Saggiatore, Milano 1967.
 - 2 Cfr. B. Barber, *Djihad versus Mc World*, Desclée de Brouwer, Paris 1995.
 - 3 J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, La Découverte, Paris 1999, p. 21.

1. La negazione delle tradizioni africane e la corsa verso la modernità

È un luogo comune riconoscere che le tradizioni non occidentali, all'occorrenza le tradizioni africane, sono state oggetto di disprezzo e di misconoscimento. In generale, questa ostilità è stata propria dell'ideologia coloniale e dei protagonisti dell'idea di modernità. Per l'impresa coloniale si trattava di imporre la propria dominazione sull'uomo nero tramite un'epistemologia appropriata, che pretendeva di essere insieme una legittimazione del colonialismo e una negazione dei valori e delle tradizioni africane. Quest'impresa è stata comunemente designata col termine "missione civilizzatrice". Come ricorda Achille Mbembe: «Mirava a legittimare un'impresa volgare, il cui obiettivo era di imporre l'Occidente e di farlo riconoscere come unico centro di senso, unico luogo competente a generare il discorso sull'umano e il divino»⁴. I dispositivi attivati per la realizzazione di questo obiettivo si sono mossi dalla dominazione politica alla subordinazione simbolica, passando per la distruzione delle tradizioni e l'imposizione di un'assiologia ispirata al modello occidentale. Albert Memmi parla di "mistificazione colonizzatrice", i cui tratti essenziali sono la disumanizzazione, l'amnesia culturale, la negazione dell'uomo⁵. Così scrive riguardo alla cultura:

La sola alternativa possibile per il colonizzato è l'assimilazione o la pietrificazione. Poiché l'assimilazione gli è rifiutata, non gli resta che vivere fuori dal tempo. Poiché gli è impedita la proiezione e la costruzione dell'avvenire, si limita a un presente astratto, mutilato. Sempre meno dispone del suo passato. Il colonizzatore non lo ha mai conosciuto e si sa che il plebeo di cui si ignorano le origini non ne ha. Il colonizzato sembra condannato a perdere progressivamente la memoria⁶.

Frantz Fanon abbonda di particolari. Vede nell'universo coloniale un mondo manicheo, segnato da uno sfruttamento così totale da rendere il colonizzato una sorta di quintessenza del male⁷. Nei suoi scritti ne denuncia quindi spietatamente i meccanismi e gli effetti:

La società colonizzata non è solo descritta come priva di valori. Non basta al colono sostenere che i valori hanno abbandonato, anzi, non sono mai stati di casa nel mondo colonizzato. L'indigeno è dichiarato impermeabile all'etica, in totale assenza, anzi, negazione di valori. È il nemico dei valori. In questo senso è il male assoluto. Elemento corrosivo, che distrugge tutto ciò a cui si accosta, elemento deformante, che sfigura tutto quanto tocchi l'estetica o la morale, depositario di forze malefiche, strumento incosciente e irrecuperabile di forze cieche. I costumi del colonizzato, le sue tradizioni, i suoi miti, soprattutto i miti, sono il marchio di questa indigenza, di questa depravazione costituiva⁸.

E continua poche linee più avanti: «Talvolta questo manicheismo arriva al punto estremo della sua logica e disumanizza il colonizzato. Propriamente parlando lo rende un animale»⁹.

4 A. Mbembe, *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Karthala, Paris 1988, p. 39.

5 A. Memmi, *Portrait du colonisé, Portrait du colonisateur*, Gallimard, Paris 1985.

6 Ivi, pp. 120-121.

7 Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Gallimard, Paris, 1991, p. 71; tr. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, Edizioni di Comunità, Einaudi, Torino 2000. Cfr. anche *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris 1952 (tr. it. *Pelle nera maschere bianche*, Tropea, Milano 1996).

8 F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., pp. 71-72.

9 Ivi, p. 73.

Lungi dall'essere scomparso per l'effetto congiunto della lotta anti-coloniale e delle indipendenze, il rigetto delle tradizioni africane si è radicalizzato sotto il paradigma della modernità. In nome del progresso e degli ideali dell'Illuminismo, queste tradizioni sono considerate come bastioni dell'oscurantismo che bisogna smantellare a ogni costo. La singolarità consiste qui nel fatto che questo discorso non è esclusivo dei Bianchi ma è adottato da numerosi intellettuali africani. È il senso della requisitoria che Daniel Etounga Manguelle rivolge alla cultura africana quando, opponendosi al mito di una falsa partenza¹⁰ e di un'industrializzazione frettolosa dell'Africa, scrive:

La causa globale, l'unica causa, all'origine di tutte le deviazioni, è la cultura africana, caratterizzata dalla sua autosufficienza, passività, mancanza di spinta verso le altre culture prima che queste le si impongano schiacciandola, la sua incapacità, una volta che il male è fatto, di evolversi al loro contatto, senza cadere in un mimetismo abietto¹¹.

Le riflessioni di Stephen Smith a proposito della bancarotta africana vanno egualmente nello stesso senso. Al problema di sapere perché il Continente nero muore, questi risponde senza ambage: «L'Africa muore, in gran parte, perché si suicida»¹². E qual è la causa del suicidio collettivo? Per Stephen Smith il colpevole è noto:

L'Africa non svolta perché resta "bloccata" da ostacoli socio-culturali che sacralizza come marchio identitario. Il successo dei suoi emigrati prova il contrario: chi riesce a sfuggire all'Africa ha generalmente successo e ancor di più se si tira fuori dalla socialità africana. L'Africano che sfonda è un "negro bianco". Divenendo produttivo, immergendosi nella fredda meccanica del processo che fa il successo dell'Occidente non perde la sua anima, come non la perde il suo *alter ego* l'asiatico¹³.

Indipendentemente dalle sue diverse articolazioni, la negazione delle tradizioni africane riposa su un'epistemologia monoculturale. Prendiamo questa espressione nel senso di un discorso che privilegi una sola cultura come unica prospettiva di approccio o unico paradigma tramite cui esaminare le altre culture e tradizioni: e ciò a detrimento della loro diversità e pluralità. La volontà di erigere a istanza universale una realtà regionale o locale si cela dietro questo discorso. In altri termini, si tratta di un tentativo di imporre come universale un criterio locale o particolaristico. Il discorso che disprezza le tradizioni africane è fondamentalmente un discorso essenzialista. Da questo punto di vista è anche riduttivo, poiché ignora le diversità proprie di questo Continente. Considera le differenti comunità africane come una sola entità astratta o, nel migliore dei casi, come tessere di un mosaico sociale. Questo approccio è lontano, a nostro giudizio, dal promuovere una relazione interculturale vera e liberatrice. Al contrario, condivide appieno le strutture di dominazione e marginalizzazione.

10 Cfr. R. Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Editions du Seuil, Paris 1962.

11 D. Etounga Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?* Editions Nouvelles du Sud, Ivry 1993, p. 22. Cfr. anche, A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement?* L'Harmattan, Paris 1991.

12 S. Smith, *Négrologie, Pourquoi l'Afrique meurt*, Calmann-Lévy, Paris 2003, p. 13.

13 Ivi, pp. 49-50.

2. La riabilitazione delle tradizioni africane

La lotta per la riabilitazione delle culture e tradizioni africane si è tradotta in differenti ideologie identitarie. Citiamo tra le altre i movimenti della *Négritude*, della *Black Consciousness*, l'autenticità, l'etnofilosofia o il socialismo africano, etc. Nel quadro di questa riflessione, riprendiamo brevemente il paradigma della *Négritude*. Essa rappresenta il modello più compiuto di questa lotta, in ragione della sua priorità cronologica e della diversità dei suoi fronti, dei suoi modi di espressione e della ricchezza del dibattito suscitato¹⁴. In generale, la *Négritude* è considerata come un grido di dolore e di rivolta di fronte agli abusi della colonizzazione, al disprezzo per l'uomo nero, per le sue culture e tradizioni. Si tratta di protestare contro la dominazione, lo sfruttamento e la demonizzazione del Nero. Per dirla in termini positivi, più che di una semplice protesta è questione di mettere fine al dominio coloniale e di riabilitare i valori e le tradizioni nero-africane da troppo schernite¹⁵. Questa corrente di pensiero non ha conosciuto un'evoluzione lineare o uniforme. Agli orientamenti poetici o filosofici sono seguite analisi politiche o psicoanalitiche. Al di là di queste differenze, comunque, i protagonisti della *Négritude* hanno in comune il progetto di ritrovare e difendere un'eredità di valori e di tradizioni degne di rispetto, vale a dire di essere considerate come "valori di civilizzazione" a pieno titolo. Il loro lavoro di scavo ha dato numerosi risultati di validità, pertinenza e ripercussione diseguale. L'affermazione dell'antichità della civilizzazione nera da parte di Cheikh Anta Diop, il misticismo della poesia senghoriana, il processo contro il colonialismo di Césaire, il rigetto dei traumatismi del fatto coloniale da parte di Fanon, l'accendersi della fiamma liberatrice negli scritti di Stanislas Spero Adotevi, l'emergere di nuove filosofie e teologie sono altrettanti effetti di questa lotta. Tuttavia, nella sua insistenza sulla ricerca e la riabilitazione dei valori e delle tradizioni nero-africane, la *Négritude* ha sviluppato una sorta di "nazionalismo culturale", di cui il culturalismo o l'etnocentrismo fu uno degli effetti immediati. Inoltre, per dirla con Messi Metogo: «Gli stessi problemi culturali sono scandalosamente semplificati, ridotti a folklore, poiché astratti rispetto alla vita sociale».¹⁶ Per questo alcuni interpreti vi colgono un modo di perpetuare l'alienazione o una copia rovesciata del discorso coloniale, i cui effetti però restano simili all'originale.

La ricerca di riconoscimento di valori e tradizioni africane si rivolge verso fondamenti inattesi. Cinquant'anni fa Fanon notava: «I Neri costituiscono una sorta di assicurazione di umanità per i Bianchi. Quando i Bianchi si sentono troppo meccanizzati, si rivolgono agli uomini di colore e chiedono loro il nutrimento di un poco di umanità»¹⁷. Di che si tratta in concreto? Di rimediare al deficit della "civilizzazione occidentale"¹⁸, del tutto incapace di ri-

14 Cfr. tra gli altri, S.S. Adotevi, *Négritude et négrologue*, Le Castor Astral, Paris 1998; F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, Paris 1977; tr. it. *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione*, Marinotti, Milano 2007.

15 La radicalità della critica di autori come Aimé Césaire, Albert Memmi, Frantz Fanon, Stanislas Adotevi, etc. di fronte alla colonizzazione non esprime altro che il risvolto della medaglia, vale a dire il loro attaccamento alla causa della *négritude*.

16 E. Messi Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, L'Harmattan, Paris 2000, p. 36.

17 F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, cit., p. 104.

18 A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris 1955, p. 7.

solvere i problemi provocati dal suo funzionamento. Con questo si allude anche ai valori della solidarietà, dell'ospitalità, della protezione della natura, dell'attaccamento alla vita etc.¹⁹. In un'opera relativamente recente e critica della globalizzazione attuale, Anne-Cécile Robert condivide questa opzione. Vede nel Continente nero una riserva di valori e tradizioni che mancano attualmente all'evoluzione. Invita perciò a rovesciare l'ottica con cui considerare l'apporto dell'Africa al mondo e difende il patrimonio culturale africano come alternativa a un mondo asimmetrico disumanizzato. Per lei: «L'Africa esprime valori e mentalità "altre", che potrebbero rendere un buon servizio a un mondo sull'orlo del baratro»²⁰. Menziona tra questi valori:

[...] che si trovano in Africa e che si distinguono da quelli promossi dall'Occidente capitalista: un rifiuto della tirannia del tempo, un potere e un'autorità indivisibili, un rapporto differente dell'individuo alla collettività, un'accettazione e una canalizzazione delle passioni (con i riti), una resistenza all'accumulazione delle ricchezze, un inserimento pacifico nell'ambiente. Questi valori sembrano il negativo – piuttosto il positivo – del mondo occidentale mondializzato. Lasciano intravedere che l'evoluzione del mondo potrebbe effettuarsi altrimenti, in modo più equilibrato, più modesto, meno predatorio, più preveggenza²¹.

Se il discorso della *Négritude* si è elaborato in termini di opposizione alla colonizzazione e alla negazione dei valori e tradizioni africane, la difesa della loro riabilitazione si sviluppa piuttosto sulla base di una logica contraria: una doppia resistenza alle umiliazioni coloniali e agli assalti della mondializzazione. Questo discorso si fonda sullo stesso errore del precedente, vale a dire privilegia un solo orizzonte, prende come punto di partenza unico e valido per tutti, a tutte le latitudini, una realtà locale o singolare. Come ricorda Fabien Eboussi Boulaga: «Quanto vi è trasmesso di umanità concreta è fedele a questo quadro, al di fuori di cui non vi è che estraneità, barbarie o animalità»²². E dunque, come il paradigma della colonizzazione, il processo della riabilitazione è in questo contesto un discorso che non ammette la molteplicità, la pluralità delle storie o dei linguaggi. È, in altri termini, un discorso essenzialista e monoculturale. Occultando la diversità e la sua ricchezza, questo discorso si blocca rispetto alla conoscenza reciproca e allo scambio interculturale.

3. *Le culture africane e la globalizzazione: l'apocalisse delle culture*

Il discorso sulla globalizzazione è composto di idee e di realtà differenti, anche contraddittorie. Ne esamineremo qui l'aspetto relativo all'interazione tra culture. In effetti, sono numerosi coloro che vi colgono il progetto di una morte annunciata delle culture al di là della cultura americana, l'Idra che incarnerebbe l'ideologia neo-liberista. Così pensa ad esempio Benjamin Barber, che in *Culture McWorld contre la démocratie* denuncia l'illusione della reciprocità culturale o economica difesa dai protagonisti della globalizzazione. Per lui la tesi della reciprocità non è

19 Cfr. P.E.A. Elungu, *Tradition africaine et rationalité moderne*, L'Harmattan, Paris 1987.

20 A. Robert, *L'Afrique au secours de l'Occident*, Les Editions de l'Atelier, Paris 2004, p. 23.

21 Ivi, p. 22.

22 F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, cit., p. 144; tr. it. cit., p. 166.

altro che un miraggio. Si tratta, in realtà, di un processo attraverso cui la cultura più forte ingurgita la più debole, come un pitone divora una lepre. Barber segna a dito la cultura americana che, attraverso le sue differenti icone, ormai mondializzate (MacDonald, Disneyland, MTV, CNN, etc.) paralizza l'evoluzione delle altre culture. Secondo lui in luogo e al posto della diversità culturale attuale, la dinamica McWorld sarebbe sul punto di forgiare un mondo standardizzato: una società universale di consumatori dove la diversità etnica, la pluralità delle culture o l'appartenenza comunitaria degli individui perderebbero ogni consistenza e incidenza a vantaggio della solvibilità economica²³. Questa analisi è condivisa da numerosi circoli altro-mondialisti. Molti vi vedono un attentato intollerabile alla sovranità dei popoli e all'integrità delle loro tradizioni. Perciò li richiamano a una resistenza aggressiva. Si iscrivono in questa logica i fatti di Seattle e i raduni annuali a Porto Alegre. Nessun dubbio che questo atteggiamento contribuisce a denunciare e a delegittimare la logica neoliberale trionfante. Come abbiamo già detto, non respingiamo la pertinenza di questa critica della logica del sistema dominante. Tuttavia insistiamo col dire che essa non tiene conto della natura e delle implicazioni dei dati specificamente culturali, correndo il rischio di mostrarsi a sua volta monoculturale e dogmatica.

Il problema del divenire delle culture e delle tradizioni africane, della loro autenticità e capacità di sviluppare un rapporto interculturale autentico si pone oggi con maggior asprezza che mai. Per delimitare per filo e per segno questo rapporto, conviene esplicitare l'amalgama che caratterizza il discorso della globalizzazione. In primo luogo ricordiamo il fatto comunemente ammesso, per cui questo discorso include due realtà di natura differente. Da un lato i prodotti cosiddetti "culturali", dall'altro gli effetti di una o più tradizioni. I prodotti culturali sono certamente degli artefatti della tecnologia moderna. Si tratta di oggetti di consumo di massa, effimeri e continuamente rinnovati. È il caso, tra altri, della produzione di automobili, della cinematografia, dell'informatica o, fatte salve le giuste proporzioni, dell'industria alimentare. Gli artefatti sono distribuiti in modo disuguale nel mondo in ragione della logica economica. Questi beni testimoniano di una mobilità senza precedenti, grazie al supporto informatico e ai nuovi mezzi di comunicazione. Per ragioni differenti, fanno parte inoltre delle aspirazioni legittime dei popoli africani. È il caso, ad esempio, dei mezzi di trasporto, delle strutture per l'informazione e la comunicazione (radio, televisione, stampa etc.), dei farmaci e degli approvvigionamenti di cibo e acqua potabile. Come tutto il pianeta, l'Africa è condizionata da questi prodotti. Vi aspira profondamente e la sua è un'aspirazione più che legittima. Volerla dissuadere sarebbe un percorso retrogrado e un errore storico. Al contrario degli artefatti, gli effetti di una tradizione sfuggono all'impresa industriale. In genere non sono oggetti di consumo né sono facilmente spostabili. S'iscrivono nella durata e si acquisiscono per trasmissione attraverso un apprendistato paziente. Sono, per così dire, gli elementi che identificano e costituiscono quei punti di riferimento senza cui i membri di una società non saprebbero né da dove vengono né come orientare il loro comportamento. Sono una sorta di bussola sociale. Sono beni che permettono di parlare di cultura berbera, bretone, italiana, amerindia o africana, in ragione del loro radicamento sociale e geografico. Sono insomma beni costitutivi della cultura secondo l'espressione di Taylor, vale a dire in quanto sono una: «Totalità complessa che include le conoscenze, le credenze, le arti, le leggi, la morale, il costume e ogni altra capacità o abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro della società»²⁴.

23 B. Barber, *Culture McWorld contre la démocratie*, in «Le monde diplomatique», 1998, n. 533, pp. 14-15.

24 Citato da J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, cit., p. 5.

In Africa il rapporto tra artefatti e tradizioni è innegabile, tuttavia, come abbiamo già suggerito, tutti aspirano a godere del conforto reale o immaginario promesso dai nuovi artefatti tecnologici. Questo desiderio esprimerebbe forse, *ipso facto*, l'abbandono o l'annientamento di valori e tradizioni africane? Tutt'altro. Le tradizioni africane non hanno aspettato il vento della globalizzazione per integrare i prodotti industriali o stranieri nella loro evoluzione. Una rilettura attenta della storia mette piuttosto in evidenza la loro capacità di accogliere, resistere o reinterpretare questi artefatti dando loro nuovi usi e significati spesso inattesi. Invece dunque di porsi a questo proposito la domanda sull'interazione tra culture, concludendo in termini esclusivi di annientamento delle tradizioni africane, ci sembra pertinente considerare tale interazione sotto l'aspetto del riconoscimento dell'altro, delle sue differenze e del suo potenziale costruttivo per le altre culture o tradizioni, pur senza trascurare la critica sottesa del neo-liberismo. In effetti, la nozione di riconoscimento presuppone un cambiamento preliminare di ottica su noi stessi e sulla nostra cultura²⁵. È questione di operare uno spostamento del nostro consueto centro di gravità intellettuale, prendere una distanza critica rispetto ai punti di riferimento che tradizionalmente sono ritenuti sacri, intoccabili e ineludibili. Questo cambio d'ottica ci permette di percepire l'autonomia e il dinamismo delle altre tradizioni. Ci rende sensibili al fatto che anche le altre tradizioni non vivono in una campana di vetro, non sono ermeticamente chiuse in se stesse rispetto alle tradizioni africane. Al contrario, è a contatto con le altre che attingono la loro forza e capacità di rinnovamento. Nel sostenere questo, insistiamo sull'idea che le tradizioni africane non sono realtà statiche, immutabili nel tempo e nello spazio. Contrariamente ai protagonisti di una concezione dogmatica che mummifica le tradizioni (intese come eredità sacra e intoccabile), noi vi cogliamo piuttosto l'espressione di una coscienza critica e vigilante che, rigettando ogni giudizio anacronistico e moralistico del passato o degli antenati, si esercita sul presente e si orienta verso il futuro. Questa coscienza rifiuta ogni cieco attaccamento a pretese evidenze ereditate dal passato, per impegnarsi nella denuncia delle forze mortifere che, in nome del passato stesso, riproducono l'alienazione della schiavitù e della colonizzazione. La coscienza vigilante rigetta tutte quelle forze che contribuiscono con diversi pretesti a «domare l'uomo, ridurlo alla condizione di oggetto, spogliando il suo "mondo" e la sua personalità individuale e collettiva, fino a che si rinneghi o si distrugga da sé, sentendosi di troppo nell'esistenza e nella storia, straniero alla sua terra, alla sua lingua, al suo corpo»²⁶. È dunque una tale coscienza che deve guidare la gestione del processo interculturale in terra africana.

4. Al cuore delle tradizioni africane

Come l'abbiamo già tratteggiata, l'interculturalità presuppone la possibilità di uno scambio tra almeno due culture differenti. Partendo dalla natura e dal ruolo riconosciuto alla memoria vigilante, riaffermiamo l'idea secondo cui un vero scambio interculturale non tollera l'ineguaglianza delle condizioni, il misconoscimento dell'altra cultura o la sua riduzione allo statuto di oggetto. È una condizione preliminare di qualunque pensiero interculturale. Il riconoscimento dell'altro come entità autonoma e differente, portatrice di

25 A proposito dello sguardo e dei suoi effetti cfr. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, cit., pp. 89-95.

26 F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, cit., p. 153; tr. it. cit., p. 173.

un discorso altrettanto valido sulla verità, la bellezza, la giustizia, è la sua sfida principale. Lungi dall'assimilare l'altro o integrarlo, riassorbendone l'identità o le manifestazioni in un'espressione unica e globalizzante (discorso monoculturale), la memoria critica lo lascia apparire nella sua singolarità come rivelazione della diversità e della ricchezza delle tradizioni che compongono il nostro pianeta e in particolare il Continente nero. L'analisi dei diversi paradigmi che hanno sancito la relazione tra l'universo africano e quello occidentale l'ha ben dimostrato. Si è trattato di una relazione fundamentalmente asimmetrica, basata sull'antagonismo e il dominio. La diversità culturale del Continente nero è stata negata oltretutto a vantaggio del mito di una cultura africana unitaria e omogenea. Il corso della storia si è però incaricato di ricordare questa diversità, spesso in modo brutale e inatteso, nella specie dei conflitti etnici, delle crisi identitarie o dei nazionalismi che hanno sconvolto l'Africa negli ultimi decenni²⁷. L'Africa non è un'entità omogenea o che comporti l'omogeneità. Riconoscere e assumere la diversità costitutiva di questo Continente e la ricchezza che rappresenta è un atteggiamento alquanto salutare. È anche una sfida di primaria importanza in questi tempi di globalizzazione, poiché il riconoscimento apre nuove piste di riflessione. La problematica interculturale non si pone più nei termini esclusivamente e tradizionalmente binari dell'opposizione tra Africa e Occidente, tradizione e modernità. È ormai imperativo prendere in considerazione altre variabili. Si tratta, per esempio, della considerazione che le tradizioni africane rivolgono a se stesse, le une rispetto alle altre. Concretamente, è questione di uscire dal solco del dialogo Occidente/Africa per interessarsi allo spirito e al senso delle relazioni tra Hutu e Tutsi, Baluba e Bakongo, Béti e Bamiléké, Ibo e Yoruba, Massaï e Kikuyu e via dicendo. L'interesse per questo itinerario si impone da sé. Spesso trascurate o respinte nella categoria della barbarie, queste relazioni sono al cuore del divenire dell'Africa, in quanto Continente fiero della sua diversità culturale e della ricchezza che questo patrimonio rappresenta per l'umanità. La sfida è ardua. Esige, come già detto, un soprassalto o un risveglio della coscienza critica rispetto a se stessi, alle proprie tradizioni e valori, ma anche rispetto al contesto globale in cui si iscrivono tradizioni e valori africani. È solo a questo prezzo che l'Africa sarà all'altezza delle sfide della globalizzazione in corso.

Il dibattito sulle relazioni tra culture si è sviluppato in Africa attraverso alcuni paradigmi fondamentali: la negazione, la riabilitazione e la globalizzazione. Se i primi due modelli si sono tradotti in termini di opposizione tra Occidente e Africa, l'ultimo supera questa prospettiva per via dell'immensa circolazione di artefatti, di flussi migratori e della presa di coscienza della pluralità dei valori e delle tradizioni africane. In questo contesto, la globalizzazione richiede il riconoscimento di tale diversità e il rinnovamento delle nostre tradizioni e culture che, lungi dall'essere statiche, sono realtà dinamiche e viventi. Per questo il risveglio di una coscienza critica, che metta al centro delle sue analisi il rapporto delle forze a livello mondiale e le relazioni delle tradizioni africane tra loro e con altre tradizioni, dimostra di essere un passaggio necessario e indifferibile.

27 Ricordiamo tra gli altri eventi: il genocidio rwandese del 1994, la tensione etnica tra i discendenti degli antichi schiavi e gli abitanti autoctoni della Liberia, gli effetti del dibattito sull'identità ivoriana in Costa d'Avorio etc. Come ricorda Jean-François Bayart a proposito dello Stato, esistono numerose scissioni e bisogna conoscerne le interazioni. Cfr. J.-F. Bayart, *L'Etat en Afrique*, Fayard, Paris 1989.



Albert Lumembu Kasanda
Repubblica democratica del Congo 1956

Albert Lumembu Kasanda

Nato nel 1956, a Mikalayi, nella Repubblica Democratica del Congo, Albert Kasanda ha conseguito un primo baccalaureato in filosofia (1980), presso l'“Institut Saint Canisius” di Kimwenza (filiale della “Pontificia Università Gregoriana”, Repubblica democratica del Congo), un secondo baccalaureato in teologia (1984), presso l'“Institut d'études théologiques Saint Cyprien”, Yaoundé, Camerun. Ha proseguito gli studi presso la “Faculté de sciences philosophiques” dell'“Université catholique de Louvain (UCL)”, conseguendo la laurea in filosofia (1990), il dottorato in filosofia (1996) e un ulteriore diploma specialistico in sociologia (1997). Svolge la sua attività di docente universitario di sociologia e filosofia in Messico, presso l'“Universidad Nacional Autónoma de Mexico (UNAM)”, l'“Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)”, l'“Instituto Tecnológico de Monterrey” e l'“Universidad Intercontinental” (UIC). Collabora al “Centre tricontinental (CETRI)” di Louvain-la-Neuve, una fondazione che si occupa dei rapporti tra Nord e Sud del mondo, ed è coordinatore aggiunto del “Centre d'Etudes Africaines et de Recherches Interculturelles (CEAF&RI)” di Bruxelles. Si occupa di questioni di filosofia politica e filosofia interculturale, con particolare attenzione alle diaspore africane in Centro America e Sud America. Pubblicazioni: *La mondialisation et la résistance culturelle en Afrique, du vertige d'une utopie à la tentation du réalisme*, in «Alternatives Sud», 2000, vol. 7, n. 3, pp. 31-46; *Elocuencia y magia del cuerpo. Un enfoque negroafricano*, in «Memoria y sociedad», 2002, n. 12, pp. 101-120; *Democracia, gobernabilidad y construcción de un Estado de derecho en Africa subsahariana*, in Mbuyi Kabunda (a cura di), *Africa subsahariana ante el nuevo milenio*, Ediciones Pirámide, Madrid 2002, pp. 37-49; A. Kasanda (a cura di), *Pour une pensée africaine émancipatrice, Points de vue du Sud*, Centre Tricontinental & L'Harmattan, Louvain-la-Neuve / Paris 2004; Kasanda Lumembu, A., *De l'enseignement de la philosophie en Afrique, jalons pour un dialogue interculturel*, in R. Fornet-Betancourt (a cura di), *Interculturalité, genre et éducation*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt / London 2004, pp. 47-66; *Le Nigéria, terre d'intégrismes?*, in «Relations», 2004, n. 692, pp. 26-27; *Notas sobre las formas actuales de colonización en Africa*, in R. Fornet-Betancourt (a cura di), *Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen - Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur - New Colonialism in North-South Relations*, IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt / London 2005, pp. 83-100; *John Rawls, Les fondements philosophiques du libéralisme politique*, L'Harmattan, Paris 2005.

Albert Kasanda si occupa essenzialmente di filosofia interculturale. I suoi studi trattano questioni scottanti della complessità contemporanea, come i temi etici dell'equità, interconnessi alle questioni politiche della *governance* e della democrazia. In quanto alla filosofia euro-americana, Kasanda dialoga con l'utilitarismo, il comunitarismo, il libertarismo, per delineare la possibilità di un liberismo dal volto umano, confrontandosi con le teorie di John Rawls. La filosofia è sfidata a ideare nuove strategie, per la comprensione e la soluzione dei conflitti in atto sulla scena geopolitica mondiale, in particolare per la drammaticità del divario tecnologico e finanziario tra Nord e Sud del mondo. L'America latina è un laboratorio particolarmente dinamico per questo nuovo filone filosofico: l'eredità degli afro-americani, discendenti della tratta schiavista, studiata da Kasanda, è il suo capitolo più originale, sconosciuto e inesplorato, reso ancora più complesso dalla ricchezza delle lingue e delle tradizioni da ricostruire. È urgente tentare nuovi modelli interpretativi interculturali, mentre incombono le ultime migrazioni. Le analisi sociologiche dei movimenti collettivi, economici e politici, espressi dalla società civile, puntualizzano le esigenze irrinunciabili delle popolazioni, travolte dal caos finanziario della globalizzazione e defraudate delle vecchie promesse di sviluppo. La situazione è particolarmente devastante per l'Africa, come attestano le fughe di massa che caratterizzano le sue diaspore recentissime e incessanti. L'immigrazione non è un fenomeno nuovo ma è segnata oggi dal marchio della mondializzazione neo-liberista. È ormai una risposta ai bisogni del mercato o una scelta forzata imposta dal mercato, in un tentativo estremo e disperato di fuggire dai suoi effetti distruttivi. Nel primo caso riguarda un'élite intellettuale, economica o sportiva, nel secondo solo masse diseredate in cerca del paese della cuccagna, L'“Africa dei villaggi”, il “mondo in basso” di Jean-Marc Ela, ignora l'economia

contemporanea, conosce però il tenore di vita dei paesi ricchi, per la presenza delle compagnie straniere o delle ONG, e ne è affascinata. Il Nord del mondo è la meta agognata e irraggiungibile. L’Africa moderna, invece, si divide tra gli scettici e gli entusiasti della mondializzazione. Gli intellettuali, i politici si scontrano sul sistema finanziario, che per gli uni apre prospettive allettanti di investimenti, flussi di capitali, nuove tecnologie, per gli altri è foriero di ulteriori saccheggi, perché difficilmente i fatti seguiranno alle promesse della propaganda. L’Africa resta al palo o naufraga in pieno marasma. La realtà del neo-liberismo è il paradosso per cui quante più ricchezze possiede questo continente, tanto più la povertà devasta la stragrande maggioranza delle popolazioni, riservando i vantaggi a una cerchia sempre più ristretta di soggetti privilegiati. In tale situazione, è un’illusione ottica credere che i valori africani di un tempo possano fronteggiare la modernità. Il mito dell’eticità ha creato invece infinite guerre civili e genocidi. Un’altra illusione è l’idea di arroccarsi fuori dalla mondializzazione, isolandosi in “comunità autarchiche”, nei villaggi delle periferie del mondo. Non ci sono frontiere per il capitalismo finanziario. La mondializzazione non è una fatalità, è un fatto storico-concreto, da affrontare come tale. L’Africa è mobilitata con le altre “periferie del mondo”, per consolidare la propria forza di soggetto politico nelle sedi e nelle istituzioni mondiali. Bisogna concentrarsi sulle condizioni operative, idonee per conquistare quel livello di benessere, da cui finora le nazioni povere sono state escluse, con realismo pratico. A livello locale, occorre investire al massimo nella politica e nella diplomazia, per far cessare i conflitti, stroncando i profitti delle industrie belliche e promuovendo investimenti concreti nel sociale. La società civile si sta impegnando per restituire il giusto peso allo Stato, rivalutando i principi di equità contro le sperequazioni selvagge, conseguenza delle speculazioni finanziarie. Il lavoro, il salario tornano questioni di primo piano. La lotta degli agricoltori del Sahel contro la desertificazione, la denuncia dei movimenti politici di base, contro la riduzione dei territori a discariche nucleari dei paesi ricchi, sono altrettante manifestazioni della vitalità dell’Africa, a partire da situazioni locali degradate. Come ridurre le ineguaglianze inaccettabili che caratterizzano la società odierna e creare più equità e benessere per tutti? Kasanda sviluppa tale questione etica fondamentale, riflettendo sulle condizioni dell’esistenza di una filosofia africana emancipatrice, per un rinascimento del continente. Accantonata l’adozione mimetica di quadri di pensiero occidentali, oltre il rigetto dell’eurocentrismo e la celebrazione di un’identità idealizzata, le sfide cruciali della filosofia africana sono i problemi dell’educazione, con l’uso delle lingue locali, sono le provocazioni del dialogo interculturale, con il confronto tra modelli eterogenei di democrazia e visioni incompatibili del “genere”. Il suo discorso dovrà affermarsi come una coscienza critica del sapere e dell’agire sociale, autonoma, ancorata in Africa e agguerrita nel confronto con gli altri, pronta all’impegno, per tradurre le idee in forza propulsiva, pensando al futuro e lavorando per la traduzione delle antiche utopie libertarie in progetti efficaci per l’attualità.



Albertine Tshibilondi Ngoyi

LA FILOSOFIA AFRICANA E LA QUESTIONE DI GENERE

1. Introduzione

Nel complesso delle preoccupazioni che incombono sui filosofi africani figura anche la riflessione sul genere. Questa problematica, a lungo considerata come un tema minore, interPELLA ormai i pensatori africani, innanzitutto proprio per la presa di coscienza delle stesse donne africane, negli assalti della mondializzazione. Si tratta di rendere conto dello statuto reale della donna nella situazione africana da una prospettiva insieme filosofica e antropologica, e di promuovere la sua integrazione come soggetto e controparte dell'uomo nel processo di sviluppo o di liberazione del Continente. Se le concezioni, le funzioni e le correnti della filosofia africana sono molteplici, ci pronunciamo qui a favore di un pensiero critico, emancipatore, che rompa col fallocentrismo, partecipi alla trasformazione delle mentalità e aiuti a riscoprire la dignità della donna.

Un'annotazione preliminare permette di evitare di considerare l'Africa come una sostanza unica e unificata. Vale a dire che non esiste una filosofia nero-africana. Si può parlare solo di filosofie nero-africane. La pluralità è qui legata alla storia africana che non ha né unità di luogo, giacché si è svolta in Africa ma anche in Europa e nelle Americhe, né unità di tempo. Come nota giustamente Jean Godefroy Bidima: «Queste filosofie dicono una storia particolare, con le sue priorità, le sue speranze, i suoi successi, i suoi fiaschi, le sue invenzioni, intenzioni e le sue progettualità»¹. Quest'annotazione è altrettanto valida per la questione del genere. Si rileva una diversità di situazioni. Le donne differiscono tra paesi del Nord e paesi del Sud, non formano un gruppo omogeneo. Così nell'Africa subsahariana, dove ci sono differenze tra paesi, regioni, classi sociali. Tuttavia in tutti i paesi del Terzo Mondo si presentano alcune costanti che riguardano la condizione della donna. La nostra esperienza e i nostri contatti con le donne europee o del Nord America (Canada, USA), dell'America Latina e dell'Asia ci autorizzano inoltre anche ad affermare senza remore che esiste un destino comune che lega le donne africane a tutte le loro sorelle del mondo, e particolarmente a quelle dell'Europa occidentale, a cui la storia ci ha spesso associato. Esiste una comunità di destino che si può illustrare con fatti universalmente diffusi. Vale a dire che i problemi delle donne o, più precisamente, le discriminazioni che subiscono sono analoghe da un paese all'altro o da una regione all'altra. Differiscono solo per intensità. In altri termini nessun paese – sviluppato o in via di sviluppo – tratta le donne così bene come tratta gli uomini². La diversità e la specificità delle situazioni delle donne africane permette tuttavia di evitare le generalizzazioni affrettate e gli stereotipi nati dal puro e semplice trasferimento in Africa dei problemi, delle soluzioni

1 J.-G. Bidima, *La philosophie négro-africaine*, PUF, Paris 1995, p. 4.

2 Cfr. *Fiche d'information de l'Union Européenne*, Febbraio 1995, n. 60.

e delle istituzioni sorte nell'ambito della storia dell'Occidente. In effetti il movimento femminista, come le associazioni culturali o i partiti metropolitani sono naturalmente portati a prolungarsi in Africa, per cui hanno la tendenza ad assimilarci alla psicologia e all'esperienza storica propria dell'Europa. Basta scorrere gli scritti etnologici sulla donna africana per non scoprire altro che gli stereotipi con cui è sempre presentata come un soggetto inferiore, asservito. Raramente vi si trova valorizzata la sua autonomia rispetto all'uomo, la sovranità delle sue iniziative. La maturità dei suoi atti appare nella fecondità dei valori, delle opere e delle istituzioni che l'Africana ha saputo creare in piena indipendenza, senza sacrificare affatto i doveri della maternità e della vita familiare. Tra i due generi che costituiscono la natura umana e quindi la società, si manifesta una relazione profonda fondata sull'alterità. Nel corso della storia, tuttavia, la condizione femminile ha subito varie disavventure, con la copertura della nozione di "natura". Perciò anche nelle società africane fatti e pratiche che non favoriscono la prosperità del genere umano, maschile/femminile, hanno bisogno di essere corretti. Questo è il progetto di una filosofia emancipatrice, che promuova il "genere".

Questa civilizzazione nero-africana o meglio questa filosofia nero-africana possiede tuttavia uno statuto proprio o non è forse altro che una succursale delle diverse filosofie occidentali? Per rispondere a questo interrogativo bisogna precisare in primo luogo cosa sia la filosofia in generale e determinarne le esigenze. Parleremo quindi della funzione emancipatrice della filosofia. Infine, accenneremo alla riflessione sulla dignità umana e la dignità della donna nella tradizione africana. Termineremo proponendo il sorgere di un nuovo ordine filosofico in Africa.

2. La filosofia e le sue esigenze. La filosofia africana e le sue correnti

Il dramma della nostra disciplina è che non si dà una definizione della filosofia ma delle definizioni che appartengono a storie particolari. Anche se riportiamo tutta la tematica filosofica a uno dei tre temi classici, "uomo", "mondo", "assoluto", le filosofie storicamente attestate divergono talmente quanto a intenzione, a metodi e a risultati ottenuti, che ogni tentativo di giungere a un denominatore comune sembra destituito di fondamento. Pensiamo qui alle differenti intenzioni, metodi e risultati di differenti filosofie: della filosofia indiana come della filosofia antica, presocratica, platonica, o della filosofia trascendentale o della filosofia esistenziale, come della filosofia analitica, della filosofia della scienza e via dicendo³. Si può dire, oltretutto, che ogni filosofia ha la sua definizione di "filosofia", che tende a considerare abusivamente come la *definizione della filosofia*. Da parte nostra, accettiamo questi due punti di vista: da una parte, per "filosofia" si intende l'insieme delle *filosofie storicamente accertate*⁴. In altri termini, si può rilevare che allo stato storicamente accertato non esiste "la filosofia" ma esistono "filosofie" di differente contenuto. D'altra parte, si possono elaborare

3 Cfr. I.-M.Tshiamalenga Ntumba, *Qu'est-ce que la philosophie africaine?* in Aa. Vv., *La philosophie africaine. Actes de la Première Semaine philosophique de Kinshasa*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1977, p. 35. Riassumo nel seguito le idee essenziali di questo articolo che è un'eccellente sintesi della nostra problematica.

4 Esemplifichiamo citando nomi illustri: Solone l'Ateniese, Talete di Mileto, i Sette Saggi, gli Inni Orfici, i Pitagorici, gli Ionici, gli Eleati, Platone, Kant, Wittgenstein etc.

quante *definizioni idealizzanti* di filosofia si vuole. Nessuna, tuttavia, può erigersi a criterio assoluto per valutare sia le filosofie storicamente accertate sia le filosofie che si realizzeranno. Da quanto detto possiamo sottolineare che la filosofia tradizionale e la filosofia contemporanea africana non esistono né in via di diritto né in via di fatto. E questo vale anche per tutte le filosofie di tutti i continenti. Queste ultime non sono condizionate solo dai loro contesti linguistico-culturali ma anche dal genio di ogni filosofia o di ogni collettività filosofica.

Cosa è dunque la “filosofia africana”? Quanto abbiamo constatato circa il destino e la situazione della “filosofia” ci consente di proporre l’ipotesi seguente: se la “storia della filosofia” definisce filosofia i frammenti dei Presocratici, i pensieri di Marco Aurelio o le massime di Laroche-Foucauld o comunque testi di tal genere, allora numerosi testi della tradizione africana orale possono essere definiti filosofici secondo questo senso storico più elevato. Affermiamo dunque con Tshiamalenga Ntumba che:

L’insieme degli enunciati espliciti dei nero-africani tradizionali relativi a ciò che (per loro) riguarda l’uomo, il mondo e l’assoluto, costituiscono la “filosofia africana” tradizionale, così come i frammenti dei Presocratici costituiscono la “filosofia presocratica”. Una tale ipotesi può essere rifiutata solo a livello di fatti, perciò respingiamo anticipatamente ogni discussione che non abbia altra risorsa della speculazione idealizzante, assolutizzante e utopistica⁵.

Consideriamo dunque che le visioni africane dell’uomo, del mondo e dell’assoluto possiedano uno statuto epistemologico o corrispondano al genere di ricerca e di conoscenza caratteristica della filosofia. Non torneremo perciò sulla discussione e la polemica concernenti l’origine e lo statuto della filosofia africana. Conviene tuttavia servirsi dell’espressione “filosofia africana” nel senso restrittivo di “filosofia nero-africana subsahariana”, giacché è quest’ultima che crea problemi e non, ad esempio, la filosofia arabo-africana. Per “filosofia africana tradizionale” intenderemo gli abbozzi ricostruiti da filosofi africani e africanisti, che attestino il rigore del metodo. Le loro preoccupazioni sono state sia di “restituire” un pensiero africano tradizionale coerente e aperto a sviluppi, sia di “costituire” un pensiero originale retto dalla fedeltà ai valori ancestrali e dagli imperativi di liberazione e di sviluppo, sia di “criticare” in modo costruttivo le ricerche africane in corso. In questo senso quali sono, nell’Africa di ieri e d’oggi, i temi principali che si possono qualificare come filosofici e specificatamente – non esclusivamente – africani? E come valutare, in particolare, le ricerche filosofiche africane contemporanee riguardo al problema del genere?

2.1. Temi principali e correnti della “filosofia africana”

Bisogna sottolineare che le categorie linguistiche africane condizionano ampiamente, ma non esclusivamente, le loro filosofie. Come ha così ben compreso Wittgenstein, i limiti della mia lingua sono i limiti del mio mondo. Invece della filosofia dell’“essere in quanto essere”, i nero-africani penseranno nei termini dell’“essere relazionale”, l’“esser-là”, l’“esser-con”. Tra i vari temi, troviamo la descrizione delle esperienze esistenziali, vissute su questa terra, troviamo il primato della “vita tra gli uomini”, in simbiosi con gli Antenati e con Dio⁶;

5 I.-M. Tshiamalenga Ntumba, *Qu’est-ce que la philosophie africaine*, cit., p. 37.

6 Cfr. I.-M. Tshiamalenga Ntumba, *La vision ntu de l’homme. Essai de philosophie linguistique et an-*

le riflessioni sapienziali ed etiche sulla liberazione e sullo sviluppo integrale, l'illustrazione del discorso della *kindoki* e del *nkisi*, la magia benefica e la magia malefica⁷; i nomi e i colori⁸. Gli imperativi della liberazione e dello sviluppo, che seguono l'esperienza della colonizzazione, hanno ispirato inoltre la formazione di un pensiero antropologico-politico moderno e promettente: la *négritude* (Léopold Sédar Senghor), il *consciencisme* (Kwame Nkrumah), la *ujamaa o socialismo africano* (Julius Nyerere), la *messa in questione* (Mabika Kalanda), l'*autenticità*. Un breve percorso nella storia della filosofia africana svela che i ricercatori africani e africanisti si sono posti gli scopi della "restituzione" dei fondamenti del pensiero tradizionale e quelli della critica. Tra gli storici della filosofia africana, Alfonse Joseph Smet rileva cinque temi, che riassume in quattro correnti: la corrente ideologica, la corrente del riconoscimento di una filosofia africana tradizionale, la corrente critica e la corrente sintetica. Questa caratterizzazione ci sembra sufficiente. Per Tshiamalenga Ntumba esistono tre tendenze principali nella filosofia africana scritta: la corrente della "restituzione ontologizzante", quella della "restituzione ermeneutica" e la "filosofia critica", che concerne le due posizioni precedenti. Bisogna segnalare che questa strutturazione ignora le concezioni ideologico-politiche. Le critiche si possono classificare in tre rubriche: la valutazione storico-empirica, l'esame ideologico e l'analisi metodologica⁹.

In ordine cronologico c'è il gruppo di coloro che praticano quanto si definisce la "restituzione ontologizzante". Chi appartiene a questa corrente cerca di restituire l'idea che gli Africani tradizionali si occupano dell'"essere in quanto essere". Il merito di questi pensatori è di esser stati dei pionieri della filosofia africana. Citiamo Placide Tempels, la cui opera fu criticata e seguita da Alexis Kagame e Vincent Mulago¹⁰. Sono stati considerati dei nostalgici di un etnocentrismo filosofico di base platonico-aristotelico-tomista o scotista. Secondo loro restituire la filosofia africana significa ritrovare, non importa a qual prezzo, l'equivalente africano dell'"essere in quanto essere" o delle "quattro cause". A tal scopo sostengono quanto Tshiamalenga definisce l'equazione concordista "essere=forza". Per Tshiamalenga questa equazione è gratuita e alienante. La discussione ha dato luogo a numerose controversie.

Abbiamo quindi il gruppo di chi si propone la "restituzione ermeneutica". Questi pensatori prendono le mosse dai testi espliciti degli Africani tradizionali, scelti in funzione del loro

thropologique, in «Cahiers des Religions Africaines», 1973, n. 14, pp. 175-197.

7 Cfr. Buakasa Tulu Kia Mpasu, *L'impensé du discours. "Kindoki" et "Nkisi" en pays Kongo du Zaïre*, Presses Universitaire du Zaïre, Kinshasa 1972.

8 Cfr. T. Fourche / H. Morlinghem, *Une bible noire*, Max Arnold, Bruxelles 1973.

9 P. Ngoma Binda, *La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1994, p. 29 e ss. L'autore cita da A.S. Smet, *Notes d'Histoire de la Pensée Africaine*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1975-1977. Ugualmente I.-M. Tshiamalenga Ntumba, *Qu'est-ce qu'est la philosophie africaine*, cit., pp. 33-46; Id., *La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique*, in A. Ngindu Mushete (a cura di), *Combats pour un christianisme africain*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1981, pp. 133-150. Per altri esempi di classificazione delle varie correnti cfr. P.E.A. Elungu, *L'Eveil Philosophique Africain*, L'Harmattan, Paris 1984, che riprende la tematizzazione di Alphonse Joseph Smet.

10 Cfr. P. Tempels, *La philosophie bantoue*, Ed. Lovania, Elisabethville 1945, ripubblicato da Présence Africaine nel 1949; A. Kagame, *La philosophie Bantoue-Rwandaise de l'être*, Académie royale des Sciences coloniales, Bruxelles 1956; F.M. Lufuluabo, *La notion Luba-Bantoue de l'être*, Casterman, Tournai 1964; V. Mulago, *Un visage africain du christianisme*, Présence Africaine, Paris 1965.

tenore antropologico, cosmologico, etico, metafisico o religioso¹¹. Solo la restituzione ermeneutica può essere verificata, in quanto segue due presupposti in contrasto, a seconda se si concordi o meno con il famoso assunto di Paul Ricœur secondo cui “il simbolo fa pensare”. Ricordiamo che per Ricœur il discorso speculativo è radicalmente distinto dal discorso detto “metaforico”. In altri termini, tra il pensiero africano tradizionale quale è reso da proverbi, enunciati immaginosi, miti etc. e il discorso “speculativo” costitutivo della filosofia, lo iato è superato riconoscendo al “simbolo” solo il valore di semplice promessa, di semplice possibilità per un’attualizzazione filosofica autonoma, situata oltre, anche se a partire dal simbolo¹². Riteniamo qui che sia il “dire” puro e semplice e non solo il “dire metaforico” che “fa pensare”. Chi si serve con familiarità dei simboli è sempre già in stato di “demitizzazione” del simbolo: ne conosce i contesti d’uso. Vale a dire che il simbolo è già pensiero, non implica il pensiero. Non si dirà che il discorso metaforico “implica” un discorso speculativo. In breve, si può dire che non vi sia una “filosofia (semplicemente) implicita” come ha sostenuto Mulago, in quanto l’implicito si dà solo a partire da un enunciato “esplicito”, anzi va precisato, contro le tesi di Crahay¹³, che il pensiero tradizionale, *a dispetto delle forme letterarie*, è un pensiero “esplicito”: lo è per chi se ne serve, è una filosofia fatta di sentenze, di apoftegmi, di miti sull’origine del mondo nei suoi diversi aspetti, come la filosofia presocratica. Altri autori criticano i tentativi sia della restituzione sia della costituzione di filosofie africane, in un dibattito sempre più ricco¹⁴. Gli “Atti” di colloqui e seminari filosofici attestano infine quanto un discorso veramente filosofico si sia ormai costituito, elaborato da filosofi e antropologi o linguisti universitari africani, i cui predecessori, che si erano comunque occupati di filosofia africana, erano invece, prevalentemente degli autodidatti o avevano ricevuto una semplice formazione etnologica o filosofica.

Purtroppo questa filosofia africana si è presentata e si presenta in tutto il corso del suo sorgere e del suo sviluppo come una “fallo-sofia”. Vediamo in che termini.

-
- 11 Citiamo tra gli altri V. Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Presses Universitaires du Zaïre, Kinsasa 1973; O. Bimuanyi, *Le Muntu à la lumière de ses croyances en l’au-delà*, in «Cahiers de Religions Africaines», 1968, n. 2, pp. 73-93; E. Mujinya, *L’homme dans l’univers des Bantu*, Presses Universitaires du Zaïre, Lubumbashi 1972; V. Kuzima, *L’homme selon la philosophie pende*, in «Cahiers des Religions Africaines» 1968, n. 2, pp. 65-72; Th. Okere, *Can There Be an African Philosophy? A Hermeneutic Investigation With Special Reference To Igbo Culture*, Thèse de doctorat, Louvain 1971; Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, Thèse de doctorat, Louvain 1975; I.-M. Tshiamalenga Ntumba, *La vision ntu de l’homme*, in «Cahiers des Religions Africaines», 1973, n. 14, pp. 175-197; Id., *La philosophie de la faute en tradition Luba*, in «Cahiers des Religions Africaines», 1974, n. 16, pp. 167-186.
- 12 Cfr. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, II: *La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1980 (tr. it. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970); Id., *Le conflit des interprétations. Essai d’herméneutique*, Seuil, Paris 1965 (tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977); Id., *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1965 (tr. it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1976); Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques tetela*, II, *Le proverbe donne à penser*, Thèse de doctorat, Louvain 1975. Di grande interesse il dibattito tra Tshiamalenga e Nkombe, che sostengono punti di vista del tutto divergenti a riguardo.
- 13 F. Crahay, *Le “décollage” conceptuel: conditions d’une philosophie bantoue*, in «Diogène», 1965, 52, pp. 81-84.
- 14 Cfr. tra gli altri: F. Crahay, *ivi*, e P. Hountondji, *Remarques sur la philosophie africaine*, in «Diogène», 1970, n. 71, pp. 120-140; M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique*, CLE, Yaoundé 1971.

3. Una filosofia dialogale, emancipatrice, che promuova il “genere”

Nella ricerca e nell'azione per lo sviluppo totale dell'Africa, la filosofia è chiamata ad adempiere a una funzione fondamentale. In questo senso possiamo riprendere Kant e convenire che tutta la filosofia tratta dell'essere umano, del suo mondo e delle sue possibilità. L'essere umano è dunque metodicamente il primo oggetto della filosofia. La riflessione sulla condizione umana e sulla sua specificità, come sulla meta dell'agire umano permette di svelare lo statuto specifico dell'essere umano quale si manifesta nella storia attraverso le differenti culture. Una filosofia critica e promotrice deve dunque considerare le differenti questioni che si pongono al genere umano in questo secolo. Con una riflessione critica, tenta di determinare una linea direttrice “etica” e “prammatica” nel processo di realizzazione effettiva e di sviluppo integrale delle donne e degli uomini africani. Per il benessere dell'umanità in genere e dell'Africa in particolare, la filosofia africana deve pronunciarsi con autenticità, deve muovere una critica effettiva, deve offrire un orientamento pratico. È questa l'esigenza di *inflexionnalité*¹⁵ della filosofia africana sostenuta da Ngoma Binda:

È inutile per l'Africano darsi alla filosofia (lavorare come filosofo di professione) se la sua filosofia non porta alcun contributo apprezzabile per vincere la guerra che ciascuno deve combattere, con efficacia, contro le miserie che devastano la vita. Questa convinzione risponde alla domanda su cosa sia la filosofia, rispetto alla sua vocazione o alla sua finalità e in particolare rispetto al contesto attuale dell'Africa¹⁶.

Più avanti l'Autore precisa:

Nel contesto attuale di sottosviluppo o di disintegrazione economica radicale, di incommensurabile irrazionalità politica, di spogliazione sociale senza speranza e di enorme incultura intellettuale, l'Africa attuale costituisce una fonte feconda di filosofia politica o di filosofia *inflectrice*, vale a dire suscettibile di un potere di influenza sul reale sociale. Ciò vuol dire che il ruolo della filosofia africana – come del resto di ogni vera filosofia – consiste nel contributo alla promozione dell'uomo, a partire dalla propria visuale particolare, ad alleviare le sue sofferenze e allontanare i termini della sua morte¹⁷.

Si può intuire la funzione emancipatrice della filosofia in quattro ambiti: critico, politico, etico e pragmatico, una funzione che può realizzarsi secondo quattro modalità del dire filosofico: l'interpellare, richiamare errori ed erranze diverse, richiamare le fratture e le cesure storiche, richiamare le incoerenze, richiamare le esigenze etiche; il restaurare: rifondare le

15 Questo termine è il neologismo coniato da Ngoma Binda per definire la filosofia come teoria eminentemente politica, nell'accezione più nobile, che guidi il governo delle società africane nell'età della globalizzazione.

16 P. Ngoma Binda, *Du pouvoir politique de la philosophie africaine*, in «Revue philosophique de Kinshasa», 1998, XII, n. 21-22, pp. 99-100. Cfr. P. Ngoma Binda, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle*, L'Harmattan, Paris 2004.

17 P. Ngoma Binda, *Du pouvoir politique de la philosophie africaine*, cit., p. 103.

illusioni, riorganizzare lo spazio mentale e sociale; l'incitare: contribuire all'azione, spingere all'attività, appello al superamento del passato e all'assunzione del presente per consumare il futuro; l'indicare: percorso metodico e orientamento metodologico, scelte etiche, chiarificazione filosofica dell'attività. Gaspard Okitadjonga riprende la stessa esigenza di *inflexionalité* della filosofia africana – come dialogo riflessivo, discorsivo e critico – e la focalizza attorno a tre linee principali: la riforma scientifico-tecnica e culturale, il buon governo politico, lo sviluppo scientifico-economico¹⁸.

3.1. Uscire dalla “fallo-sofia”: il “genere” come prospettiva africana

Tra i diversi mali che minano il Continente, le cui cause sono molteplici e complesse, esogene ed endogene, vi è il mancato riconoscimento dei diritti fondamentali di più della metà della popolazione, costituita dalle donne. Jean-Marc Ela non ha torto a parlare di «riduzione a niente, emarginazione totale della donna e del bambino in Africa». Qual è il posto, la posizione, il posizionamento della donna e del suo dire (verbalizzare, esprimere) nell'universo nero-africano? «Donna della rassegnazione», come l'ha definita così acutamente Camara Laye, l'Africana è gettata in un mondo in cui il fallocentrismo e la “fallo-sofia” sono dominanti. Questa doppia determinazione fallocentrica e fallocratica permea anche il pensiero scientifico e filosofico. La stessa filosofia africana si è presentata da sempre, nel suo emergere e nel suo sviluppo, come una “fallo-sofia”. Jean Godefroy Bidima sottolinea giustamente:

Per quanto riguarda le donne e i bambini, la filosofia africana li ha esclusi dal discorso. Quando tratta della donna è per bloccarla nel “familismo” dove è sposa, madre o sorella, dove il maschile è presente solo per ellissi [...]. Si profila dunque un'astuzia fallocratica, che identifica femminilità e maternità. Mudimbe – continua Bidima – che critica in termini storico-analitici i discorsi prodotti sull'Africa, tace sulla tendenza fallocentrica dei discorsi filosofici africani¹⁹.

Il termine “genere” – *gender* – indica quanto differenzia gli aspetti attribuiti sociologicamente a un individuo, dalle caratteristiche fisiologiche di donne e uomini. Il genere designa il nostro modo di pensare e di sentire, legato a concetti socialmente definiti dalla mascolinità o femminilità. In altri termini, il genere tratta della posizione rispettiva in cui si rapportano donne e uomini. Sono relazioni fondate su rapporti di potere. Precisiamo che il termine “genere” serve a descrivere caratteristiche sociali, mentre il termine sesso caratteristiche biologiche. L'individuo viene al mondo con il suo sesso, mentre il genere gli è attribuito in un processo di socializzazione. Il sesso non cambia. Il genere e i ruoli maschili e femminili, invece, variano da cultura a cultura. A titolo d'esempio, il ruolo di portatore spetta agli uomini in Burundi, mentre a Est della Repubblica Democratica del Congo è una vergogna per l'uomo portare carichi pesanti. Data una società, la ripartizione o la divisione dei compiti tra donne e uomini dipende dai rapporti di genere. Nella società africana tradizionale, si sa quali sono i lavori tipicamente femminili e quelli che spettano esclusivamente ai maschi. Con l'evoluzione della società, tuttavia, nelle esigenze della vita moderna, questi compiti

18 G. Okitadjonga, *La philosophie comme politique sociale. Quelques exigences*, in «Revue Philosophiques de Kinshasa», 1998, XII, n. 21-22, pp. 137-146.

19 J.-G. Bidima, *La philosophie négro-africaine*, cit., pp. 88-89.

diventano sempre più interscambiabili. La donna può giocare un ruolo altrettanto importante di quello dell'uomo in tutti i settori della vita della sua comunità. Non ve ne è alcuno da cui la sua natura femminile la escluda. La donna ha il suo posto nell'opera della costruzione nazionale. È capace come l'uomo di occupare degnamente, efficacemente i posti più elevati della società: può dedicarsi alla politica come diventare ingegnere, professore, medico, industriale, commerciante.

In effetti, il genere concerne sia l'uomo sia la donna. Si tratta di un nuovo approccio in cui ci si concentra sulla specificità dei ruoli, sulle responsabilità, sulle aspettative e le opportunità rispettive di donne e uomini negli sforzi dello sviluppo. L'accento è posto sui differenti attori dello sviluppo, donne e uomini. Questo approccio sostiene un tipo di sviluppo più equo, che non privilegi solo la produttività. Un tale sviluppo metterà fine ai rapporti di ineguaglianza, in particolare tra donne e uomini e terrà conto dei bisogni essenziali di entrambi. Questo procedimento permette di analizzare la situazione delle donne africane nella dinamica della loro società, in quanto i ruoli del maschile e del femminile sono determinati in fin dei conti dalla natura delle relazioni sociali all'interno del modo di produzione dominante. Notiamo in quanto a questo che l'evoluzione della società colpisce differentemente i ruoli rispettivi di donne e uomini all'interno di ogni classe sociale. Anche il modo di interpretare queste relazioni cambia e non solo da cultura a cultura, da società a società, ma evolve con il mutare dei tempi. Perciò la prospettiva del genere consente di negoziare l'esercizio congiunto del potere tra partner, donne e uomini, per il bene comune. Tale prospettiva può assicurare l'uguaglianza nella differenza.

4. Uguaglianza nella differenza

La prospettiva del genere non sopprime le differenze tra uomini e donne. Queste, tuttavia, non sono tanto di disuguaglianza ma di opportunità. Non possono in alcun caso fondare la superiorità o l'inferiorità di un sesso sull'altro. Il genere umano non esiste fuori dalla doppia forma femminile e maschile. È un tratto differenziale universale, è la differenza essenziale in cui si presenta dalla nascita la specie umana, nella sua unità. Così nota Sylviane Agacinski:

La divisione della specie si lascia riconoscere in ciascun individuo e ciascuno, uomo o donna, è anche per fortuna un poco misto. Dire che l'uomo è diviso non è solo parlare della divisione del genere umano ma anche di ogni "individuo", che come non si può ricavare dal suo nome, è di per sé diviso. La coscienza di questa divisione del genere umano fa sì che ciascuno sappia o dovrebbe sapere di essere l'altro per l'altro sesso²⁰.

Uno sguardo critico, tuttavia, sulle tradizioni differenti, vale a dire sulle tradizioni africane, rivela che esse sono essenzialmente androcentriche. Il maschile è posto al vertice delle gerarchie. Nella cultura occidentale, la psicoanalisi e l'antropologia culturale hanno notevolmente contribuito alla concettualizzazione di questo sistema, che non considera la posizione di eguaglianza iniziale tra donna e uomo. Si pensi a Jacques Lacan che poggia su Claude

20 S. Agacinski, *Politique des sexes*, Seuil, Paris 1998, p. 16.

Lévy-Strauss per affermare che l'ordine simbolico nel suo funzionamento iniziale è androcentrico. Ricordiamo che Lacan da buon freudiano giustifica l'androcentrismo con la legittimazione del primato del fallo. Si sa che per Freud non vi è che una sola libido come attività pulsionale e questa è essenzialmente maschile. Non a caso si attribuisce l'attività all'uomo e la passività alla donna, poiché, seguendo Freud, la sessualità femminile è una «pulsione con meta passiva». Si sa parimenti che per il pensiero greco, in particolare Aristotele, le categorie del caldo e del freddo, del secco e dell'umido sono paragonabili alla mascolinità e alla femminilità. In lingua ciluba, nel Kasayi, Repubblica Democratica del Congo, ciò che è a sinistra (lato considerato debole) è femminile e ciò che è a destra (lato forte) è maschile.

L'androcentrismo non sarà una maniera di cancellare la dualità dei sessi e dissimularla sotto un'"universalità maschile"? Non obbedisce forse a una paura metafisica della divisione? Vi si ritrova la problematica filosofica dell'uno e del molteplice. Del resto, a parte la domanda leibniziana: «Perché vi è qualcosa e non piuttosto il nulla», la domanda metafisica non è forse anche: «Perché la realtà è molteplice e non una»? Si tratta di un'interpellanza rivolta a ogni essere umano, perché si assuma non solo la sua umanità nella sua singolarità ma consideri anche l'altro nella sua specificità. Si tratta inoltre di rovesciare i miti e le concezioni, sia intellettuali sia culturali, costruiti a partire dalla differenza sessuale. Quest'ultima è sempre e necessariamente iscritta nella cultura. Il senso che assume dipende anche dai rapporti effettivi tra donne e uomini. La donna deve progettare la sua affermazione personale, la sua dignità, la sua vocazione in funzione delle sue risorse femminili. Essere uguali non significa essere identici. La nozione di uguaglianza è una nozione etica, è un'esigenza morale che nasce dall'esistenza delle differenze. È la differenza che fonda la nozione stessa di uguaglianza.

5. La dignità della donna nei miti africani: la complementarità radicale tra uomo e donna nel mito kongo della scissione

Nell'antropologia nero-africana, la persona umana è un essere a due dimensioni, uomo e donna. Nel mito kongo della scissione, il primo essere creato non era né uomo né donna ma uomo e donna insieme, dotato di entrambi gli attributi femminili e maschili. Quest'essere umano era un essere totale e viveva in uno stato di pienezza e armonia. Per aver trasgredito l'interdetto, si scisse in due, uomo e donna. Questo mito traduce in modo notevole l'idea della complementarità radicale tra uomo e donna. Manterremo il suo stile per la bellezza del racconto:

All'inizio dei tempi, l'Essere supremo aveva posto in un recinto un essere che era il primo da lui creato, a cui aveva dato il nome di *Mahungu* (etimologicamente "colui su cui è stato soffiato"). *Mahungu* non era né uomo né donna ma era donna e uomo insieme, con entrambi gli attributi, femminili e maschili. In questo recinto pose una palma. L'Essere supremo autorizzò *Mahungu* a godere di tutto il giardino ma gli proibì di fare il giro della palma. In un primo momento egli tentò, ritornando però sui suoi passi, finché non fece il giro completo. Da allora fu scisso in due, in uomo e donna. L'uomo si chiamò *Lumbu* (etimologicamente "chi è metamorfosato, trasformato") e la donna si chiamò *Muzita* (etimologicamente "chi lega, annoda"). Per via di questa separazione, l'uomo e la donna si sentirono incompleti, soli e provarono il bisogno di ritrovare il loro stato iniziale di pienezza. Più volte fecero il giro completo della palma senza ritrovarlo e divennero tristi. Un giorno erano seduti lontani l'uno

dall'altra e sentirono il bisogno di avvicinarsi. Riaccostandosi sentirono di riavvicinarsi allo stato iniziale di pienezza. Decisero di avvicinarsi sempre più e quando furono in contatto provarono il sentimento che avevano conosciuto quando erano un solo essere. Ma questo non durò che un istante. È per questo che uomo e donna, nati dalla separazione in due nature differenti del primo essere creato, *Mahungu*, hanno sempre bisogno l'uno dell'altra per aiutarsi e si cercano per completarsi. Da questo deriva tra l'altro la necessità dell'unione dei sessi e l'idea del matrimonio.

L'uomo da solo non costituisce realmente la persona umana. Un ambito in cui la loro complementarità è assolutamente necessaria è quello della procreazione in vista della perpetuazione della specie e dell'organizzazione della società. Le donne africane non erano escluse dall'organizzazione sociale, economica e politica, anche se non prendevano parola in pubblico. Lo studio della ricca tradizione africana rivela l'apporto particolare della donna come agente di cultura e di civilizzazione originale:

La donna africana, almeno nella società pre-coloniale, non è né un riflesso dell'uomo né una schiava. Non sente alcun bisogno di imitare l'uomo per esprimere la sua personalità. Col suo lavoro, il suo genio, le sue preoccupazioni, il suo linguaggio e i suoi costumi secerne una civilizzazione originale. Non si è fatta colonizzare dall'uomo e dal prestigio della civilizzazione al maschile. La sua civilizzazione, tuttavia, in quanto è autenticamente femminile, si è rivelata felicemente complementare all'autentica civilizzazione maschile per formare una sola civilizzazione nero-africana²¹.

5.1. Il mito dogon della creazione: l'inferiorità della donna africana

Esistono tuttavia nella tradizione orale altri miti, proverbi, narrazioni, canzoni che veicolano l'ideologia antiquata che tende a codificare l'inferiorità della donna, considerata come un essere originariamente impuro. Tale è il mito dogon della creazione di cui diamo un sunto:

Dopo aver compiuto la sua opera creatrice, Amma volle accoppiarsi con la Terra, sua sposa, ma nel momento in cui le si avvicina, il Termitaio, simbolo della clitoride della Terra, si solleva e blocca Amma, che deve abatterlo per fecondare la sua donna. Invece dei previsti gemelli, nasce lo sciacallo mitico dei Dogon. Questa prima unione è uno scacco. Dalla seconda unione, riuscita, nascono i Nommo. Dalla coppia dei Nommo la Terra-Madre riceve le fibre della Parola, destinate inizialmente a coprire la sua nudità. In preda alla brama, lo sciacallo bracca sua madre, l'aggredivisce e la rapina delle fibre di cui era rivestita. A causa di quest'atto incestuoso, lo sciacallo conquista il dominio della Parola, che gli permette per l'eternità di rivelare agli indovini i disegni di Dio. Fu questa inoltre la causa della comparsa del sangue mestruale che tinge le fibre. Divenuta impura, la Terra diventa incompatibile con il regno di Dio²².

-
- 21 Aa.Vv., *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, "Colloque d'Abidjan", 3-8 juillet 1972, Présence Africaine, Paris 1975, p. 14. Quest'opera presenta un approccio interessante per la nostra problematica. Vi si trovano sviluppate le seguenti questioni: *La donna, la storia della civilizzazione, le ideologie; La donna e l'educazione; La donna e l'economia; La donna e la vita politica; La donna e l'arte; La donna africana tra tradizione e modernità*, etc.
 - 22 La ricostruzione del mito è della stessa autrice di questo saggio. Per un riassunto pubblicato di questo mito cfr. B. Zadi Zaourou / S. Ehouman, *Visages de la femme dans l'idéologie de la société africaine*, in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, cit., p. 109 e s. Si cfr. anche M. Griaule, *Dieu d'eau*,

L'idea della donna quale essere impuro è ovunque profondamente incistata nelle mentalità, anche in Africa. È il risultato di una propaganda ideologica condotta a partire dai miti insegnati nelle iniziazioni, rafforzata quindi e veicolata dall'arte popolare (proverbi, racconti, favole, canzoni). Atteggiamenti e pratiche (tabù, interdetti) contro la donna sono giustificati a partire da questa visione. Perfino la donna vi crede. Tutta la sovrastruttura della società africana di ieri e di oggi rende in diverso grado testimonianza di questa verità. In questo senso, ogni donna nel periodo mestruale è allontanata sistematicamente dal letto coniugale, a volte è obbligata a cucinare a parte, su un "fuoco speciale". Si potrebbero moltiplicare gli esempi, ma quale che sia l'interdetto considerato, resta una sola costante: nel periodo mestruale alla donna è praticamente comminato l'ostracismo e può succedere che infine, sempre in nome della presunta impurità congenita, le viene proibito l'accesso ad alcuni oggetti sacri anche indipendentemente da tale periodo. Una concezione che non è affatto solo tipica dell'Africa subsahariana. Rifiutiamo il mito dell'inferiorità della donna africana in cui il suo esser-donna sancisce la sua inferiorità rispetto all'esser-uomo²³. La donna è considerata come una "sub-persona", chiamata a subire tutto il peso della famiglia/società in silenzio. Anche se occupa un posto importante nella vita familiare come donatrice della vita e fornitrice del nutrimento, è al di sotto dell'uomo in quanto è comunque un essere inferiore, debole, bisognoso di protezione. Vogliamo contribuire a far luce criticamente su questa visione o discorso sulle donne celato e palese. Si tratta di scoprire le realtà femminili, nascoste ovunque nei sistemi sempre più complessi dei differenti settori della vita.

6. *Il muntu e la donna-muntu: dignità umana e della donna africana*

La tradizione africana è ritenuta rispettosa della persona umana, della sua dignità. Alcuni proverbi esprimono bene questo. Così, in swahili, si dirà: *mtu ni mtu*, per significare che l'uomo è innanzitutto uomo, quale che sia. O ancora: *mtu si nyama*, vale a dire che l'uomo non è un animale. In lingua shi si dice: *Ogay'owabo arhamujira muntu*, che si traduce: chi odia il suo simile o il suo prossimo non lo considera come un uomo. Un proverbio luba afferma (in ciluba): «Si monta sugli alberi, non sugli uomini». I Kongo dicono: *Bantu, inbantu, bintu mbintu*. In altri termini, gli esseri umani sono ben differenti dalle cose. L'umanità ha la meglio su qualunque situazione sociale. In kiwoyo, si dirà di un bambino che ha reso un servizio: *mbwa mbwa, muntu muntu*. Che significa: il cane è cane, l'uomo è uomo. Quale sia la sua età, quel bambino dimostra di essere un uomo, ben diverso da un animale. Insomma, questi proverbi e formule mostrano l'importanza della persona umana. La persona umana o il *muntu*, come dicono i Bantu, vale più del denaro, di qualunque oggetto, degli animali. In questo senso, è vietato far subire all'uomo trattamenti degradanti. Tuttavia, questa dignità non sembra forse riservata al solo *muntu* maschile? Riguarda anche il *muntu* femminile? Purtroppo, la tradizione nero-africana giustifica l'ineguaglianza rispetto al *muntu*-donna. Nell'universo socio-culturale nero-africano, la distinzione tra i sessi è la prima di tutte le re-

Fayard, Paris 1966; tr. it. *Il dio d'acqua. Conversazioni con Ogotemméli*, Boringhieri, Torino 1972.

23 Cfr. T. Awori, *The Myth of the Inferiority of the African Women*, in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, cit., pp. 30-50.

gole sociali. Dalla giovinezza, le ragazze sono preparate soprattutto dalle anziane (matri, zie, sorelle, nonne) a compiere due uniche fasi della loro vita, anche se a volte separate: madri e spose. Anne Guillou lo nota, giustamente, a proposito delle strutture sociali e familiari:

Prevalentemente in Africa la filosofia, le usanze e il livello di vita si combinano per attribuire alle donne una funzione generatrice primordiale. Tutte hanno il dovere della procreazione e la costruzione della personalità femminile passa per il matrimonio e le maternità. È uno dei fondamenti della struttura sociale²⁴.

Oltre a questo ruolo di sposa e madre, la donna africana gioca un ruolo importante nel settore economico, soprattutto nella produzione agricola e nel settore dell'economia popolare, cosiddetta informale. Il posto della donna rurale è nei campi, al granaio, in cucina. Il matrimonio è l'istituzione dove si percepisce al meglio il posto della donna africana nella società. Concepito sul modello dello scambio destinato a sancire l'alleanza tra gruppi familiari, produce uno squilibrio a sfavore della famiglia della donna, che deve lasciarla per unirsi alla famiglia del marito. La dote deve riparare questo squilibrio. Qui appare chiaramente l'appartenenza della ragazza all'intero clan, più precisamente agli uomini del clan. I diritti della ragazza e il suo assenso non possono essere sempre rispettati. Inoltre la poligamia, quale che sia la sua forma e la sua giustificazione, è un fenomeno di decadenza e di anarchia sociale, anche nella società tradizionale. Del resto, la maggior parte delle mogli in regime di poligamia si oppongono a questo sistema, come risulta da numerose testimonianze. Infine, in caso di vedovanza, la donna subisce trattamenti degradanti e inumani. Spesso sono le cognate (dunque altre donne!) che fanno a gara per tormentare la vedova. Questa situazione di inferiorità della donna non è messa in questione perché ritenuta normale dalla società. È normale che le donne debbano naturalmente sottomettersi a tutte le regole tradizionali, sobbarcandosi molteplici lavori tutti destinati esclusivamente al sostentamento della famiglia e a vantaggio del marito. Certo la donna ha diritto al rispetto del marito e dei figli. Anche se tradizionalmente non ha diritto di parola in pubblico, la sua influenza è notevole nelle decisioni importanti dell'uomo. Si evoca spesso il "potere silenzioso" delle donne, che tuttavia è più illusorio che reale, tanto più che questo presunto potere femminile non si esercita che nello spazio privato della famiglia. Non è un mito che serve piuttosto la causa maschile e che bisognerebbe attaccare seriamente?

Insomma, le considerazioni sul mondo socio-culturale africano mostrano quanto nella tradizione non sia riconosciuta la dignità della donna, in quanto persona libera delle sue decisioni. I diversi costumi matrimoniali conferiscono alla donna uno statuto inferiore a quello dell'uomo. La rendono un essere dominato invece di farne una partner eguale e altrettanto responsabile sia nella famiglia sia nella società. Il punto centrale è che questa ineguaglianza di condizione segna il suo statuto personale e patrimoniale.

24 A. Guillou, *Travail féminin au village. Tracas, pertes et profits*, in J. Bisilliat (a cura di), *Relation de genre et développement. Femmes et sociétés*, ORSTOM, Paris 1992. Per quanto riguarda il rapporto uomo-donna cfr. D. Combe, *Travail des femmes et rapports sociaux de sexes*, ivi, pp. 149-166.

7. Conclusioni: per un nuovo ordine filosofico

L'ambito della filosofia africana è molto vasto. Bisogna iscrivere nelle sue priorità una trasformazione reale delle mentalità e delle strutture socio-culturali. Uomini e donne sono condizionati da cultura ed educazione. La filosofia, come istanza critica, dovrà permettere l'emergere di un nuovo ordine mentale per entrambi. La Conferenza di Pechino (1995)²⁵, la mondializzazione e le associazioni femminili devono condurre a un nuovo ordine mentale, a una nuova visione della donna. Le associazioni in particolare favoriscono la solidarietà tra donne per un impegno effettivo nel cambiamento della società. Il loro ruolo è essenziale nelle azioni per la liberazione della donna. Non è in questo la base di una società civile femminile efficace? Non possono forse guidare a una nuova visione della donna? Alcune associazioni dovranno lottare tuttavia contro la tentazione di essere strumentalizzate dal potere politico a meri fini di propaganda. «La gallina non canta di fronte al gallo»: è un vecchio proverbio, duro a morire, che traduce la mentalità tradizionale. Ciò nonostante la Conferenza di Pechino, nella situazione particolare che vive l'Africa, principalmente l'Africa Centrale, permette alla donna di prendere sempre più la parola.

Il compito della filosofia africana resta di condurre uno studio approfondito delle questioni particolari che interessano l'Africa e gli Africani di questo secolo e la questione del genere dovrà far parte ormai dei nostri filoni di indagine, se è vero che l'ambito più vasto è proprio quello filosofico e che la riflessione filosofica si applica di volta in volta alla politica, alla società, all'estetica, alla tecnica, alla scienza e così via. Infine, bisognerà incoraggiare le donne a rivolgersi a problemi filosofici e antropologici concernenti il genere. Da qui l'importanza dell'educazione delle ragazze per permettere l'affermarsi in Africa di un nuovo ordine filosofico, che ponga questa questione al centro delle sue priorità.

25 La IV Conferenza Mondiale sulle Donne, organizzata dalle Nazioni Unite e tenutasi a Pechino nel settembre 1995, in occasione del cinquantesimo anniversario della fondazione. Dal 5 al 9 giugno del 2000 si è tenuta a New York una Sessione Speciale dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per verificarne l'attuazione e aggiornare temi e problemi.



Albertine Tshibilondi Ngoyi
Repubblica democratica del Congo 1956

Albertine Tshibilondi Ngoyi

Albertine Tshibilondi Ngoyi è nata il 24 maggio 1956 a Kananga, nella Repubblica Democratica del Congo, all'epoca colonia del Belgio. Ha conseguito il dottorato in filosofia presso l'“Université Catholique de Louvain” (1992) e il dottorato in scienze sociali, con specializzazione nella cooperazione allo sviluppo, presso l'“Université Libre de Bruxelles” (2004). È professore di filosofia e scienze sociali presso la “Facultés Catholiques de Kinshasa” di Kinshasa, Repubblica Democratica del Congo, presso l'“Université Catholique d'Afrique Centrale” di Yaoundé, in Camerun, e professore visitatore presso l'“Institut International Lumen Vitae” di Bruxelles. È l'esperta per le problematiche del genere presso la “Commission Femme et Développement” del “Ministère de Coopération au Développement” del governo belga. È collaboratrice scientifica del “Centre d'Etudes de la Coopération Internationale au développement (CECID)”, presso l'“Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles”, e direttrice del “Centre d'Etudes africaines et de Recherches interculturelles (CEAF&RI)” di Bruxelles. Si è occupata di questioni di semiotica filosofica. I temi fondamentali delle sue ricerche riguardano la filosofia interculturale, la filosofia dell'educazione e la sociologia dello sviluppo, per quanto concerne le questioni del genere e le politiche di promozione culturale, sociale, economica della donna in Africa, in particolare nell'Africa subsahariana. Pubblicazioni: *Paradigme de l'interprétation sémiotique. Esquisse de la théorie de l'interprétation dans la sémio-pragmatique de Ch. S. Peirce*, Publications Universitaires Africaines, “African University Studies”, Munich-Kinshasa 1997; *L'éducation des filles, clé de l'avenir de l'Afrique*, in «Spiritus», 2000, n. 160, pp. 275-285; *Éthique et engagement communautaire. L'homme et sa destinée*, Éditions Universitaires du Kasayi, Kananga 2002; *La mondialisation: chance ou catastrophe pour les femmes africaines?* in «Spiritus», 2002, n. 166, pp. 92-104; *La philosophie africaine et la question de genre*, in R. Fornet Betancourt (a cura di), *Interculturality, Gender and Education. Dokumentation des V internationalen Kongresses für interculturelle Philosophie, Denktraditionen im Dialog*, IKO-Verlag für Interculturelle Kommunikation, Frankfurt a.M.-London 2004, vol. 19, pp. 67-87; *Marcel Tshiamalenga Ntumba, un philosophe attentif à la problématique de la théologie africaine*, in B. Bujo / J. Ilunga Muya (a cura di), *Théologie africaine au XXIe siècle. Quelques figures*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2005, vol. II, pp. 162-179; *Enjeux de l'éducation de la femme en Afrique. Cas des femmes congolaises du Kasai*, L'Harmattan, Paris 2005; *L'autre dans la philosophie africaine*, in R. Fornet Betancourt (a cura di), *Hégémonie culturelle et interculturelité*, IKO-Verlag für Interculturelle Kommunikation, Frankfurt a.M.-London 2006, pp. 165-180; *Famille africaine et mutations socio-culturelles*, in C. Luterbacher-Maineri / S. Lehr-Rosenberg, (a cura di), *Sagesse dans la pluralité. L'Afrique et l'Occident en dialogue, Weisheit in Vielfalt. Afrikanisches und westliches Denken im Dialog*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2006, pp. 171-183; *Enjeux de l'éducation des femmes en Afrique: une priorité du millénaire?*, in P. Ngandu Nkashama (a cura di), *Itinéraires et trajectoires: du discours littéraire à l'anthropologie. Mélanges à Clémentine Faik-Nzuji Madiya*, L'Harmattan, Paris 2007, pp. 155-170; *Les organisations féminines congolaises: pour un développement participatif*, in M. Schulz (a cura di), *Les agences de développement au Congo (R.D)*, LIT Verlag, Berlin-Münster, 2008, pp. 388-398.

Studiosa del pensiero filosofico e teologico di Marcel Tshiamalenga Ntumba, uno dei padri fondatori della filosofia africana, Albertine Tshibilondi ne condivide l'idea speculativa fondamentale, che pone al cuore di ogni riflessione filosofica la persona e la sua dignità, espressa nella sua forza vitale, in armonia col suo principio, Dio, e con la natura. Questa teoria è intimamente radicata nelle concezioni tradizionali più antiche e più diffuse, profondamente rispettate in Africa e in particolare tra le popolazioni dell'area subsahariana. Su questo modello filosofico, così fortemente e propriamente africano, si basa l'impegno per la difesa, la promozione, lo sviluppo della donna in Africa, al centro delle sue ricerche. La donna africana non ha alcun bisogno di imitare l'uomo per esprimere la sua personalità: non si è fatta mai colonizzare dall'uomo e dal prestigio della società maschile. Non vive di riflesso, non misura la sua dignità nello specchio della società maschile, tanto meno ha una posizione servile nei confronti dell'uomo o nella comunità. Da sempre ha il proprio stile e contrassegna la sua cultura con le sue produzioni e il suo lavoro. Ha il proprio genio, le sue

priorità, i suoi costumi e il proprio codice comunicativo. Uguaglianza non significa dunque affatto identità. L'uguaglianza è una questione etica, che soddisfa un'esigenza morale, fondata sul riconoscimento delle differenze. È la differenza che fonda l'idea stessa di eguaglianza. Per comprendere e risolvere i problemi delle donne nell'Africa contemporanea, in particolare subsahariana, è essenziale inquadrare la situazione complessiva del difficilissimo confronto e scontro tra modernità e tradizione, in un contesto socio-politico ed economico di estrema durezza. Per capire la tradizione, bisogna penetrarne la funzione dinamica, che esclude ogni definizione di corpo fisso di dottrine immutabili, che imponga agli individui l'attaccamento statico al passato. I proverbi, i miti, i simboli, le storie sono altrettanti archivi della memoria, trasmessi oralmente, così che ogni individuo è chiamato a partecipare attivamente alla loro assimilazione ed elaborazione, e può offrire a sua volta un proprio contributo alla società. Ignorando la forza di questa continua formazione e assunzione di responsabilità tradizionale, l'Africa è stata obbligata ad accettare modelli educativi, sociali, politici e scientifici alieni, riportando danni più che vantaggi. Tshibilondi concorda con Jean-Marc Ela, nel rivendicare al "mondo in basso", alle tradizioni, un tesoro di saperi preziosi, da riconquistare, per spezzare il circolo vizioso dell'eterna dipendenza dai paesi ricchi e dalle loro tecnologie. Non si tratta di operazioni nostalgiche, ma di una sfida all'economia neo-liberista e di un atto d'accusa ai governi africani. Il richiamo al "mondo in basso" ne denuncia le complicità, il servilismo verso i grandi poteri finanziari transnazionali e la corruzione all'interno. Il debito e gli aggiustamenti strutturali hanno annientato le sovranità, perciò i vertici dei governi e delle amministrazioni sono i primi complici del patto scellerato tra le potenze economiche e politiche mondiali, per cui l'Africa non deve svilupparsi, per garantire un'inesauribile riserva di ricchezze a loro disposizione. La dominazione ha una nuova maschera, quella della cooperazione tra Nord e Sud del mondo. L'Africa vede vanificati i suoi sforzi di investire nelle proprie élites, giacché per quanto si sforzi di formare professionisti qualificati in tutti i settori e di valorizzarne le competenze, alla fine le multinazionali dello sviluppo preferiscono imporre ai governi i propri emissari, i propri tecnocrati, i propri specialisti, pagati a carissimo prezzo. È un'altra delle aberrazioni del mercato neo-liberista. Tra popolazioni e classi dirigenti il divario aumenta vertiginosamente, più aumenta l'indebitamento. Se gli intellettuali falliscono, chiusi in una casta isolata, parassitaria e senza futuro, i politici agiscono come un apparato burocratico al servizio di interessi decisi altrove. L'Occidente impone la mera sopravvivenza e blocca la vita. Di questa situazione sono vittime soprattutto le donne, le prime a essere emarginate, le prime a cui è stato tolto il diritto all'istruzione, condizione irrinunciabile di ogni emancipazione, fondamento per l'indipendenza e garanzia per la libertà. Tshibilondi analizza le statistiche impietose, che denunciano il dilagare dell'analfabetismo femminile in Africa, nell'area subsahariana in particolare. È l'effetto più violento dell'omertà dei governi con i finanziatori internazionali. Investire nelle donne è ritenuto tacitamente o espressamente antieconomico. Matrimoni e gravidanze precoci, mortalità alta e malattie endemiche le decimano prima che possano conquistare un'istruzione adeguata a renderle protagoniste delle proprie vite. È impensabile proiettarle nei posti chiave della società. Le direttive internazionali per la politica della parità non hanno sortito effetti sufficienti, adeguati e duraturi. Bisogna riprendere l'insegnamento di Joseph Ki-Zerbo, che invocando l'urgenza di una politica che favorisca uno sviluppo endogeno, esalta la dignità delle donne africane. Le donne sono una vera forza d'assalto, con la loro economia informale, perciò bisogna investire al massimo nella loro formazione, promuovendo una politica di discriminazione positiva a loro favore. Tshibilondi sottolinea quanto la struttura tradizionale esalti implicitamente ed espressamente il ruolo delle donne, vere protagoniste del "mondo in basso". Calate nella realtà concreta, le donne reagiscono con l'orgoglio e la forza della tradizione, come sentimento di impegno, di responsabilità, di appartenenza. «Chi educa una donna educa un paese»: la saggezza atavica aveva già previsto che bisogna muovere da loro, per costruire armonicamente una modernità a misura africana.

Tsenay Serequeberhan

LA LOTTA ANTI-COLONIALISTA AFRICANA Rivendicare la storia

In questo testo tratterò del fallimento della lotta anti-colonialista africana per stabilire nell’Africa post-coloniale l’obiettivo prefissato di inaugurare Stati africani autonomi. Nella mia ipotesi, oltre che dall’enorme potenza economica, politica e militare dei nostri colonizzatori, la lotta anti-colonialista africana è stata sbaragliata dai miti razzisti di segno opposto, che essa ha introiettato inconsapevolmente come se esprimessero la propria conoscenza di sé¹. Come ha notato Cornelius Castoriadis, da pensatori contemporanei possiamo concretamente «distruggere i miti che, più del denaro e delle armi, costituiscono l’ostacolo più formidabile sulla strada della ricostruzione della società umana»². Comincerò esaminando l’idea di *négritude* di Leopold Sédar Senghor, più propriamente *africanité*³, come esempio di un tale mito interiorizzato. Esaminerò quindi la concezione di lotta anti-colonialista africana secondo Amílcar Cabral, come uno sforzo di “ritornare all’origine”, un’impresa concreta, che mira alla “ricostituzione della società umana” o alla rivendicazione della storia⁴. La lotta globale contro il colonialismo, completata in Africa verso la fine del XX secolo, fu intrapresa sotto la guida di specifiche concezioni filosofiche di sé. Per afferrare il senso e il significato di questa eredità è necessario analizzare sia gli impedimenti sia le formulazioni positive che hanno guidato il suo compimento. Questo articolo è centrato su tali concezioni così cruciali e influenti. Come ammonisce Hegel nella *Filosofia del diritto*, comprendere “una forma di

- 1 Nell’incontro che fonda la “Organization of African Unity (O.A.U.)” nel 1963, Leopold Sédar Senghor, uno dei “padri fondatori”, sostenne queste tesi sulle ragioni dell’unità africana: «Basare sul solo anti-colonialismo l’organizzazione unitaria che intendiamo costruire è darle una fondazione molto fragile. Ciò che ci distingue e su cui può essere costruita la nostra unità sono valori specificamente africani. In altre parole, la nostra unità può poggiare fermamente solo su valori comuni a tutti gli africani e insieme valori permanenti. È precisamente la somma totale di quei valori che chiamo Africanità» (L.S. Senghor, *Les fondements de l’Africanité” ou “Négritude” et “Arabité”*, Présence Africaine, Paris 1971, p. 7, ripubblicato in, Id., *Liberté III. Négritude et civilisation de l’universel*, Éditions du Seuil, Paris 1977, pp. 105-150). Come ha notato Frantz Fanon: «È il Bianco che crea il Nero. Ma è il Nero che crea la *négritude*» (cfr. F. Fanon, *L’an V de la Révolution algérienne*, Maspero, Paris 1978, p. 29). Per Fanon questa “creatività” è alquanto limitante e finisce in uno sterile vicolo cieco, a parte gli effetti terapeutici iniziali (F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1974, p. 147).
- 2 C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, New York 1991, p. 198.
- 3 Per Senghor questo è il termine più appropriato e inclusivo per designare la sua prospettiva; cfr. L.S. Senghor, *Latinité et Négritude*, in Id., *Liberté III. Négritude et civilisation de l’universel*, cit., pp. 31-39.
- 4 Citerò direttamente i testi di Senghor e Cabral quanto più è possibile, per consentire al lettore di poter vagliare la mia posizione, documentando con fedeltà e rigore la visione che voglio presentare, perché sia persuasiva, nello spirito delle tesi sulla persuasione in filosofia esposta nel capitolo *Verità, retorica, storia* di G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, il melangolo, Genova 2000, pp. 71-73.

vita” che è “invecchiata” è uno dei compiti della filosofia⁵. Oggi, a quarant’anni dal 1960, l’anno dell’Africa, la “forma di vita” che fu la lotta anti-colonialista è effettivamente “invecchiata”, è dunque urgente per chi come noi si occupa di Africa, esplorare il senso, il significato e la praticabilità delle *idee e concezioni* che costituiscono la sua eredità. Abbiamo bisogno di filtrare via dal nostro patrimonio ereditario quelle idee che sono state di impedimento ai nostri sforzi nel passato e riaffermare quelle che sono state *vantaggiose*⁶. Perché oggi, come nel passato, sono queste idee ed è il nostro rapporto a esse ciò che deciderà del nostro futuro.

1. Léopold Sédar Senghor

Gli imperi europei – francese, inglese, portoghese, italiano, etc. – che negli anni Trenta del XX secolo sembravano destinati a durare fiorenti per un lungo futuro, sono storicamente declinati o finiti⁷. A partire dall’indipendenza del Ghana nel 1957, l’Africa ha cominciato ad assicurarsi progressivamente la libertà formale: dal 1960 fino agli anni ’90 del XX secolo il continente intero ha conseguito l’indipendenza politica formale. La forza nascosta, tumultuosa, senza precedenti degli imperi coloniali in rotta, tuttavia, ha intorbidato lo spazio politico dell’Africa post-coloniale. Come ha correttamente rilevato Albert Memmi, scrivendo nel 1968, nell’euforia e nell’entusiasmo di questo momento determinante della storia dell’Africa moderna:

[...] troppo spesso si trascurò che una nazione decolonizzata è effettivamente solo una nazione che sta attraversando il processo di decolonizzazione e che ancora si definisce in riferimento alla colonizzazione. Molti suoi rapporti spesso estremamente ambigui con gli europei possono essere spiegati così: la sua rivolta non è ancora chiusa e finita; per questo motivo ancora cova rancore contro di loro, mentre si riaccende la sua antica ammirazione⁸.

È nell’ambiguità trascurata di questo torbido “rancore” e “ammirazione” – un resto duro di ciò a cui Frantz Fanon si è riferito come lo sguardo di “avidità” e di “invidia”⁹ del colonizzato – che si inquadra il concetto di *négritude* o *africanité* di Senghor. Come in uno specchio a rovescio, insieme deferente e risentito verso il potere europeo, è un concetto viziato da una ripetizione, con segno contrario, delle stesse nozioni razziste che hanno imprigionato l’esistenza dell’Africa sotto il dominio. L’*africanité* di Senghor, il suo preteso “negrismo”

5 Cfr. G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, a cura di T.M. Knox, Oxford and New York 1976, p. 13; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965, p. 17. Dico “uno dei compiti” perché la filosofia, propriamente parlando, si occupa nelle sue origini e fondamentalmente delle possibilità di esplorazione e analisi. In quanto a questo, come suggerisce Castoriadis, questo compito del comprendere *post factum* è legato implicitamente alla «**tendenza di rendere ragione del reale, ovvero legittimarlo**»; (cfr. C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, cit., pp. 5-6). Anche così, come un aspetto sussidiario della vocazione della filosofia, è un’impresa legittima.

6 In quanto segue tenterò di analizzare il carattere e la sostanza delle due concezioni centrali di sé sulla falsariga delle idee sostenute da Nietzsche in *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*.

7 Cfr. D.K. Fieldhouse, *The Colonial Empires*, A Delta Book, New York 1966, p. 395

8 A. Memmi, *Dominated Man*, Beacon Press, Boston, (MA) 1968, p. 8.

9 Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., p. 8.

è definito nel suo nucleo da quanto presume di negare. A conclusione del suo importante discorso, intitolato *Éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine*, presentato al *II Congresso degli scrittori e degli artisti africani*, tenutosi a Roma nel 1959, Senghor osserva che “stanno nascendo in Africa Stati autonomi o indipendenti” e in questo contesto sostiene che:

[...] la libertà senza coscienza è peggio della schiavitù [...]. Ciò che più colpisce nei popoli neri che sono stati promossi all'autonomia o indipendenza è proprio la *mancaza di coscienza* della maggior parte dei loro capi e la loro denigrazione dei valori culturali nero-africani¹⁰.

Il problema della libertà, per Senghor, è problema di come dobbiamo integrare i valori nero-africani nel nuovo stato di indipendenza. «Non è questione – dice – di rivivere il passato, di vivere in un museo nero-africano; la questione è ispirare questo mondo, *qui e adesso*, con i valori del nostro passato»¹¹. Per Senghor è semplicemente «un fatto che c'è una civilizzazione europea bianca e una civilizzazione nera africana. La questione è spiegare la loro differenza e le ragioni di queste differenze»¹². Queste differenze, di conseguenza, sono costituite dal fatto che: «Il Nero è un uomo di natura [...] vive della terra e con la terra, nel e per il Cosmo [...] È sensuale, è un essere dai sensi aperti, che non ha bisogno di mediazioni tra soggetto e oggetto, egli stesso è insieme oggetto e soggetto»¹³. Per il Nero-africano questa immediatezza con la natura è «innanzitutto suoni, profumi, ritmi, forme e colori [...] è tatto prima di essere vista, come per l'europeo bianco. Sente più che vedere; sente se stesso»¹⁴. Secondo Senghor, questa immediatezza armonica con la natura è la vera essenza del Nero africano: tra l'europeo e l'africano c'è una differenza cruciale in termini di razionalità. La ragione del Nero «non è discorsiva: è sintetica [...] è simpatetica [...] fluisce nelle arterie delle cose [...] nel cuore vivente del reale»¹⁵. Dall'altra parte: «La ragione bianca è analitica perché strumentale», mentre «la ragione del negro è intuitiva perché partecipativa»¹⁶. Per

10 L.S. Senghor, *Éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine*, in «Présence Africaine», 1959, n. 24-25, p. 290; cfr. Id., *Liberté I. Négritude et humanisme*, Éditions du Seuil, Paris 1964; (tr. it. *Libertà I, Négritude e Umanesimo*, Rizzoli, Milano 1974). Una nota a margine del lessico di Senghor: si è “promossi” da una classe alla successiva alle scuole elementari o alle medie, alle superiori, non si è “promossi all'autonomia o indipendenza”.

11 Ivi, p. 291.

12 L.S. Senghor, *Prose and Poetry*, a cura di John Reed e Clive Wake, Heinemann Educational Books, London 1976, p. 33.

13 L.S. Senghor, *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine*, in *Le Premier Congrès International des Ecrivains et Artistes noirs*, in «Présence Africaine», 1956, n. 8-9-10, p. 52. Presente a questa conferenza di Senghor al congresso del 1956, commentandola nella discussione che ne seguì, James Baldwin fece quest'osservazione significativa riguardo all'idea senghoriana di “Cultura Nero-Africana”: «Senghor ha rilevato, a proposito di tale questione [...] che l'eredità del Nero americano era un'eredità africana. A riprova si è servito di una poesia di Richard Wright, a sua detta intrecciata di simboli e pulsioni africane, sebbene lo stesso Wright non ne sarebbe stato consapevole [...] in questa presentazione così suggestiva di Wright con la sua eredità africana, Senghor sembrò piuttosto trattare la sua identità» (R. Wright, *Nobody Knows My Name*, Vintage Books, New York 1993, pp. 30-31).

14 L.S. Senghor, *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine*, cit., p. 52.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

Senghor «l' europeo è empirico, l' africano è mistico»¹⁷. Nella sua prospettiva dell' *africanité*, l' europeo «trae piacere dal riconoscere il mondo col riprodurne gli oggetti [...] l' africano dal conoscerlo vitalmente tramite l' immagine e il ritmo. Nell' europeo le corde dei sensi guidano al cuore e alla testa, nell' africano al cuore e alle viscere»¹⁸. Il Nero africano:

[...] non fa caso al pensiero: sente di sentire, sente la sua esistenza, sente se stesso e poiché sente l' altro è spinto verso l' altro, nel ritmo dell' Altro, per essere rigenerato nella conoscenza del mondo. Così l' atto della conoscenza è un "accordo che concilia" con il mondo, la coscienza simultanea e la creazione del mondo nella sua unità indivisibile¹⁹.

Senza valutare criticamente le descrizioni negative, razziste ed eurocentriche, presentate dalle fonti etnografiche e antropologiche – Leo Frobenius, Arthur de Gobineau, Lucien Lévy-Bruhl, Pierre Teilhard de Chardin, Placide Temples, etc. – Senghor dipinge il Nero africano come un essere fuso con la natura. È felice di far propria, costruire e replicare un' essenza nero-africana e per estensione una arabo-berbera²⁰. Come lo fa? Semplicemente prende le descrizioni negative, eurocentriche e razziste e le rovescia come manifestazioni negrocentriche, come espressioni positive della differenza che costituisce l' essenza del Nero africano.

Fin dal 1952, in *Pelle nera maschere bianche*, Fanon aveva argomentato convincentemente che l' europeo "vede" il Nero e gli addossa un' immagine di Alterità, che deve essere abrasa criticamente e respinta²¹. All' opposto Senghor si limita ad addossare e riaddossare e così perpetuare questa immagine di fatto rovesciata o invertita delle descrizioni razziste, presentata in tal modo come vera essenza del Nero-africano. Senghor, con una replica di segno inverso, intrappola i popoli già colonizzati proprio nell' immagine conforme al loro assoggettamento e lo fa presentando quest' immagine negativa come la loro attualità positiva²². Accettando con l' *africanité* di Senghor la sua idea di quintessenza nero-africana, ci si trova a concordare con Hegel, secondo cui il Nero è immediatezza indifferenziata con la natura. L' essenza del Nero è immediatezza istintiva naturale. La differenza che contrassegna il Nero dall' europeo – per Senghor tanto quanto per Hegel – è l' immediatezza. È l' assenza di una coscienza di sé, libera e distaccata dall' oggetto. Ora, come è ben noto, tale essenza immediata, propriamente, per Hegel non può essere umana. L' umanità, secondo Hegel, è costituita da una sottesa differenziazione mediata di soggetto (umanità) e oggetto (natura). È precisamente per questa

17 Ivi, p. 58.

18 *Ibidem*.

19 Ivi, p. 64.

20 Cfr. L.S. Senghor, *Les fondements de l' Africanité" ou "Négritude" et "Arabité"*, cit., pp.37-45

21 Cfr. F. Fanon, *Peau noire masques blancs*, Éditions du Seuil, Paris 1952; tr. it. *Pelle nera maschere bianche*, Marco Tropea Editore, Milano 1996. Si ricordi a riguardo che Edward Said riconosce Fanon e Aimé Césaire come suoi predecessori; cfr. E.W. Said, *Orientalism Revisited*, in «Cultural Critique», 1985, n. 1, pp. 89-107.

22 È evidente fin da *Les fondements de l' Africanité ou "Négritude" et "Arabité"*, cit., e *Latinité et Négritude*, cit., che Senghor conia un neologismo specifico per ogni gruppo già colonizzato e su questo appunta una razionalità peculiare, non-analitica o sensuale, in contrasto con quella analitica e per lui vera razionalità che è europea o bianca. Così, le affermazioni di Senghor non si applicano solo all' Africa nera ma a tutto il mondo già colonizzato in quanto tale.

“ragione” che nella sua filosofia della storia Hegel pone l’Africa nera al di fuori della storia umana. L’Africa nera è «lo Spirito a-storico, non sviluppato, ancora impigliato in una condizione meramente naturale»²³. Riguardo a questo Spirito del tutto privo di umanità, Hegel afferma: «Dobbiamo concludere che la schiavitù sia stata l’occasione per sviluppare sentimenti umani tra i negri»²⁴. Sull’essenziale in quanto all’umanità o alla mancanza di umanità del Nero-africano, Senghor concorda pienamente con Hegel²⁵.

Di fatto, come abbiamo già visto, per Senghor la «ragione europea è analitica, discorsiva perché strumentale; la ragione nero-africana è intuitiva perché partecipativa»²⁶. La prima afferra secondo concetti (*begreifen*, *Begriff*), la seconda è istintiva, confusa con la natura. E tuttavia, paradossalmente, come a conferma della necessità della schiavitù *alla Hegel*, Senghor scrive:

[...] la caratteristica propria dell’Uomo [come tale] è di strapparsi dalla terra [...] di sfuggire in un atto di *libertà* dalle sue “determinazioni naturali”. È per la libertà che l’uomo conquista la natura e la ricostruisce su scala universale, che si realizza come un dio; questa è la libertà²⁷.

Da parte sua Senghor sostiene un concetto di libertà che pone esplicitamente il Nero-africano a un livello subumano, in pieno assenso con Hegel. Privilegia la ragione europea discorsiva in contrasto con la ragione intuitiva nero-africana, dopo aver affermato che la “ragione intuitiva” è la razionalità propriamente inerente all’Africa nera. E tutto ciò in termini di “caratteristica tipica dell’Uomo” *per sé!* In altri termini, per Senghor quanto è specifico o peculiare dell’umanità europea – distacco dalla natura – è anche ciò che costituisce la “caratteristica tipica dell’Uomo”. Anzi, come sottolinea Mongo Beti: «La Ragione, in effetti, è ragione. Non può essere *discorsiva* tra esseri non pigmentati e *intuitiva* tra gli altri»²⁸. Beti ha ragione, quando sostiene che Senghor non solo sconfina nell’assurdo ma è anche al servizio di strumentalizzazioni alquanto sinistre. Nel confermare l’auto-rappresentazione ideologica dell’Europa coloniale, a conti fatti non solo legittima il saccheggio dell’Africa in nome della *libertà* e della *ragione*, ma mina addirittura l’autocoscienza e l’autostima dei popoli già colonizzati. In effetti, questa è una conferma implicita della “missione civilizzatrice” auto-attribuitasi dall’Occidente, al servizio di popoli che non ce la fanno da soli. In sostanza, un completo rinnegamento degli obiettivi della lotta africana contro il colonialismo, come sforzo di rivendicare la propria storia. L’*africanité* di Senghor è una rivendicazione dell’arrogante pretesa dell’Occidente, di esser di per sé l’incarnazione della vera umanità²⁹.

23 G.W.F. Hegel, “African”, in *The Philosophy of History*, Dover Publishers Inc., New York 1956, p. 99; tr. it. “L’Africa”, in *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 262. Per una discussione di come Hegel legittimi sistematicamente l’espansione europea moderna cfr. il mio studio, T. Serequeberhan, *The Idea of Colonialism in Hegel’s Philosophy of Right*, in «International Philosophical Quarterly», 1989, vol. 29, n. 3, fascicolo n. 115, pp. 301-318.

24 G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, cit. p. 98; tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 262.

25 La nozione senghoriana di *metisage culturel* conferma in effetti la concezione hegeliana; cfr. la voce dedicata a Senghor da Mongo Beti, *Dictionnaire de la Négritude*, L’Harmattan, Paris 1989.

26 L.S. Senghor, *Vers un socialisme africain*, in Id., *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, Éditions du Seuil, Paris 1971, pp. 45-50; tr. ingl., *On African Socialism*, Praeger, New York 1964, p. 74.

27 L.S. Senghor, *On African Socialism*, cit., p. 12.

28 M. Beti, *Dictionnaire de la Négritude*, cit., p. 205.

29 Per una lettura sistematica di questa pretesa superba, impersonata dalle icone della tradizione occi-

A partire da tutto ciò, urge notare che secondo Senghor, l'essenza del Nero-africano resta all'interno dei confini delle *determinazioni naturali*, in completo accordo categoriale con Hegel, ma anche con Kant, nel punto in cui sostiene che l'esistenza non-europea sia analoga a quella di una pecora o di un bovino, o con Hume, quando afferma che "la complessione bianca" è l'unica dotata di civiltà, o con Marx, quando difende le conquiste coloniali in nome della civilizzazione³⁰. È collocata al di fuori o al di sotto del confine dell'esistenza umana storica, a rigor di termini. Certo, alla descrizione del colonizzato fatta da Rudyard Kipling come «mezzo diavolo e mezzo bambino»³¹, Senghor obietterebbe con moderazione descrivendo in modo "positivo" il "mezzo diavolo" come l'aspetto *sensuale* o la *sensualità* dell'indigeno; accetterebbe ben volentieri il "mezzo bambino" in quanto per lui il "regno dell'infanzia" è il luogo dove «il re è la *négritude*»³². Ecco l'*africanité*. Certo, Hegel è giustificato, nella sua concezione: «I negri devono essere trattati come una razza di bambini immersi in uno stato di *naïveté* indifferente»³³. L'*africanité* di Senghor riscrive un mito razzista. Costruisce l'essenza del Nero a partire dalle concezioni dell'Europa, come un aspetto di umanità subordinata. Dall'ode alla ragione di Parmenide e dal suo disprezzo dei sensi, la tradizione europea ha stabilito una posizione subordinata per i Neri; come afferma Aristotele, noi Neri condividiamo i sensi con i cavalli, i bovini e con gli animali in genere³⁴. Senza decodificare, riconfigurare, valutare criticamente e/o ricomporre questa gerarchia delle capacità/facoltà umane, per concettualizzare «un'altra forma di conoscenza»³⁵, Senghor l'accetta e l'esalta, dando così il suo assenso alle tesi razziste sull'essenza nero-africana. Un tale attacco alla funzione del pensiero paralizza effettivamente, dall'interno, lo sforzo africano di rivendicare la propria storia. Se la razionalità africana è sensuale, "intuitiva" e la razionalità europea "analitica", allora la "ragione" nero-africana è sussidiaria, deve mantenersi nei suoi limiti e "obbedire"³⁶, subordinata rispetto alla forma superiore di razionalità, vera "caratteristica dell'Uomo". Con l'auto-inganno di una "nero-philia", l'*africanité* blocca e disarmava l'immaginario di coloro che dovrebbero invece rivendicare la propria storia, di coloro che, come afferma Castoriadis, devono porsi essi stessi come «fonte della creazione» e della creatività, come «principali portatori dell'immaginario fondativo»³⁷. Il razzismo nascosto dall'esaltazione della *négritude*, cancella lo spazio politico-esistenziale di questa "fonte della creazione e della creatività" e di fatto causa dall'interno la disfatta della lotta africana anti-colonialista, intrappolandola nell'ideologia. È certo difficile immaginare che, chi è impegnato a rivendicare la sua storia

dentale, cfr. il mio recente libro, T. Serequeberhan, *Contested Memory: The Icons of the Occidental Tradition*, Africa World Press, Trenton (NJ) 2007.

30 Cfr. T. Serequeberhan, *Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant*, in, «The Philosophical Forum», 1996, 27, 4, pp. 333-356; Id., *Karl Marx and African Emancipatory Thought: A Critique of Marx's Eurocentric Metaphysics*, in «Praxis International», 1990, 10, 1-2, pp. 161-181; R.H. Popkin, *Hume's Racism*, in «The Philosophical Forum», 1977-1978, 9, 2-3, p. 213.

31 Cfr. T.S. Eliot, *A Choice of Kipling's Verse*, Anchor Books, New York 1962, p. 143.

32 L.S. Senghor, *Latinité et négritude*, cit., p. 14.

33 Citazione di Hegel tratta dal testo di R. Bernasconi / T. L. Lott (a cura di), *The Idea of Race*, Hackett Publishing Co., Indianapolis (IN) 2000, p. 40.

34 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1098a.

35 L.S. Senghor, *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine*, cit., p. 52.

36 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1102b.

37 C. Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, cit., p. 6.

ed è quindi il “principale portatore dell’immaginario fondativo”, possa confrontarsi con una sfida così colossale, se non riesce a vedersi altrimenti che come incarnazione di una forma sussidiaria dell’Europa e della Ragione Bianca. Rivendicare la storia, nel contesto dell’Africa, è porre dei confini al narcisismo imperiale dell’Europa. Forse la posizione di Senghor è a favore di questa assunzione di responsabilità?

Il lettore potrebbe interrogarsi sulla necessità di una spiegazione così dettagliata di una posizione che oggi non può essere presa sul serio. Due osservazioni a riguardo: da un lato, bisognerebbe sottolineare che le prospettive filosofiche non possono essere semplicemente accantonate, devono essere dimesse, smontate, respinte e superate in modo definitivo³⁸. Dall’altro è necessario capire che a causa delle sue pretese, l’*africanité* non è un’idea che abbia ormai esaurito la sua forza ideologica anzi, ha ancora i suoi sostenitori. Akwasi Assensoh, ad esempio, ha esaltato l’impegno democratico di Senghor³⁹. Olusegun Gbadegesin ne tesse le lodi come grande pensatore dell’universale⁴⁰. Patricia Hill Collins, nel suo libro *From Black Power to Hip Hop*, focalizza le affinità delle prospettive di Molefi Kete Asante e di Senghor e lo presenta come icona del movimento afrocentrico⁴¹. Perfino Lucius Outlaw, nel suo libro *On Race and Philosophy*, altrimenti assai penetrante, conferma la posizione di Senghor⁴². Eppure, come è del tutto evidente da quanto detto, l’*africanité* di Senghor è illogica rispetto alle speranze e alle aspirazioni basilari di questi autori. In forma invertita, la sua posizione riprende dall’interno e replica il razzismo vero e proprio contro cui questi autori si battono. Non basta, inoltre, limitarsi a sbandierare la posizione di Senghor come «esempio altamente influente di teoria nera essenzialista o nativista»⁴³. È necessario mostrare che questo *nativismo* è stato uno dei travestimenti più efficaci del mito della superiorità europea, che danneggia radicalmente dall’interno gli sforzi africani di rivendicare la propria storia. Certo, come ha notato Fanon, il modello di Senghor non deve essere preso sul serio nell’ambito di politiche concretamente anti-colonialiste. Fu parte dell’ultimo strenuo sforzo del colonialismo francese in Algeria e dunque – come ho già argomentato – rappresenta un impedimento ideologico alla liberazione autonoma dell’Africa. Come puntualizza Fanon:

38 Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, pp. 179-189.

39 Cfr. A.B. Assensoh, *Remembering One of the Leaders in Quest for Democracy in Africa*, in «African Studies Association News (ASA News)», 2002, 35, 2, p. 4.

40 Cfr. O. Gbadegesin, *Negritude and Its Contribution to the Civilization of the Universal: Leopold Senghor and the Question of Ultimate Reality and Meaning*, in «*Ultimate Reality and Meaning. Interdisciplinary Studies in The Philosophy of Understanding*», 1991, 14, 1, pp. 30-45.

41 Cfr. P. Hill Collins, *From Black Power to Hip Hop*, Temple University Press, Philadelphia (PNN) 2006, p. 86.

42 Cfr. L.T. Outlaw, *On Race and Philosophy*, Routledge, New York 1996, p. 67. Dopo aver confermato la posizione di Senghor nel terzo capitolo, nel quarto Outlaw sottolinea *criticamente* le tesi di alcuni *anonimi* “culturalisti nazionalisti neri” che «assumono che i valori e le norme che dovrebbero fondare e strutturare lo studio dei popoli neri esistono nel “modo di vivere”, nella “visione del mondo collettiva e nel sistema delle credenze” o “sistema culturale africano”, che si suppone siano continuate a esistere nella loro forma originale attraverso la storia e siano condivise da tutti i popoli africani e dai loro discendenti» (ivi, p. 91). Con queste osservazioni non sta forse descrivendo proprio la posizione e non sta dimostrando l’inconsistenza della sua precedente conferma di tali tesi?

43 P. Williams / L. Chrisman (a cura di), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Columbia University Press, New York 1994, p. 24.

La cultura nero-africana si aggrega attorno alle lotte dei popoli e non attorno a canti, poesie o folklore; Senghor, che è anche membro di *Présence Africaine* e ha lavorato con noi sulla questione della cultura africana non teme, egli stesso, di dare ordine alla sua delegazione di appoggiare le posizioni della Francia in Algeria. L'adesione del nero-africano all'unità culturale dell'Africa comincia con l'appoggio incondizionato alle lotte dei popoli per la liberazione. Non si può volere l'irraggiamento della cultura africana se non si contribuisce concretamente alle condizioni di esistenza di questa cultura, ossia alla liberazione del continente⁴⁴.

La doppiezza politica di Senghor non dovrebbe sorprenderci, giacché è pura ripetizione del suo teorizzare ambiguo, ossia dell'*africanité*.

2. Amílcar Cabral

Esaminiamo ora la nozione di “ritorno alla fonte” di Amílcar Cabral. Per Cabral, il problema della libertà dei nuovi Stati indipendenti dell'Africa non ha niente a che spartire con l'incorporare o meno valori nero-africani. Diversamente da Senghor, Cabral non è un membro *célèbre* dell'*Académie Française*, ossessivamente impegnato a misurare la “ragione europea” e la “ragione nera” per esaltarsi con gli altri *évolués* secondo l'ottica occidentale⁴⁵. A Cabral interessa la rivendicazione della storicità dell'esistenza africana che è stata diffamata e paralizzata dalla conquista coloniale; gli interessa dar voce alle esigenze, all'umanità dei popoli colonizzati e trasformare in concreto la loro esistenza. Prima di diventare il fondatore del *Partido Africano da Independencia da Guine e Cabo Verde* (PAIGC), movimento che sfidò il Portogallo in Guinea-Bissau e Capo Verde, Cabral, un africano *assimilado*⁴⁶, aveva lavorato per molti anni come agronomo per le autorità coloniali. Mentre studiava il terreno dell'Africa con questa sua specializzazione, riassorbì letteralmente le diverse culture della sua terra natia, da cui lo aveva estraniato la sua condizione di *assimilado* (*évolué*). È questa esperienza di “re-africanizzazione”⁴⁷ che Cabral teorizza come la concezione della lotta anti-coloniale in quanto «processo di ritorno alla fonte»⁴⁸.

L'impulso originario della riflessione di Cabral sul colonialismo e la lotta anti-colonialista è una concezione polivalente della storia. L'esistenza storica sono gli impegni culturali – intellettuali, artistici, spirituali – e materiali, politici, economici, per cui un popolo, una società

44 F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., pp.164-165.

45 Come spiega Colin King, traduttore inglese di Placide Temples, nella nota 1 del testo, il termine *évolué* si riferisce a «coloro che hanno superato i modi tradizionali di vivere e pensare del proprio gruppo etnico e hanno assunto quelli dell'Occidente» (cfr. P. Tempels, *Bantu Philosophy*, *Présence Africaine*, Paris 1969, p. 17). Senghor era tra questi. Come sostiene Janet Vaillant: «Senghor si rifiutò di scegliere tra le sue due madri patrie, Francia e Africa» (J.G. Vaillant, *Black, French and African, A Life of Leopold Sédar Senghor*, Harvard University Press, Cambridge [MA] 1990, p. 344). Nel romanzo di Ferdinand Oyono, un personaggio simile si pronuncia così, in un momento d'angoscia: «Fratelli... ma chi siamo? Chi siamo noi, uomini neri chiamati francesi?» (F. Oyono, *Houseboy*, Heinemann Educational Books, Portsmouth [NH] 1990, p. 4). Questione veramente interessante! Cfr. il primo capitolo del mio libro; T. Serequeberhan, *Our Heritage*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 2000.

46 Equivalente portoghese del francese *évolué*.

47 Cfr. A. Cabral, *Revolution in Guinea: Selected Texts*, Monthly Review Press, New York 1969, p. 76.

48 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, Monthly Review Press, New York 1973, p. 63.

promuove fattivamente la sua attualità. Nel rapporto con l'ambiente naturale, nel contesto delle relazioni sedimentate, sociali e storiche, popoli differenti costituiscono la propria esistenza. All'interno di confini non sempre favorevoli, storie e culture avanzano e sono fatte avanzare dialetticamente come comunità umane, nell'attualità di un mondo storico vissuto. Per Cabral la storia-cultura non è mai singolare, costituisce la pluralità dei vari modi di esistenza di gruppi umani molteplici, di comunità, di nazioni. La storia-cultura è una totalità variegata che costituisce nell'insieme il vivo stare al mondo della nostra variegata umanità. In questa prospettiva o posizione teorica, l'idea di storie o culture "avanzate" e/o "in ritardo" è inaccettabile, proprio in quanto una tale visione privilegia surrettiziamente il mondo storico-culturale europeo. Secondo tale concezione, come mette a fuoco Gianni Vattimo: «Noi europei siamo il meglio dell'umanità e il corso della storia è strutturato in modo da realizzare più o meno completamente questo ideale che incarniamo»⁴⁹. La fonte di questa auto-adulazione narcisistica è una metafisica solipsistica, epistemicamente insostenibile, cieca rispetto alla sua collocazione vitale. Una tale concezione parla come se pronunciasse la *verità* in quanto tale mentre, nella sua umanità, parla della verità che pronuncia all'interno dei propri confini mondani, che scambia per il mondo. Ironia della sorte, questa angusta veduta da parrocchia è diretta eredità dell'*Età dei Lumi*, in cui i massimi clerici della cultura europea pensarono di poter attingere all'onniscienza⁵⁰. Proprio questa visione della storia è respinta categoricamente da Cabral.

Suo punto di partenza è la critica di ogni genere di metafisica della storia – che sia di Kant, Hegel o Marx, tutti "bravi" figli dell'Illuminismo – che concepisca la storia del mondo come un unico processo che tutto inghiotte, una visione che conferma e legittima la conquista dei presunti popoli sottosviluppati da parte dei popoli sviluppati⁵¹. Cabral concorda già, idealmente, con quanto sosterrà Castoriadis, quando afferma che bisogna respingere la visione imperiale europea, secondo cui: «In verità non c'è che una storia e in ciò che conta questa storia coincide con la nostra»⁵². Secondo questa concezione, la storia o storicità europea è la verità dell'esistenza umana *come tale* ed è compresa come punto di incontro «trascendentalmente obbligato di tutte le storie particolari»⁵³. Secondo questo schema, la conquista e l'espansione coloniale agevola l'incontro "trascendentalmente obbligato" di tutte le "storie particolari" all'interno dei confini della *vera* esistenza umana, ossia della storia europea. Per principio è questa il resoconto magistrale dell'umanità, poiché al di là dell'Occidente si trova solo uno stato selvaggio, bisognoso di addomesticamento. Anche per il *contratto sociale* di Rousseau la "libertà civile" è preferibile a questa "verginità" selvaggia. È questo concetto

49 G. Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, p. 10.

50 Come sostiene Isaiah Berlin: «Il diciottesimo secolo è forse l'ultimo periodo nella storia dell'Europa occidentale in cui l'onniscienza sembrò una meta possibile per l'uomo» (I. Berlin, *The Age of Enlightenment*, Mentor, New York 1956, p. 14).

51 In quanto a questo la riflessione sulla storia di Cabral è più affine a quella di Giambattista Vico e Johann Gottfried Herder, che a quella dei filosofi "icone" della tradizione occidentale, come Kant, Hegel, Rousseau, Marx, che discuto nel mio libro, T. Serequeberhan, *Contested Memory: The Icons of the Occidental Tradition*, cit. Cfr. I. Berlin, *Vico and Herder*, Hogarth, London 1992.

52 C. Castoriadis, *The Greek Polis and the Creation of Democracy*, in «*Graduate Faculty Journal*», 1983, 9, 2, p. 93.

53 *Ibidem*.

eurocentrico, restrittivo fino a essere paralizzante, che deve essere respinto per afferrare il carattere della lotta anti-colonialista africana come sforzo per rivendicare la storia. Nel respingerlo, il colonialismo è visto come un'interruzione o un blocco della storicità dei colonizzati:

Se non dimentichiamo la prospettiva storica dei più grandi eventi dell'umanità, se, nel rispetto dovuto a tutte le filosofie, non dimentichiamo che il mondo è creazione dell'uomo, il colonialismo può essere considerato come *paralisi* o *deviazione* o ostacolo alla storia di un popolo a favore dell'accelerazione dello sviluppo storico di altri popoli⁵⁴.

Nella misura in cui la liberazione nazionale supera l'interruzione coloniale della storicità del colonizzato, essa è un processo di ritorno "alla fonte" da cui gli uomini tessevano le fila della propria esistenza, prima dell'oppressione colonialista. Il "mondo è creazione" dell'esistenza umana. Un mondo dà luogo a un'umanità specifica e ne è costituito. Questa specificità è attualizzata nel linguaggio e nei vari modi di essere e agire che sono espressione di *ek-sistentia* umana, in forma cultural-linguistica ed economico-politica⁵⁵. La lotta contro il colonialismo è una reazione al congelamento, al soffocamento colonialista di questo mondo, lanciato nella rivendicazione delle sue possibilità soffocate. Ciò, tuttavia, non comporta un ritorno a valori transstorici neri, *alla* Senghor. Come ha sottolineato puntualmente Aimé Césaire: «Colonizzazione=cosificazione, *chosification*»⁵⁶. Disfare questa cosificazione è rivendicare l'*ek-sistentia* di chi ha subito la colonizzazione in un processo concreto di "ritorno all'origine", che non replica il passato né prospetta un ritorno alla natura. È apertura verso il futuro oltre le possibilità di un passato soffocato nel processo di impegno nelle urgenze attuali⁵⁷.

Cabral descrive quest'attualità cosificata come "paralisi", "deviazione", "blocco" dell'*ek-sistentia* umana del colonizzato. Questi termini illustrano l'interruzione fino all'asfissia di una storia il cui schiudersi non precede l'attualità della sua esistenza, poiché quanto è stato bloccato è la vita vissuta, le storie/culture delle varie comunità africane che costituiscono, nella loro totalità, i popoli dell'Africa. Questo blocco, questa deviazione si coagula in varie forme rattrappite di esistenza colonizzata, sovrimposte alle precedenti forme paralizzate, semidistrutte e rese così impotenti. L'impatto della conquista coloniale – la costruzione di città, la creazione di nuovi segmenti di società occidentalizzati – impone un ordine differente di storicità:

Nei paesi colonizzati, dove la colonizzazione ha bloccato completamente il processo storico dello sviluppo dei popoli soggiogati [...] il capitalismo imperialista ha imposto nuovi tipi di relazioni

54 A. Cabral, *Revolution in Guinea: Selected Texts*, cit. p. 76.

55 Secondo l'uso heideggeriano di questo termine. Uso in questo contesto *ek-sistentia* per designare l'attualità della vita umana, come concretezza del vivere nel mondo, ed "esistenza" come il mondo in cui si attua l'*ek-sistentia*.

56 A. Césaire, *Discours sur le Colonialism*, Présence Africaine, Paris 1955, 2004, p. 19.

57 È importante rilevare che in questa concezione la posizione anti-colonialista è mossa da una spinta "conservatrice", "antiquaria", per dirla con Nietzsche, proprio in quanto fronteggia un'intrusione straniera e ha come unico scopo di preservare l'eredità minacciata. Come ha mostrato Fanon è nella e con la lotta anti-colonialista che essa sviluppa – oltre all'autocritica del passato – i dispositivi critici con cui setacciare gli aspetti retrogradi del passato per coltivare quelli che sostengono lo sforzo teso al "ritorno all'origine" (cfr. F. Fanon, *L'an V de la Revolution algérienne*, cit.).

alle società indigene, la cui struttura è diventata più complessa e ha fomentato, scatenato contraddizioni e conflitti sociali; ha introdotto col denaro e lo sviluppo di mercati esterni e interni nuovi elementi nell'economia, ha fatto nascere nuove nazioni da gruppi umani o da popoli che si trovavano a livelli differenti di sviluppo storico⁵⁸.

In questo modo il “capitalismo imperialista” imposto con una conquista brutale, con “l’accumulazione primitiva” descritta da Marx, ha inserito l’Africa nel mercato mondiale come fonte di materie prime e di vari tipi di sfruttamento schiavistico del lavoro. Ha generato una *società frammentata nella sottomissione*: da un lato ha costituito comunità diversificate nel loro aspetto etnico di facciata, vale a dire una minoranza occidentalizzata (*évolué, assimilé*) o posta a diversi gradi di vicinanza o lontananza dall’Occidente, la cui esistenza era direttamente collegata a questa inedita situazione coloniale e attuata nel suo ambito⁵⁹. Il “ritorno all’origine” mira al superamento di questo scisma. Questa scissione – la riduzione dell’africano a uno dei tanti oggetti occidentalizzati moderni, un oggetto indigeno di curiosità esotica, prodotto sotto il controllo della manipolazione occidentale – inaugura l’uscita dell’Africa dalla storia. Come puntualizza Cabral: «È necessaria una distinzione tra la situazione delle masse, che preservano la loro cultura, e quella dei gruppi sociali più o meno assimilati, che sono tagliati fuori e culturalmente alienati»⁶⁰. È un punto cruciale, che impone la posizione del “ritorno all’origine” nella sua attualizzazione autonoma concreta. La comunità ristretta degli africani occidentalizzati sperimenta la sua esistenza colonizzata come una marginalizzazione costante, una cancellazione sempre più completa della propria eredità africana. In ogni aspetto della vita, costoro o si impegnano a sminuire se stessi o sopportano attacchi alla loro dignità. La politica, la religione e ogni aspetto della vita quotidiana diventano uno sforzo costante, esplicito o implicito, di deprezzare quanto dà significato al passato e alla comunità nativa, da cui si è estraniato l’africano occidentalizzato. Essere ciò che si è – *évolué* o *assimilé* – comporta per costoro il tormento costante della propria auto-estranazione. Uno scampo è diventare insensibili, coltivare l’insensibilità e ridere dell’infantilismo primitivo del proprio passato. O, in alternativa, esaltare l’*africanité* con la retorica, alla Senghor, come «il regno dell’infanzia in cui la *négritude* è il re»⁶¹. Un’altra via di scampo è evitare incontri imbarazzanti: auto-esclusione e marginalità auto-imposte⁶². La massa indigena rurale, dall’altra parte, subisce il dominio coloniale come indigenza, esclusione e marginalità. Il governo coloniale in tutte le sue istituzioni – economiche, politiche, culturali/religiose, educative – in quanto è la continuazione, con altri mezzi, della sanguinosa conquista iniziale, banalizza le tradizioni e sfida la

58 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit., p. 58.

59 In altri termini, Senghor è come un qualunque membro della servitù che preferisca parlare il francese piuttosto che la lingua nativa, è un *évolué* perché in ogni caso il linguaggio, la cultura straniera assunta esercita su di lui una spinta più forte della cultura e del linguaggio originari (determinandone desideri e aspirazioni vitali). È chiaro che Senghor è impregnato della cultura straniera in un modo molto differente rispetto al personale di servizio. Senghor è un maestro del francese e accetta l’arroganza culturale della Francia. La servitù *rispolvera* un francese *approssimativo* che può procurare qualche autocompiacimento ma che, in occasioni di particolare sforzo e tensione, può essere facilmente sostituito dalla propria lingua d’origine, che sia *lingala* o *wolof*, mentre il francese di Senghor è intimamente radicato nella sua stessa *africanité*.

60 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit., p. 58.

61 L.S. Senghor, *Latinité et Négritude*, cit., p. 14.

62 Fanon discute la critica colonialista francese delle relazioni matrimoniali indigene in Algeria (cfr. F. Fanon, *L’an V de la révolution algérienne*, cit., pp. 20-26).

loro validità, la loro aspettativa di futuro. Ciò che prima della conquista prosperava come religione indigena, è ora ridicolizzato come superstizione dai nuovi convertiti al cattolicesimo, devoti della Santa Vergine! La medicina e la conoscenza indigena è sbeffeggiata come formula magica altrettanto superstiziosa. In breve, il mondo delle origini è ridotto a uno stadio tragicamente primitivo o, nel migliore dei casi, tragicomico e in ogni caso totalmente irrilevante per i bisogni della vita vissuta. In tutto questo i nativi riconoscono la violenza della presenza straniera, come morte dei loro valori più essenziali. Le loro vite senza valore li rimandano costantemente al passato perduto. L'indigenza materiale e culturale, esacerbata dalla memoria della vita anteriore perduta – incarnazione di una storia sconfitta – è il loro tormento quotidiano. Questo scisma nell'esistenza africana è dunque sperimentato dalla massa indigena come umiliazione dall'*évolué* e come indigenza e violenza. Questa è la negatività originaria, da cui uscire attuando il progetto del "ritorno all'origine". Questo nostro essere-nel-mondo, in senso heideggeriano, è fissato nella vita quotidiana dalla routine ripetitiva del "giorno dopo giorno". La struttura della società e la sua gerarchia è mantenuta dalla varietà dell'intreccio di relazioni e istituzioni centrate sulla funzionalità per la vita quotidiana. Norme, costumi e stili di comportamento, tacitamente accettati dai segmenti della società, soffocano i conflitti e questo equilibrio egemonico lubrifica un sistema strumentale, che perpetua e garantisce l'interscambio di bisogni e servizi nell'esistenza quotidiana. In questo modo, come aveva già compreso Marx, vengono fissate le "idee della classe dirigente" come "le idee dominanti per ogni epoca". Anche Heidegger aveva richiamato l'attenzione su come ci si riduca a ciò che si fa, nel senso di una stasi mondana, di un'accettazione compiacente della routine, sostenuta e nutrita dall'egemonia delle "idee guida".

La società colonizzata è deficitaria nel suo cemento socio-storico. Per questa ragione la sua improduttività è compensata dalla brutalità. È la violenza e non sono le idee a mantenere la pace e la stabilità quotidiane⁶³. Il nativo occidentalizzato, come i differenti strati della società europea che colonizza, non prende parte a una "quotidianità" che sia legittima agli occhi della massa, con cui condivide tuttavia lo stato di soggetto colonizzato. Come pura imitazione, l'*évolué* o *assimilado* offende le sensibilità degli altri nativi con il suo status. La massa indigena, invece, si mantiene per ciò che è – ibernata in un'adesione a un'eredità fossilizzata – disprezzandolo. Superando questo scisma perverso, la storicità della lotta inaugura l'attualità del "ritorno alle origini". Come afferma Cabral:

[...] è all'interno del quadro di questo dramma quotidiano, contro la copertura del solito confronto violento tra la massa della popolazione e la classe dirigente [europea], che viene coltivato e si sviluppa nella piccola borghesia indigena [occidentalizzata] un senso di amarezza e un *complesso di frustrazione*. Allo stesso tempo, si diventa sempre più coscienti di un impellente bisogno di mettere in discussione il proprio status marginale e riscoprire la propria identità. Così ci si rivolge al popolo, alla massa dei nativi, all'estremo opposto del conflitto socio-culturale⁶⁴.

63 Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, cit., cap. I. È interessante che anche Martin Luther King Jr. noti questo stato nelle società sottoposte a segregazione razziale (cfr. M.L. King Jr., *Our Struggle*, in a cura di J. M. Washington, *I Have a Dream, Writings and Speeches that Changed the World*, HarperCollins, New York 1992, p. 5).

64 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit. p. 62.

Questo rivolgersi alla “massa dei nativi” è il momento iniziale della possibilità trasformativa a disposizione dell’indigeno occidentalizzato, che ha la sua origine nella negatività del suo “complesso di frustrazione”. È un momento simile a quella rottura dell’esistenza quotidiana come utilizzabilità intramondana – nel contesto della cultura occidentale – da cui nuovamente “si annuncia il mondo”, per dirla con Heidegger. Il nativo occidentalizzato si unisce all’esplosione anti-colonialista (o si rende funzionale al suo esordio), rifiutando il suo stato e riadattando con successo la propria indigenizzazione, nella storicità emergente della resistenza anti-colonialista. È il momento che dà origine a un impegno di trasformazione esistenziale, finalizzato a combattere una vita estraniata. È il momento di una decisione storica ed esistenziale, di una risposta alla *chiamata della coscienza*, in un pregnante senso heideggeriano, che distacca l’*assimilado* dall’aura conferitagli dal suo “status” e dà inizio alla metamorfosi, grazie a cui torna a immergersi nella storicità della massa indigena. Afferrare queste possibilità significa accettare la “potenzialità d’essere” della storicità indigena, con una risposta radicalmente affermativa. L’auto-sradicamento dell’*assimilado* deve essere intrapreso «nei fatti e non a parole»⁶⁵. Quest’ultimo punto è fondamentale, proprio in quanto è solo così che è affermata e sostanziata la veracità-autenticità del *ritorno*. La massa indigena dall’altra parte vede in queste figlie e figli del paese *ritornati* dall’occidentalizzazione, un cavallo di Troia grazie a cui sfidare la forza implacabile dei colonialisti⁶⁶. In quanto accetta questi nativi occidentalizzati, la massa indigena comincia a mettere in questione il proprio attaccamento a ogni aspetto della sua eredità. Questa accettazione comporta l’abbandono di credenze e idee arcane e obsolete, al di là della scelta cosciente, per il carattere dialettico stesso dell’incontro di questi due segmenti della società colonizzata, e per le esigenze e le difficoltà, ma anche per le possibilità del confronto anti-coloniale⁶⁷.

In un incontro dialogico aperto, all’interno di circostanze disastrose e violente, i protagonisti del “ritorno alle origini” – *évolués* e analfabeti – imparano ad apprezzare le risorse culturali incarnate da ciascuno di loro. Ne segue una trasfigurazione reciproca, una “fusione di orizzonti”, nelle parole di Hans Georg Gadamer⁶⁸. Questa situazione, per lo più obbligata nel drammatico processo di sfida di un nemico tecnologicamente superiore, è un processo eminentemente pedagogico di trasformazione di se stessi. È su questa *strada* che si attua il “ritorno alle origini” e si rivendica la storia. Ed è da questa *strada* che la lotta africana anti-coloniale per le indipendenze è stata deviata. Come ha rilevato acutamente Immanuel Wallerstein, questa fu la scommessa o questo il trucco coloniale:

65 A.Césaire, *Culture et colonialisme*, in, «Présence Africaine», 1956, n. 8, 9, 10, p. 207.

66 Come dichiara la Regina: «Dobbiamo imparare da loro l’arte di vincere senza avere ragione». Cfr. Cheikh Hamidou Kane, *Ambiguous Adventure*, Heinemann Educational Books, Portsmouth (NH) 1989, p. 37. Si tratta di un episodio molto citato nella filosofia africana, tratto dal famoso romanzo di Cheikh Hamidou Kane, *L’aventure ambiguë*, René Julliard, Paris 1962, p. 32; tr. it. *L’ambigua avventura*, Jaka Book, Milano 1979, Edizioni e/o, Roma 2003, p. 38.

67 Cfr. A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit. pp. 54-55.

68 Ho trattato ampiamente questo punto in, T. Serequeberhan, *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*, Routledge, New York, 1994.

Le *élites* “occidentalizzate” si sarebbero separate dalle “masse”, il che avrebbe reso meno probabile ogni rivolta e comunque avrebbe reso le masse meno capaci di organizzare un seguito delle rivolte. Un calcolo dimostratosi poi del tutto errato⁶⁹.

Cabral e molti altri della sua generazione, in tutto il continente, furono l’incarnazione vivente di questo “errore di calcolo”. La dialettica di questo “errore di calcolo”, colta in tutte le sue possibilità più vive, è l’attualità del “ritorno alle origini”:

Quando il “ritorno alle origini” va oltre l’individuo ed è espresso dai “gruppi” o dai “movimenti”, la contraddizione è trasformata in lotta (clandestina o aperta), ed è un preludio al *movimento di pre-indipendenza* o alla lotta per la liberazione dal giogo straniero. Così, il “ritorno alle origini” non ha alcuna importanza storica se non comporta non solo un coinvolgimento reale nella lotta per l’indipendenza ma anche l’identificazione completa e assoluta con le speranze della massa della popolazione, che non rifiuta solo la cultura ma tutta la dominazione straniera⁷⁰.

Non è solo il “ritorno” a una tradizione stagnante: non siamo impegnati in una ricerca antiquaria. Né siamo interessati a valori nero-africani a-storici, alla Senghor. Il “ritorno” è una redenzione della storicità paralizzata del colonizzato, una rivendicazione di *esistenza autentica* che sorpassa l’esistenza spezzata, frammentata del colonizzato, per costituire un orizzonte condiviso di possibilità.

69 I. Wallerstein, *Historical Capitalism*, Verso, New York 1987, p. 82.

70 A. Cabral, *Return to the Source: Selected Speeches*, cit., p. 63.



Tsenay Serequeberhan
Eritrea 1952

Tsenay Serequeberhan

Figlio di genitori eritrei, Tsenay Serequeberhan è nato il 18 maggio 1952 a Teheran, dove la sua famiglia si trovava momentaneamente, per lavoro. Vissuto fin dalla più tenera età in Eritrea, con nazionalità eritrea, Serequeberhan è oggi cittadino statunitense. Formatosi negli Stati Uniti, ha conseguito la laurea di primo livello in scienze politiche presso la “University of Massachusetts”, Boston (1979), la specializzazione (1982) e il dottorato in filosofia (1988) presso il “Boston College”, una delle più antiche università cattoliche gesuitiche degli Stati Uniti. Dopo i primi incarichi di insegnamento e di ricerca per la filosofia e gli “Africana Studies”, presso il “Boston College” e la “University of Massachusetts”, ha tenuto corsi di “Afro-American Studies” presso la “Brown University” di Providence. È attualmente professore associato di filosofia presso la “Morgan State University” di Baltimore. Interessato a temi e problemi di filosofia politica, con particolare attenzione alle questioni storico-filosofiche, Serequeberhan lavora sia sulla filosofia africana sia sulla filosofia europea, contestualizzandone le relazioni storiche e ideologiche. Ha approfondito in particolare l’esistenzialismo e l’ermeneutica continentali, incentrando poi definitivamente le sue ricerche sulle questioni fondamentali della “African/Africana Philosophy”, con particolare attenzione alla filosofia della storia e alla sua importanza per la filosofia politica, nell’interpretazione dell’Africa odierna. Pubblicazioni: *African Philosophy: The Essential Readings*, Paragon, New York 1991; *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*, Routledge, New York 1994; *Our Heritage: The Past in the Present of African-American and African Existence*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000; *Contested Memory: The Icons of the Occidental Tradition*, Africa World Press, Trenton N.J. & Asmara 2007.

Tsenay Serequeberhan pone al centro delle sue prime analisi la filosofia africana come impresa ermeneutica, per la riappropriazione critica dell’identità. È un discorso compenetrato nell’orizzonte drammatico delle lotte secolari degli africani, per la loro liberazione, dove si gioca la loro comprensione di se stessi e la sua stessa definizione filosofica. In quanto ermeneutica dell’esistenza africana, la filosofia africana ha un compito duplice: esplorare l’eredità della filosofia tradizionale, insieme con le forme indigene della conoscenza, e sviluppare il discorso teorico africano contemporaneo, forte di tale ricognizione e ricostruzione. La ricerca dell’Africanità è pura retorica, se non è contestualizzata nel concreto degli scenari politici ed economici in cui si è presentata e agisce. L’idea essenzialista, l’eredità della *Blackness* e della *négritude* ha segnato nel bene e nel male la storia dell’autoaffermazione dei Neri nella tormentata storia del colonialismo e del post-colonialismo del ventesimo secolo, dando corpo a un complesso di problemi culturali e teorici, che attende di essere compreso col rigore dell’analisi storica e dell’ermeneutica filosofica. L’attenzione critica per le diaspore africane è la prima cautela interpretativa per lo studioso. La ricerca sul “chi siamo” dei Neri, come eredità storica e come progettualità storicizzante, non è affatto esauribile in una dimensione puramente annalistica o erudita, dal momento che la situazione mondiale, tra ventesimo e ventunesimo secolo, ha visto sgretolarsi nel ricatto del post-colonialismo, la prima fragile costruzione geopolitica dell’Africa libera, soffocata dall’indebitamento strutturale. In un tale scenario le diaspore africane continuano a depauperare il Continente, moltiplicando la parcellizzazione delle identità, mentre si ripropone, ancora più esasperata, la finzione di una *Blackness* posticcia, funzionale al rapporto di potere che l’Occidente gli impone. La forte affermazione di una nuova Africanità segna il secondo dopoguerra del Novecento con diatribe accessissime, che si possono riassumere nello scontro tra Frantz Fanon e Jean Paul Sartre. Fanon è forse il più importante teorico dell’alienazione intrinseca alle definizioni essenzialiste dell’“anima nera”, costruite a misura degli interessi, dei pregiudizi e delle metafisiche degli europei, dei Bianchi. Schierandosi con i protagonisti della *négritude*, Sartre ne dissolve gli ideali, vanificandone l’orgoglio, cancellando ogni residua volontà di appartenenza identitaria e inghiottendo i Neri nella generica astrazione di un proletariato mondiale, che è solo una variante della stessa ideologia imperialista, che ha tolto loro la storia e l’identità. Per Serequeberhan la linea di Fanon è in sintonia con le tesi del filosofo camerunese Marcien Towa, che negli stessi anni attacca la filosofia bantu di Placide Tempels e la retorica dell’“Africanità” che ne dipende, a misura dell’etnofilosofia. Léopold Sédar Senghor è una figura particolarmente ambigua, emblematica dei rapporti di potere graditi

all'Occidente. L'Età dell'Europa ha plasmato un'Africa a misura dei suoi appetiti e la sapienza filosofica della sua tradizione ha ammantato di decoro speculativo il suo crudo razzismo, il suo credo imperiale. Le nuove *élites* africane continuano a essere i loro mandanti ed esecutori, le brutte copie dei vecchi padroni, sempre più alienate rispetto alla propria stessa gente. Le popolazioni sono ormai defraudate doppiamente, delle tradizioni in cui si radicava il loro mondo e della minima possibilità di costruirsi un'esistenza nuova, in condizioni di vita dignitose. Per tracciare il nuovo orizzonte dell'impegno intellettuale e politico, per il superamento di questi esiti catastrofici, Serequeberhan ripercorre teorie e prassi di uomini come Patrice Lumumba e Amílcar Cabral, che hanno combattuto contro l'imperialismo nella consapevolezza lungimirante di esporsi al martirio, pur di restituire la storia e la storicità ai popoli africani. Il contesto storico, le implicazioni e i retroscena politici ed economici delle definizioni essenzialiste devono riacquistare il loro peso, perché la filosofia possa riproporre con efficacia la questione del "chi siamo" come critica ermeneutica, rilanciando la sfida ontologica per la propria umanità e per la sua "traduzione ontica", la sua attuazione operativa. L'altro fronte tuttora aperto è la demistificazione del razzismo velato o spudoratamente palese delle filosofie classiche europee. Kant, Hegel, Marx, "icone della tradizione occidentale", maestri del pensiero moderno, fondatori dell'Età dell'Europa, padrini del suo successo politico mondiale tra Ottocento e Novecento, sono rimasti finora degli intoccabili. Serequeberhan ne rilegge le pagine meno gloriose, le più platealmente superficiali e ideologiche, altamente offensive verso l'Africa e i Neri, su cui la storia della filosofia e delle idee ha steso un velo pietoso. Un'ermeneutica delle memorie reciproche, di Africa ed Europa, è un presupposto per aprire un dialogo paritetico tra "filosofie occidentali" e "filosofie africane", ma richiede un passo indietro della filosofia della storia europea e la sua rinuncia al dogma del proprio primato.



S *pazio aperto*

A cura di Paolo Nepi

La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.

- Gernot Böhme

The art of the stage set as a paradigm for an aesthetics of atmospheres

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto**
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Gernot Böhme (1937) è un filosofo tedesco. Insegna presso la Technische Universität a Darmstadt, ed è stato visiting professor a Vienna, Harvard, Cambridge, Canberra, e Rotterdam. È autore, tra i numerosi altri volumi, di *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre* (2001); *Architektur und Atmosphäre* (2006).

Gernot Böhme

**THE ART OF THE STAGE
SET AS A PARADIGM FOR AN AESTHETICS
OF ATMOSPHERES**

1. *Atmosphere. A familiar yet extremely vague phenomenon*

The term *atmosphere* has its origin in the meteorological field and refers to the earth's envelope of air which carries the weather. It is only since the 18th century that it has been used metaphorically, for moods which are "in the air", for the emotional tinge of a space. Today this expression is commonly used in all European languages; it no longer seems artificial and is hardly even regarded as a metaphor. One speaks of the atmosphere of a conversation, a landscape, a house, the atmosphere of a festival, an evening, a season. The way in which we speak of atmospheres in these cases is highly differentiated - even in everyday speech. An atmosphere is tense, light-hearted or serious, oppressive or uplifting, cold or warm. We also speak of the atmosphere of the "petty bourgeoisie", the atmosphere of the Twenties, the atmosphere of poverty. To introduce some order into these examples, atmospheres can be divided into moods, phenomena of synaesthesia, suggestions for motions, communicative and social-conventional atmospheres. What matters is that, in speaking of atmospheres, we refer to their *character*. With this term *character* we already bring our understanding of atmospheres close to the sphere of physiognomics and theatre. The character of an atmosphere is the way in which it communicates a feeling to us as participating subjects. A solemn atmosphere has the tendency to make my mood serious, a cold atmosphere causes me to shudder.

The scholarly use of the term *atmosphere* is relatively new. It began in the field of psychiatry, specifically in Hubert Tellenbach's book *Geschmack und Atmosphäre* [Taste and atmosphere].¹ Here, atmosphere refers to something bordering on the olfactory — such as the climate of the homeland or the smell of the nest, that is, a sphere of familiarity which is perceptible in a bodily-sensuous way. Since then, atmospheres have been researched in detail by phenomenology. Talk about atmospheres plays a part today in interior design, town planning, advertising and all fields related to the art of the stage set that is, the creation of backgrounds in radio, film and television. In general, it can be said that atmospheres are involved wherever something is being staged, wherever design is a factor — and that now means: almost everywhere.

Now, this matter-of-fact way in which atmospheres are talked about and manipulated is extremely surprising, since the phenomenon of atmosphere is itself something extremely vague, indeterminate, intangible. The reason is primarily that atmospheres are totalities: atmospheres imbue everything, they tinge the whole of the world or a view, they bathe eve-

1 H. Tellenbach, *Geschmack und Atmosphäre*, Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1968.

rything in a certain light, unify a diversity of impressions in a single emotive state. But one cannot actually speak of “the whole”, still less of the whole of the world; speech is analytical and must confine itself to particulars. Moreover, atmospheres are something like the aesthetic quality of a scene or a view, the “something more” that Adorno refers to in somewhat oracular terms in order to distinguish a work of art from a mere “piece of work”; or they are “the Open” which, according to Heidegger, gives us access to the space in which something appears. Seen in this way, atmospheres have something irrational about them, in a literal sense: something inexpressible. Finally, atmospheres are something entirely subjective: in order to say what they are or, better, to define their character, one must expose oneself to them, one must experience them in terms of one’s own emotional state. Without the sentient subject, they are nothing.

And yet: the subject experiences them as something “out there”, something which can come over us, into which we are drawn, which takes possession of us like an alien power. So, are atmospheres something objective after all? The truth is that atmospheres are a typical intermediate phenomenon, something between subject and object. That makes them, as such, intangible, and means that – at least in the European cultural area – they have no secure ontological status. But for that very reason it is rewarding to approach them from two sides, from the side of subjects and from the side of objects, from the side of reception aesthetics and from the side of production aesthetics.

2. *Reception aesthetics and production aesthetics*

The conception of atmospheres as a phenomenon has its origin in reception aesthetics. Atmospheres are apprehended as powers which affect the subject; they have the tendency to induce in the subject a characteristic mood. They come upon us from we know not where, as something nebulous, which in the 18th century might have been called a *je ne sais quoi*, they are experienced as something numinous – and therefore irrational.

The matter looks different if approached from the side of production aesthetics, which make it possible to gain rational access to this “intangible” entity. It is the art of the stage set which rids atmospheres of the odour of the irrational: here, it is a question of *producing* atmospheres. This whole undertaking would be meaningless if atmospheres were something purely subjective. For the stage-set artist must relate them to a wider audience, which shall experience the atmosphere generated on the stage in, by and large, the same way. It is, after all, the purpose of the stage set to provide the atmospheric background to the action, to attune the spectators to the theatrical performance and to provide the actors with a sounding board for what they present. The art of the stage set therefore demonstrates from the side of praxis that atmospheres are something quasi-objective. What does that mean?

Atmospheres, to be sure, are not things. They do not exist as entities which remain identical over time; nevertheless, even after a temporal interruption they can be recognised as the same, through their character. Moreover, although they are always perceived only in subjective experience – as a taste or a smell, for example, to return to Tellenbach – it is possible

to communicate about them intersubjectively. We can discuss with one another what kind of atmosphere prevails in a room. This teaches us that there is an intersubjectivity which is not grounded in an identical object. We are accustomed, through the predominant scientific mode of thinking, to assume that intersubjectivity is grounded in objectivity, that detection of the presence and determinateness of something is independent of subjective perception and can be delegated to an apparatus. Contrary to this, however, the quasi-objectivity of atmospheres is demonstrated by the fact that we can communicate about them in language. Of course, this communication has its preconditions: an audience which is to experience a stage set in roughly the same way must have a certain homogeneity, that is to say, a certain mode of perception must have been instilled in it through cultural socialisation.

Nevertheless, independently of the culture-relative character of atmospheres, their quasi-objective status is preserved. It manifests itself in the fact that atmospheres can be experienced as surprising, and, on occasions, in contrast to one's own mood. An example is when, in a cheerful mood, I enter a community in mourning: its atmosphere can transform my mood to the point of tears. For this, too, the stage set is a practical proof.

3. *Phantastike* techne

All the same, can one really make atmospheres? The term *making* refers to the manipulating of material conditions, of things, apparatus, sound and light. But atmosphere itself is not a thing; it is rather a floating in-between, something between things and the perceiving subjects. The making of atmospheres is therefore confined to setting the conditions in which the atmosphere appears. We refer to these conditions as *generators*.

The true character of a making, which does not really consist in producing a thing, but in making possible the appearance of a phenomenon by establishing conditions, can be clarified by going back to Plato's theory of mimesis².

In the dialogue *Sophist*, Plato draws a distinction between two kinds of performing art, in order to unmask the mendacious art of the Sophists.³ There is a difference, he argues, between *eikastike techne* and *phantastike techne*. It is the latter which interests us here. In *eikastike techne*, mimesis consists in the strict imitation of a model. *Phantastike techne*, by contrast, allows itself to deviate from the model. It takes account of the viewpoint of the observer, and seeks to make manifest what it represents in such a way that the observer perceives it "correctly". Plato bases this distinction on the practice of the sculptors and architects of his time. For example, the head of a very tall statue was made relatively too large, so that it did not appear too small to the observer, or the horizontal edges of a temple were curved slightly upwards, so that they did not seem to droop to the observer⁴. This art of *phantastike* is perhaps not yet quite what we mean

2 Cfr. my book *Platons theoretische Philosophie*, J.B. Metzeler Verlag, Stuttgart 2000. Edition published under licence, WBG, Darmstadt 2004, Chapter III, 2: "Theorie des Bildes".

3 Plato, *Sophist*, 235e3-236c7.

4 C. Lamb/L. Curtius, *Die Tempel von Paestum*, Insel-Verlag, Leipzig 1944, p. 17.

S spazio aperto

by the art of making atmospheres, but it already contains the decisive feature: that the artist does not see his actual goal in the production of an object or work of art, but in the imaginative idea the observer receives through the object. That is why this art is called *phantastike techne*. It relates to the subject's power of representation, to the imagination or *imaginatio*. We come close to what concerns us through the *skenographia* developed by the Greeks as early as the fourth century BC. In his *Poetics*⁵ Aristotle ascribes this to the tragedian Sophocles. The classical philologists believed that *skenographia* already implied perspective painting, an invention frequently attributed to the Renaissance⁶. They claimed that the geometrical doctrine of proportion, in particular the intercept theorem, as we find it developed in the *Elements* of Euclid, was derived from *skenographia*. For in order to create spatial depth through painting, perspectival foreshortening of the objects represented — buildings, trees, people — is needed. In scenography, therefore, we have an art form which is now directed explicitly, in its concrete activity, towards the generation of imaginative representations in the subjects, here the audience. It does not want to shape objects, but rather to create phenomena. The manipulation of objects serves only to establish conditions in which these phenomena can emerge. But that is not achieved without the active contribution of the subject, the onlooker. It is interesting when Umberto Eco⁷ claims precisely this for all pictorial representation: it does not copy the object, he asserts, but only creates the conditions of perception under which the idea of the object appears for the viewer of the image. That may be overstated, yet it is true for Impressionist painting, for example. That painting does not aim to copy an object or a landscape, but rather to awaken a particular impression, an experience in the onlooker. The most convincing proof of this is the technique of pointillism. The colours the painter wishes the onlooker to see are not located on the painted surface but “in space”, or in the imagination of the onlooker.

Of course, the art of the stage set has by now advanced beyond pure scenography. Wagner's operas seem to have given particular impetus to this development, firstly because they demanded a fantastic ambience in any case and, secondly, because they were intended to act especially on the feelings, not just the imagination⁸. But the breakthrough came only in the 20th century, with the mastery of light and sound through electrical technology⁹. Here, a stage art has now been developed which is no longer confined to the design and furnishing of the stage space but, on the one hand, causes the action on the stage to appear in a particular light and, on the other, creates an acoustic space which *tunes* the whole performance. At the same time, this has made it possible for the art of the stage set to leave the stage itself and spill over into the auditorium, or even into space itself. The spaces generated by light and sound are no longer something perceived at a distance, but something within which one is enclosed. This has also enabled the art of the stage set to expand into the general art of staging, which has applications, for example, in the decor of discotheques and the design of large-scale events such as open-air festivals, opening ceremonies of sports events, etc¹⁰.

5 Aristotle, *Poetics*, 1449a18.

6 E. Frank, *Platon und die sogenannten Pythagoreer*, WBG, Darmstadt, 1962, p. 20.

7 U. Eco, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, Wilhelm Fink Verlag, München 1987, chapter 3.5. English edition: *A Theory of Semiotics*, Indiana 1976.

8 O. Schubert, *Das Bühnenbild. Geschichte, Gestalt, Technik*, Callwey, München, pp. 86f., pp. 95f.

9 N. Eckert, *Das Bühnenbild im 20. Jahrhundert*, Henschel-Verlag, Berlin 1998, esp. the chapter: “Mehr Licht! – Die Lichtbühne”, pp. 106-113.

10 R. Larmann, *Stage Design*, Daab Köln 2007; T. Davis, *Stage Design*, Rotovision, Ludwigsburg 2001.

The present dominance of light and sound design also enables us to discern in retrospect what the making of atmospheres consists of in the more object-related field. It becomes clear that what is at issue is not really visual spectacles – as was perhaps believed by practitioners of the old scenography – but the creation of “tuned” spaces, that is to say, atmospheres. The making, as long as it concerns a shaping and establishing of the geometrical space and its contents, cannot therefore relate to the concrete qualities possessed by the space and the things within it. Or, more precisely: it does not relate to the determinations of things, but to the way in which they radiate outwards into space, to their output as generators of atmospheres. Instead of properties, therefore, I speak of *ekstases*¹¹ – that is, ways of stepping-outside-oneself. The difference between properties and *ekstases* can be clarified by the antithesis between convex and concave: a surface which, in relation to the body it encloses, is convex, is concave in relation to the surrounding space.

We are concerned, therefore, with *ekstases*, with the expressive forms of things. We are not accustomed to characterising things in terms of their *ekstases*, although they are crucial to design, for example. In keeping with our ontological tradition, we characterise things in terms of their material and their form. For our present purpose, however, the thing-model of Jacob Böhme is far more appropriate. He conceives of things on the model of a musical instrument.¹² In these terms, the body is something like the sounding board of a musical instrument, while its outward properties, which Böhme calls “signatures”, are the tuning which articulate its expressive forms. And finally, what is characteristic of things is their tone, their “odour” or emanation – that is to say, the way in which they express their essence.

Tone and emanation – in my terminology, *ekstases* – determine the atmosphere radiated by things. They are therefore the way in which things are felt to be present in space. This gives us a further definition of atmosphere: it is the felt presence of something or someone in space. For this the ancients had the beautiful expression *parousia*. Thus, for Aristotle, light is the *parousia* of fire¹³.

4. Conclusion

What I, harking back to Plato, called *phantastike techne*, would no doubt today be called design. We have oriented ourselves here by a prototypical area of design: stage design. But for our purpose it is important to modify the traditional understanding of design, according to which design amounted merely to *shaping* or *configuring*. That understanding is already prohibited by the extraordinary importance of light and sound, not only in the field of the stage set but also in advertising, marketing, town planning, interior design. One might speak of a practical, or better: a poetic phenomenology, because we are dealing here with the art of bringing something to appearance. A term used by the phenomenologist Hermann Schmitz is very apt

11 G. Böhme, *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001, chapter IX.

12 J. Böhme, *De signature rerum oder von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, in *Jacob Böhmes sämtliche Werke*, ed. K.W. Schiebler, Insel, Leipzig 1922, vol. I.

13 Aristotle, *De anima*, 18b.

here: he speaks of a “technology of impression” [*Eindruckstechnik*]¹⁴. Admittedly, this term is used polemically, being applied to the generation of impressions for propaganda purposes in the Nazi period, or what Walter Benjamin called the «aestheticizing of political life»¹⁵. Let us therefore speak more generally of the *art of staging*. On the one hand, then, we have preserved the connection to our paradigm, the art of the stage set, and, on the other, we have included in this expression the purpose for which atmospheres are predominantly generated today: the stage set is itself a part of the staging of a drama or opera. The art of atmospheres, as far as it is used in the production of open-air festivals or in the build-up to large sporting events such as the Football World Cup or the Olympic Games, is their staging. The role of the generation of atmospheres in marketing is that of staging commodities. The commodities themselves are valued, in the aesthetic economy where they now serve only relatively little to satisfy basic needs, for their staging-value, that is, they are valued to the extent that they help individuals or groups to stage their own lifestyles. And finally, in democracies, or more precisely media-democracies, in which politics is performed as if in a theatre, the generation of atmospheres has the function of staging personalities or political events.

If we review these examples, it emerges that the attention which is now paid to atmospheres in aesthetic theory has its material background in the fact that staging has become a basic feature of our society: the staging of politics, of sporting events, of cities, of commodities, of personalities, of ourselves. The choice of the paradigm of the *stage set* for the art of generating atmospheres therefore mirrors the real theatricalisation of our life. This is why the paradigm *stage set* can teach us so much, in theoretical terms, about the general question of the generation of atmospheres, and therefore about the art of staging. But in practical terms, too, there ought to be much to be learned from the great tradition of stage set design. That will indeed happen, but one should not expect that it will be possible to say very much about it. For the art of the stage set has been transmitted up to now, like traditional crafts, in master-pupil relationships, by collaboration and imitation. The guiding practical knowledge is *tacit knowledge*. It is all the more pleasing to find now and then, in the many books which exist on the subject of the stage set, something explicit about the craft. In conclusion, I will give an example of such knowledge from the praxis of the stage set. It is found in, of all places, a philosophical dissertation, Robert Kümmerlen’s book *Zur Aesthetik bühnenräumlicher Prinzipien*.

Kümmerlen writes about the use of light on the stage. He argues, we should note, that an *atmosphere* is created on the stage with light. He then defines the effect of the light-atmosphere more precisely by saying that a *characteristic mood* is imparted by it to the performance. As examples, he mentions *sombre* and *charming* moods – that is, moods with a synaesthetic and a communicative character. Finally, he also recognises the status of the “in-between existence” typical of atmospheres: «The lighting on its own generates a fluid

14 H. Schmitz, *Adolf Hitler in der Geschichte*, Bouvier-Verlag, Bonn 1999.

15 W. Benjamin, *The Work of Art in the Age of its Technical Reproducibility*, translated by E. Jephcott, in Id., *Selected Writings*, vol. 4, 1938-1940, Harvard University Press, Cambridge (Mass)-London 2003, p. 269.

between the individual structures of the performance». But now, let me give the quotation in full:

The space to be contemplated is given its *brightness* by the lighting; stage performances are only made visible by light. The first function of lighting, the simple provision of light, creates, with the brightness, what might be called the atmosphere in which the space exists. The light-atmosphere, achieved in the most diverse ways, varies the space; through the lighting the performances take on a characteristic mood. The space creates an effect in its totality; the lights of the spatial representation produce a self-contained impression; the space stands in a unifying light. With the illumination of the whole scene a “unified character” is produced. A uniform mood emanates from the space; for example, the representation of space is subjected to a “muted” light. We find that three-dimensional objects “gleam” in a regular light; the space appears, for example, as “charming” or “sombre”. The lighting on its own generates a fluid between the individual structures of the performance. A specific mood is contained in the space represented through the ethereal effect of brightness¹⁶.

16 R. Kümmerlen, *Zur Aesthetik bühnenräumlicher Prinzipien*, Ferdinand Erike, Stuttgart 1929, p. 36.



Abstract

Da anni Gernot Böhme utilizza come chiave di lettura privilegiata dell'esperienza estetica il concetto di atmosfera, intesa come ciò che media tra le qualità oggettive dell'ambiente in cui ci troviamo e il sentimento soggettivo della nostra presenza in esso. In questo saggio l'autore si interroga sulla possibilità e le modalità di produzione di una determinata atmosfera, a partire dall'arte della scenografia.

V entaglio delle donne

A cura di Maria Teresa Pansera

Il pensiero femminile è intessuto di passioni, progetti, saperi, conflitti, responsabilità e speranze; è pensato da donne che collocano alla base delle proprie esperienze pratiche e teoretiche la loro identità di genere, interrogandosi su una possibile specificità del filosofare al femminile.

- Ottavia Nicolini

Per una lettura femminista di Hannah Arendt

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Ottavia Nicolini si è laureata in filosofia e nel 2008 ha conseguito un dottorato di ricerca in Women's Studies presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" discutendo una tesi su *Hannah Arendt e i nuovi femminismi*. Dal 2006, con una borsa di studio Marie Curie, svolge attività di ricerca tra Roma e Francoforte sul Meno. Fa parte della scuola di dottorato in "Relazioni di genere e sfera pubblica: dimensioni dell'esperienza" presso il centro di studi interdisciplinare "Cornelia Goethe Centrum" della Goethe Universität a Francoforte sul Meno. Attualmente collabora all'attività del Laboratorio in studi femministi "Sguardi sulle differenze" presso l'Università degli Studi di Roma "La Sapienza".

Ottavia Nicolini

PER UNA LETTURA FEMMINISTA DI HANNAH ARENDT

Sebbene Hannah Arendt sia una delle pochissime figure femminili ammesse nell'aureo Pantheon della Filosofia, la cui profondità ed autorevolezza di pensiero sono largamente riconosciute, la sua ricezione nel campo di quelli che generalmente vengono chiamati Studi delle donne e di genere appare decisamente sotto tono e il suo utilizzo nettamente inferiore alle aspettative, in particolare nell'area anglo-americana¹. Se infatti la riflessione teorica arendtiana, profondamente radicata nella propria biografia² di donna ebrea costretta alla fuga dalla Germania nazionalsocialista, può essere considerata come un sorprendente esempio di pensiero incarnato che, a partire dall'esperienza³, ha saputo intrecciare fili di pensiero con la trama degli eventi del mondo; e se, in maniera ancora poco studiata dalla letteratura secondaria, la presa di coscienza della sua appartenenza ebraica⁴ e le sue riflessioni sulla costruzione sociale dello stereotipo razziale e sui meccanismi di assimilazione/emancipazione dell'Altro in seno alle società formatesi sul modello dello Stato-Nazione occupano un posto di notevole rilievo nell'economia del suo pensiero⁵, il (mancato) rapporto tra Hannah Arendt e la riflessione femminista risulta *quanto meno sospetto*. Esso appare infatti, a prima vista, carat-

-
- 1 Volendo fornire una "geopolitica" delle relazioni tra il pensiero di Hannah Arendt e gli studi femministi appare evidente come sia l'area anglo-americana (dominata dalla discussione su *sex and gender*) ad aver volutamente sottovalutato il pensiero arendtiano. Diversamente, gli studi del femminismo "continentale" (in particolare in Italia e in Francia) hanno, fin da subito, guardato con molta curiosità all'opera arendtiana, dimostrando una notevole capacità di dialogare con la pensatrice ebrea tedesco-americana. A questo proposito rimando, per una panoramica italiana di riferimento, alle opere di L. Boella, *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990 e *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995 e di A. Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, cit.; *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 2001; *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano 2003; cfr. inoltre O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003; S. Forti, *Hannah Arendt oggi. Ripensarne l'eredità tra il femminismo e Foucault*, in F. Fistetti / F.R. Recchia (a cura di) *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il melangolo, Genova 2007; in Francia cfr. di François Collins, *Du privé et du public*, in «Les Cahiers du Grif» 1986, n. 33 (interamente dedicato ad Hannah Arendt); *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Éditions Odile Jacob, Paris 1990 e di J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, Donzelli editore, Roma 2005.
 - 2 Cfr. J. Kristeva, *Hannah Arendt. La vita, le parole*, cit., p. 4.
 - 3 Cfr. L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, cit., p. 101.
 - 4 Cfr. D. Barnouw, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, John Hopkins University Press, Baltimore-London e M. Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire*, Desclée de Brouwer, Paris 1998.
 - 5 Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, in particolare la Parte Prima: "L'antisemitismo", pp. 3-168.

terizzato da un vuoto, un'assenza desiderosa quanto meno di essere inizialmente decifrata.

In questa prospettiva, il disinteresse arendtiano verso il nascente movimento femminista, così come il rifiuto femminista di leggere e trarre spunto dalla filosofia di Arendt rappresentano, entrambi, dei casi paradigmatici. Da un lato «l'antifemminismo di Arendt»⁶ o, più precisamente, il suo rifiuto a prendere parte e ad appoggiare, in America, il movimento di liberazione della donna, può apparire come il sintomo visibile dietro cui rintracciare i segni di uno specifico «modernismo riluttante di Hannah Arendt»⁷, il cui pensiero malinconico resta sospeso nella lacuna tra passato e futuro, situato fra quel “non più” rappresentato dai valori tramandati dalla tradizione occidentale, e bruscamente interrottisi in seguito alla frattura di civiltà prodotta dalla seconda guerra mondiale, e quel “non ancora” sperimentato dalle società del capitalismo avanzato nate in seguito alla ricostruzione, i cui sforzi intellettuali sono volti all'analisi degli *Urphaenomene*, le perle nascoste della tradizione, piuttosto che all'interpretazione dei fermenti sociali più innovativi e spesso visibili nelle nuove forme e soggettività che animarono la scena politica dalla seconda metà degli anni '60.

Dall'altro lato, altrettanto paradigmatico, risulta essere il rigetto femminista (o, almeno del femminismo americano degli anni '70) nei confronti delle teorie politiche sviluppate da Hannah Arendt. Criticando, rifiutando, ignorando una delle pochissime voci femminili della filosofia e delle scienze politiche accreditate nel dibattito pubblico, il nascente movimento femminista americano degli anni '70 attira su di sé il sospetto di non essere stato in grado di stabilire un dialogo con posizioni e linguaggi differenti dal proprio, così come di non aver saputo riconoscere autorevolezza femminile ad una delle rarissime voci pubbliche di donna, dimostrandosi poco propenso alla costruzione di genealogie femminili capaci di accogliere al suo interno voci ed opinioni dissenzienti e differenti. Riportando l'analisi ai tempi attuali inoltre, e scavando ancora più in profondità, l'esclusione di Arendt dal corpus canonico degli studi femministi, dimostrata dall'assenza pressochè totale di riferimenti alla filosofia arendtiana in qualsiasi lessico e/o manuale di *Women e Gender Studies*, può attirare su di sé un ulteriore sospetto. Tale vuoto può infatti essere utilizzato per mettere in questione i criteri stessi che presiedono alla formazione della tradizione degli studi femministi, processo oramai largamente avviato, in molti paesi, in seguito all'istituzionalizzazione dei *curricula* universitari riguardanti questo ambito di ricerca⁸. Se infatti, almeno nelle sue fasi iniziali,

6 Cfr. M. Markus, *The Anti-feminism of Hannah Arendt*, in G.T. Kaplan/C.S. Kassler (a cura di), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Allen and Unwinn, Sydney 1989.

7 Cfr. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman and Littlefield, New York 2003.

8 Negli ultimi decenni, il dibattito intorno alla trasmissione e alla formazione di una tradizione e di un canone di studi femministi ha acquistato una notevole vitalità, soprattutto in Italia dove l'insegnamento dei gender studies presenta delle proprie caratteristiche (tema trattato nel convegno “*Gendering the Academy: Italian Experiences and Experiments*”, 5-6 Marzo, Università degli Studi Roma Tre). Se, indubbiamente, una parte sempre più consistente di questi studi sembra essere formata dall'applicazione metodologica della fruttuosa triade, ironicamente unita in una sola parola da Rosi Braidotti di «Foucaultlacanderrida» (R. Braidotti, *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea: verso una lettura filosofica delle idee femministe*, La Tartaruga, Milano 1994), altrettante studiosse sembrano essere sempre più critiche verso questo processo di formazione del canone degli studi femministi. Per una voce anti-canone, che si preoccupa di mettere in luce il pericolo di monotonia e di ripetitività messa in scena dai racconti canonici degli studi femministi (cfr. J. Stacey, *Feminist Theory. Capital F, Capital T*,

una delle strategie messe in campo dagli studi femministi è stata quella di “recuperare” e far emergere dall’oblio una serie di figure femminili, disvelando la non neutralità di genere implicata in questa operazione di messa al bando e marginalizzazione delle donne nei riguardi della tradizione culturale⁹, la domanda aperta dall’esclusione di Hannah Arendt dal “canone” degli studi femministi interroga direttamente, dal suo interno, i criteri di formazione e consolidamento della tradizione femminista, rimettendone in discussione i fondamenti e i suoi nuclei tematici.

Come ha messo in luce Mary G. Dietz¹⁰, la ricezione, così come la critica femminista del pensiero di Hannah Arendt può essere suddivisa in due atteggiamenti speculari. Ricostruendone la storia, Dietz nota come sia le voci a favore sia quelle contrarie si sono basate, fino ad ora, su un unico presupposto comune: rintracciare o, al contrario, deprecare l’assenza di tratti specificatamente “femminili” del pensiero arendtiano in modo da renderne manifesta la provenienza, e dunque l’appartenza, ad un corpo sessuato di donna. Da una parte, chi ne ha deprecato l’assenza, ha accusato Hannah Arendt di aver formulato un pensiero *phallogentrico*, così come, ad esempio, è stato sostenuto da Adrienne Rich, secondo cui la filosofia di Arendt, esaltando il «mondo comune degli uomini» invece del «mondo comune delle donne» rende manifesta «la tragedia di un corpo di donna imprigionato in una mente maschile»¹¹. Sulla stessa linea interpretativa si colloca anche il duro giudizio espresso da Mary O’Brien che, in *The Politics of Reproduction*, valorizzando la «coscienza riproduttiva» delle donne e il valore del corpo nella politica delle donne, in aperto contrasto con la forma maschile assunta dalla politica nello spazio pubblico (di cui Arendt si farebbe interprete filosofica), legge la studiosa di filosofia politica come «una donna che accetta la normalità e per di più la necessità della supremazia maschile»¹², tesi ripresa, alla fine degli anni ’80, da Wendy Brown¹³ che non esita ad inserire Arendt all’interno di quella tradizione (maschile) della politica volta a definire la libertà come liberazione dal corpo e dalle necessità della vita. Dall’altra parte invece, dando vita ad un’inversione speculare dei termini della questione, si collocano le entusiaste sostenitrici del pensiero *ginocentrico* di Arendt¹⁴ che, esaltandone le riflessioni legate alla natalità e al potere (nella sua distinzione dalla violenza) leggono la filo-

in a cura di V. Robinson/D. Richardson, *Introducing Women’s Studies. Feminist Theory and Practice*, MacMillan, Palgrave 1997).

- 9 Celebre, al riguardo, è l’affermazione formulata da Luce Irigaray per cui all’origine della cultura occidentale non c’è stato tanto un parricidio, così come credeva Platone, quanto piuttosto un vero e proprio matricidio rappresentato dall’uccisione di Clitemnestra, cfr. L. Irigaray, *Sessi e genealogie*, La Tartaruga, Milano 1989.
- 10 Cfr. M.G. Dietz, *Feminist Receptions of Hannah Arendt*, in B. Honig (a cura di), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania 1995.
- 11 Cfr. A. Rich, *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose, 1966-1978*, Norton, New York 1979.
- 12 Cfr. M. O’Brien, *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, Boston 1981, pp. 100.
- 13 Cfr. W. Brown, *Manhood and Politics. A Feminist Reading in Political Theory*, Rowman and Littlefield, Totowa N.J. 1988.
- 14 Cfr. N. Hartsock, *Sex and Power. Toward a Feminist Historical Materialism*, Longman, New York 1983, in particolare pp. 210-30; T. Winant, *The Feminist Standpoint: A Matter of Language*, in «Hypatia», 1987, n. 2, pp. 123-148; J.B. Elshtain, *Meditations on Modern Political Thought: Masculine and Feminine Themes from Luther to Arendt*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania 1992, in particolare pp. 103-113

sofia politica di Arendt come un esempio di pensiero femminile capace di dare cittadinanza ad una delle esperienze fondamentali del corpo (materno) delle donne. Sia i pro che i contro, ripete Dietz, si basano dunque su una lettura binaria del pensiero di Arendt secondo cui le sostenitrici «ingenerano [*gender*] Arendt a partire dal lato femminile del binario, piuttosto che», come accade dal punto di vista delle critiche femministe «da quello maschile». Tutte e due le posizioni, rispettivamente, codificano Arendt come «una donna che pensa come una donna in un corpo di donna» o, al contrario, secondo un movimento speculare, come «una donna che pensa come un uomo»

In accordo con quanto suggerito, questa tipologia di interpretazioni femministe/femminili di Arendt, valorizzando un solo lato del binario a discapito dell'altro, corre il rischio di riprodurre, anche se in una prospettiva inversa, la gerarchia delle relazioni di genere; come se, per la teoria e la critica femminista, fosse impossibile scendere da questa altalena del rovesciamento binario e dicotomico dei valori legati al genere. L'analisi che intendo presentare in questo articolo ha la pretesa di porsi fuori da questa altalena, inaugurando un dialogo tra Arendt e le più recenti teorie femministe che, riprendendo l'incitamento espresso da Mary G. Dietz a «voltare pagina»¹⁵, non sia tanto finalizzato alla ricerca della presenza o dell'assenza di elementi femminili nel suo pensiero, quanto piuttosto ad evidenziare i possibili punti di incrocio tra le due prospettive, cercando di dare vita a inedite configurazioni dello spazio e dell'agire politico.

1. Inaspettate assonanze: differenza ebraica e differenza sessuale in Hannah Arendt

Le letture femministe di Arendt si sono spesso soffermate sulla forte asimmetria, accordata da Arendt, tra la rilevanza e il significato dato alle questioni relative all'appartenenza etnica – “l'essere ebrea” di Hannah Arendt – di contro all'irrelevanza dell'appartenza sessuale. Come ha notato Seyla Benhabib: «l'auto-coscienza di Hannah Arendt di se stessa come ebrea, e la sua credenza che nel XX secolo essere ebreo è diventato un indiscutibile fatto ‘politico’, contrasta in maniera lampante con il suo quasi totale silenzio sulla questione femminile»¹⁶.

Questo «totale silenzio» sulla questione di genere può, però, essere in parte smentito osservando come Hannah Arendt, in più occasioni, si richiami alla sua esperienza ebraica instaurando un inaspettato parallelismo, più o meno consapevole, con la sua appartenenza di genere. Esistono infatti piccoli indizi di lettura che ci orientano ad indagare la tematica arendtiana della differenza ebraica accostandola alla differenza sessuale¹⁷. In particolare, in

15 M. G. Dietz, *Turning Operations. Feminism, Arendt and Politics*, Routledge, London 2002.

16 S. Benhabib, *The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen*, in B. Honig (a cura di), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, cit., pp. 83-84.

17 Per mancanza di spazio non analizzerò tutti gli indizi. Basti però accennare come una prima traccia è costituita dalla “forma autonarrativa” utilizzata da Arendt nei suoi discorsi pubblici, come testimoniano il discorso pronunciato ad Amburgo nel 1959 in occasione del conferimento del premio Lessing (tr. it. in H. Arendt, *L'umanità nei tempi bui*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006) e il discorso pronunciato a Copenhagen nel 1975 in occasione del premio Sonnig (tr. it. in H. Arendt, *Prologo in Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, Einaudi, Torino 2004) dove la dichiarazione pubblica della propria appartenenza ebraica viene, spesso, declinata e “visualizzata metaforicamente” attraverso

questo articolo vorrei concentrarmi sulla biografia dedicata a Rahel Varnhagen, testo scritto da Arendt appena finito il suo percorso di formazione universitaria e completato a Parigi durante il suo esilio. Optando di riflettere sulla questione ebraica attraverso la narrazione biografica della vita di una donna, Arendt sceglie, seppur non del tutto consapevolmente, di legare insieme differenza sessuale e differenza ebraica, come se solo la vicinanza prodotta dal rispecchiamento femminile le rendesse possibile la narrazione delle esperienze relative all'appartenza ebraica e viceversa.

Vissuta nell'età d'oro dell'assimilazione ebraica in Germania, nella Prussia disegnata da Federico II, Arendt ripercorre la biografia di questa donna ebrea-tedesca, Rahel Varnhagen, nata Levin, portandone in primo piano gli sforzi compiuti per passare da un iniziale desiderio di cancellazione della sua radice ebraica ad un successivo e sofferto lavoro di accettazione e riconoscimento finalizzato all'affermazione positiva della propria differenza di appartenenza etnica. Se infatti nella fase iniziale della vita di Rahel la sua «nascita infame»¹⁸ è vissuta come «una emorragia» che le impedisce di compiere qualsiasi azione e movimento nel mondo, rendendole solamente possibile subire la vita «come il temporale se sono senza ombrello»¹⁹, in punto di morte Rahel dichiarerà come «quello che, per tanto tempo della mia vita, è stata l'onta più grande, il più crudo dolore e infelicità, essere nata ebrea, non vorrei mi mancasse ora a nessun costo»²⁰. La vita di Rahel dunque si apre con l'iniziale impulso ad uscire dall'ebraismo, concretizzatosi nell'unica forma possibile per una donna della sua epoca, l'assimilazione raggiungibile attraverso il matrimonio e il conseguente battesimo cristiano, per chiudersi con l'assunzione consapevole e matura del proprio percorso di appartenenza. Centrale, in questa parabola di vita, diviene il momento della messa a fuoco della propria differenza, manifestatosi a Rahel attraverso un sogno che, nella narrazione arendtiana, diviene il punto di flessione della parabola della vita di Rahel.

Sedute su un giaciglio, «ai margini del mondo»²¹, sono sdraiate tre donne, Rahel, Bettina Brentano e quella che non a caso è chiamata, alludendo alla figura della Madonna nella religione cristiana, «la Madre di Dio», Henriette Schleiermacher. Collocate in una posizione marginale, tutte e tre le donne (che Rahel conosce in quanto appartenenti all'élite culturale dell'epoca, a cavallo tra l'Illuminismo e il Romanticismo) sono impegnate a mettere in scena «una specie di confessione» corale, in cui, a turno, confidandosi l'una con l'altra le proprie sofferenze, i propri dolori e le proprie umiliazioni si liberano reciprocamente dei propri fardelli. Ci troviamo dunque in uno spazio di solidarietà femminile, in cui l'appartenenza allo stesso sesso, l'identificazione con lo stesso genere diviene un elemento decisivo in quanto permette ad ognuna di farsi carico delle sofferenze dell'altra, liberandosi reciprocamente. Le tre donne si confidano l'una con l'altra e, contando sulla comprensione reciproca, si

il richiamo alla differenza sessuale (cfr. pp. seguenti). Un secondo indizio invece riguarda un possibile parallelismo tra la questione ebraica e la questione femminile entro l'ordine di discorso emancipazionista teso a mettere in luce come l'egualitarismo illuminista, fondato sull'eguaglianza della natura umana degli uomini, abbia di fatto escluso la possibilità di nominare le differenze entro lo spazio politico, dirottando la spinta all'emancipazione politica in un discorso di assimilazione culturale.

18 H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, il Saggiatore, Milano 2004, p. 16.

19 Ivi, p. 99.

20 Ivi, p. 11.

21 Ivi, p. 148.

Ventaglio delle donne

sgravano dei propri pesi. L'umiliazione, l'ingiustizia, il torto, le sofferenze d'amore provate singolarmente si sciogliono, diventando improvvisamente leggere, in questo caldo abbraccio di solidarietà, comprensione e complicità femminile.

Eppure tutto questo per Rahel non è sufficiente. In questa autocomprensione reciproca, basata sull'appartenenza allo stesso genere, resta uno scarto, una differenza irriducibile di cui Rahel fa esperienza. Ella racconta di come a fine di questa particolare "liturgia", mentre tutte le altre avevano i cuori purificati, il suo era «ancora colmo di un pesante carico terreno». A questo punto Rahel, tanto più desiderosa di condividere questo ultimo fardello «con parole articolate con pena, ma chiaramente, per ottenere anche a questa domanda la risposta 'Sì'» chiede: «'Conoscete la vergogna?'», aprendo improvvisamente un abisso tra lei e le altre. In seguito a questa domanda infatti le altre due donne, «si allontanano come prese da orrore [...]; si gettano un'occhiata rapida e si sforzano, nonostante lo spazio ristretto, di allontanarsi»²². La lontananza della comprensione è significata spazialmente e la rete solidale di autocomprensione reciproca delle donne si strappa. Lo svelamento del tratto più doloroso di Rahel, quello della "vergogna" (*Schande*)²³ del proprio essere ebrea, rompe l'identificazione reciproca, rendendo impossibile per le altre la comprensione e la condivisione di questo peso. Rahel si trova di nuovo sola, non compresa, impossibilitata a sgravarsi.

Nota Arendt come, mai altrove, «Rahel ha espresso in maniera così brutale e senza artificio quanto la separa senza speranza da tutti gli altri»²⁴. E, in effetti, questo sogno rende manifesto un vero e proprio paradosso, condizione però allo stesso tempo necessaria per l'apparizione della propria irripetibile differenza: proprio laddove si era paventata la possibilità di uno sgravio definitivo della propria sofferenza in quanto si era all'interno di una relazione di vicinanza basata sull'appartenenza allo stesso genere sessuale, proprio in quel punto si assiste alla genesi dello svelamento della propria unicità, percepita attraverso un singolare allontanamento dalle altre. Sul terreno comune costituito dall'appartenenza allo stesso genere sessuale, Rahel scopre la propria differenza, lasciando apparire qualcosa che la separa dalle altre e ne rimarca la singolarità, in un gioco dal sapore dolceamaro di avvicinamento e allontanamento, identificazione e dis-identificazione. Le tre donne, dopo la rottura esibita da Rahel, non formano più una comunità basata sull'appartenenza allo stesso sesso, quanto piuttosto una pluralità in cui Rahel, seppur negativamente in seguito ad uno scarto, si disvela nella sua singolarità ed unicità, nella parzialità del suo punto di vista, dando vita a quella "paradossale pluralità di esseri unici" che Arendt, nella sua opera più famosa, *Vita*

22 Ivi, p. 149.

23 K. Tenenbaum nota che alla traduzione italiana del termine "vergogna" corrisponde il termine tedesco «*Schande*» che, diversamente dalla vergogna di ciò che è proprio, intimo (*Scham* in tedesco) vuole significare «una violenza subita, in cui c'è la sensazione di una passività o impotenza di fronte a qualcosa che ci è imposto, che si continua ad avere addosso e di cui non ci si può liberare» (K. Tenenbaum, *I volti della ragione. L'Illuminismo in questione*, Lithos Editrice, Roma 1996, p. 147). È interessante notare come rispetto a questa problematica, i movimenti femministi, così come il *Black Feminism* o, in generale, i movimenti di riconoscimento dei diritti civili degli anni '60, hanno insistito proprio nell'invertire il senso negativo di vergogna nel suo polo positivo di "orgoglio" (così come viene ripetuto, ad esempio, nei vari *Gay Pride*), suggerendo come la vergogna sia un sentimento che debba essere analizzato entro lo specchio di "una politica culturale delle emozioni" (S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004).

24 *Ibidem*.

Activa, individua come condizione del darsi dello spazio politico.

Scegliendo di riportare questo sogno e descrivendolo come momento chiave del riconoscimento e dell'apparizione della propria differenza (di appartenenza) Arendt, secondo una lettura che la incroci con le più recenti teorie femministe, sembra anticipare quelle teorie critiche che, dagli anni '80, hanno attraversato il femminismo, sottolineando come l'identità sia un fenomeno complesso da declinarsi attraverso l'intersezione e la negoziazione di assi differenti, secondo quanto suggerito dall'approccio intersezionale proposto dalla giurista Kimberlé Crenshaw e finalizzato all'analisi delle differenze intra-gruppo piuttosto che inter-gruppi. Criticando l'idea di una sorellanza universale di tutte le donne in quanto donne, le critiche mosse a questa "utopia della sorellanza", specialmente dal *Black Feminism*²⁵, dalle donne del cosiddetto "terzo mondo"²⁶ e dai movimenti omosessuali, hanno insistito nel sottolineare l'impossibilità teorica e politica di considerare il senso e il significato dell'appartenenza di genere come una monade universale uguale per tutte, ribadendo l'importanza di dotarsi di strumenti concettuali volti ad indagare, e a lasciare emergere, le differenti soggettività, allo scopo di fornire narrative più ampie dentro cui inserire diverse tipologie di esperienze discriminanti come quelle legate all'appartenza etnica, l'orientamento sessuale e la differenza di provenienza sociale²⁷. Letta attraverso questa prospettiva, l'analisi arendtiana del sogno di Rahel sembra indicarci come il disvelamento della propria singolarità, l'esibizione della propria parzialità ed unicità debba essere compresa in un processo di posizionamento *in* un certo terreno ma *fra* le sue pieghe, segnato da un continuo gioco di avvicinamento e allontanamento con/dalle altre, volto a rendere esplicita l'irriducibile unicità e singolarità che caratterizza ogni essere umano. Posizionarsi in questo *in-fra* – "*in-between*" direbbe Arendt – significa anche, al tempo stesso, disciogliere una comunità di simili, di identici, in una "pluralità" di esseri unici, *sui generis*, in quanto situati nella loro irripetibile parzialità e differenza che accomuna e al tempo stesso separa gli uni dagli altri e dalle altre. In altre parole, è come se attraverso questo tipo di approccio ci trovassimo di fronte al tentativo di leggere la costituzione dell'identità singolare non più attraverso l'uso di un microscopio che, ingrandendone sempre di più la forma, cerca di individuare quella particella non visibile ad occhio nudo che ne costituisce il fondamento ultimo, quanto, piuttosto, attraverso l'uso di un caleidoscopio che, frazionando i vari assi che compongono l'identità, la rifrange sul muro

25 Vedi, in particolare P. Hill Collins, *Black Feminism Thought*, Unwin Hyman, Boston and London 1990.

26 Cfr. C.T. Mohanty, *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience*, in A. Philipps (a cura di), *Feminism and Politics*, Oxford University Press, Oxford 1998.

27 A questo proposito scrive K. Crenshaw: «Nello specifico, riguardo al problema relativo alle donne di colore, quando la politica dell'identità fallisce, come frequentemente accade, ciò avviene non tanto perché questa politica ritiene naturali certe categorie che sono costruite socialmente, quanto perché, piuttosto, il contenuto descrittivo di quelle categorie e le narrative su cui sono basate, hanno privilegiato alcune esperienze ed escluso delle altre» (K. Crenshaw, *Intersectionality and Identity Politics. Learning from Violence Against Women of Colour*, in S.M. Lindon/U. Narayan, *Reconstructing Political Theory. Feminist Perspectives*, Polity Press, Oxford 1997, p.190). Recentemente, questo approccio narrativo-biografico è stato contestato da Cornelia Klinger che argomenta a favore della necessità di riportare il dibattito sull'intersezionalità nella direzione della formulazione di una teoria critica generale della società (cfr. C. Klinger/G. Axeli/B. Sauer, *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2007).

Ventaglio delle donne

regalandoci un disegno geometrico inedito, singolare e unico in quanto formato dalla combinazione, ogni volta differente, di diversi elementi.

2. La posizione del paria consapevole

Ma come tradurre nello spazio politico questa singolarità, questo sguardo situato nella propria particolarità? E, soprattutto, come rendere visibile la propria appartenenza senza per questo ridurla ad una mera dichiarazione identitaria che, fondandosi su di una presupposizione naturale (nel caso di Arendt la sua nascita ebraica), ne oscuri il carattere di configurazione inedita ed unica? Come si può facilmente intuire, le seguenti domande pongono Arendt al centro del dibattito sulla politica dell'identità, questione largamente analizzata all'interno del pensiero e delle teorie politiche femministe. Seppure Arendt discuta di tale problematiche riferendosi alla condizione della pluralità, indagata in termini filosofici in *Vita Activa*, io vorrei ripercorrere sentieri arendtiani meno noti, tralasciando per il momento un'analisi puntuale del concetto arendtiano di pluralità, per rintracciarne invece la genesi formativa e indagarne alcuni esempi pratici. Come vedremo, è proprio nell'analisi delle riflessioni concernenti la politica e la cosiddetta questione ebraica che il pensiero arendtiano è capace di suggerire strade di ricerca e percorsi interpretativi inediti.

Fin dagli inizi degli anni '30 la giovane Arendt è coinvolta in un percorso di politica ebraica che la porterà a confrontarsi, sempre più direttamente, con la questione ebraica e il fenomeno del nascente Antisemitismo moderno. L'impegno arendtiano si svolge su due differenti fronti: da una parte il lavoro pratico di supporto, svolto per lo più nel periodo dell'esilio francese, dall'altra la riflessione teorica che, prendendo le mosse dalla biografia di Rahel Varnhagen, si rivolge ad una indagine della questione ebraica che ne prenda in considerazione sia le origini – e dunque il periodo dell'assimilazione ebraica nell'Europa degli Stati-Nazione – sia i tragici risvolti dell'Antisemitismo moderno – indagati in *Le origini del totalitarismo* così come nei numerosi articoli pubblicati su riviste di politica ebraica come «*Aufbau*».

Dal punto di vista storico-politico, Arendt interpreta le vicende dell'emancipazione ebraica nell'Europa degli Stati-Nazione utilizzando le categorie di lettura del *paria e del parvenu*. Secondo questo schema interpretativo, l'emancipazione ebraica è risultato essenzialmente un atto politico mancato, realizzatosi piuttosto nella forma di un lento processo di assimilazione culturale e sociale degli ebrei alle società e culture dominanti, processo responsabile di aver trasformato, nota criticamente Arendt, un problema politico in un problema personale, da risolversi singolarmente nell'ambito della propria vita privata²⁸. Così, il paria diviene chi non si assoggetta alla cultura dominante e sceglie di essere un assolutamente estraneo; mentre il parvenu rappresenta chi è disposto a pagare qualsiasi prezzo pur di essere ammesso nella

28 Arendt individua nella massima «essere un uomo nella strada ed un ebreo a casa» il motto dell'assimilazione ebraica in Europa, sottolineando come, così facendo, «per [la maggioranza degli assimilati] la questione ebraica aveva perso per sempre qualsiasi significato politico; ma proprio per questo li perseguitava nella vita privata e influiva tirannicamente sulle loro decisioni personali» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 93)

società, il cui corpo si lascia assoggettare e plasmare dalle maglie del potere, modificandosi e costruendosi secondo i valori culturali dominanti, così come è avvenuto nel processo di assimilazione ebraica. Senza entrare nello specifico di questa argomentazione arendtiana, per ora basti notare come, per uscire da questa ambivalenza, Arendt suggerisca la necessità di assumere la posizione del “paria consapevole”, ovvero di colui o colei che si sappia porre *in-between*, ovvero essere-nel-mondo, ma a partire dalla propria marginalità, assumendosi una identità ma posizionandosi *fra* le sue pieghe. Seppure la stessa Arendt utilizzi questa definizione esplicitamente solo in riferimento alla posizione assunta da Bernarde Lazare nel corso del processo Dreyfus²⁹, essa sembra poter essere generalizzata in una figurazione politica capace di rompere la dicotomia paria-parvenu (esterno-interno), suggerendone il suo utilizzo per le problematiche aperte dal perseguimento di una politica di rivendicazione e affermazione identitaria. Riassumendo infatti è possibile sostenere come Arendt, attraverso questa figurazione, si riferisca alla posizione politica assunta da colui e/o colei che, scegliendo di entrare nello spazio politico del teatro del mondo, si faccia consapevolmente portatore della propria particolarità, del proprio singolare percorso, facendo risuonare la propria differenza entro lo spazio pubblico-politico. Essere “paria consapevoli” significa assumere una posizione di marginalità che sappia tradursi nel disvelamento della propria differenza parziale, della propria singolarità, in cui l’aspetto dell’irripetibile unicità di ogni essere umano venga ricondotto alla parzialità della propria collocazione³⁰. Essere marginali e parziali, lasciare apparire la propria differenza singolare è infatti, a ben guardare, la condizione necessaria della pluralità, ovvero il presupposto necessario affinché possa darsi quella «paradossale pluralità di esseri unici» che viene performata dall’agire politico in cui «gli uomini [e le donne] si differenziano gli uni dagli altri»³¹.

3. Verso un superamento della politica dell’identità

Nonostante dunque, ad un’analisi puntuale dei testi arendtiani, questa posizione teorica appaia esplicitata solo saltuariamente, è possibile seguirne lo sviluppo in riferimento ad alcuni casi pratici, volti a dimostrare come Arendt abbia fatto sua questa posizione, praticandola in numerose circostanze. Il duro scambio epistolare avvenuto tra Gershom Scholem e Hannah Arendt³² in seguito alla virulenta polemica scatenata dal reportage arendtiano del processo ad Eichmann rappresenta uno dei documenti più interessanti al fine di comprendere la posizione arendtiana del paria consapevole e le sue conseguenze sul piano politico. Il processo Eichmann, celebrato a Gerusalemme nel 1961 da una corte ebraica e la violenta polemica seguita al reportage arendtiano devono innanzitutto essere contestualizzate nell’evento monitorato. Il valore emozionale di questo processo storico non può essere trascurato. Se infatti, attraverso le domande dell’accusa e la presa di parola dei testimoni sopravvissuti, l’intero

29 Cfr. H. Arendt, *Die verborgene Tradition*, in *Sech Essay*, Schneider, Heidelberg 1948 e accennata in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 91.

30 Su questo aspetto ha insistito K. Tenenbaum in *I volti della ragione. L’illuminismo in questione*, cit., p. 12.

31 H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998, p. 128.

32 Cfr. H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 2003.

mondo si trovò a rivivere, per così dire in presa diretta, la terribile verità dei campi di sterminio, la conduzione israeliana del processo assunse un forte valore simbolico. Il processo ad Eichmann può infatti essere considerato come uno dei primi processi in grado di “rendere giustizia” alle vittime della Shoah così come, allo stesso tempo, la dimostrazione della possibilità, oramai concreta per Israele, di farsi giustizia da solo in seguito alla sua costituzione in Stato-Nazione. La critica di Arendt rivolta al procuratore generale si focalizza proprio sulla spettacolarizzazione del processo, contro la quale Arendt chiede di lasciare emergere le sole responsabilità dell’imputato Eichmann, poiché un’aula di giustizia non è il luogo adatto per dare vita ad una catarsi nazionale, dove mettere in scena una celebrazione del nazionalismo israeliano e dell’opera politica della sua dirigenza³³.

Se dunque ogni banalizzazione di questo scambio epistolare appare inappropriata, tuttavia vorrei provare ad analizzare questo «*short exchange*» come un «istruttivo e provocatorio studio sulla politica dell’identità», come suggerito da Bonnie Honig³⁴. In gioco, infatti, in questa virulenta polemica – secondo cui Scholem, amareggiato e colpito da «quel tono d’insensibilità, spesso quasi beffardo e malevolo, con cui queste questioni, che ci toccano nel vivo, sono trattate nel tuo libro»³⁵ accusa Arendt di «mancanza di *Ahabath Israel*», concetto ebraico che può essere tradotto con «mancanza di amore per il popolo ebraico» – è il diritto ad esprimere un giudizio che si distacchi dalla narrativa dominante utilizzata per la costruzione di un’identità di gruppo e per l’elaborazione collettiva di una storia e di un passato comune; in gioco vi è la questione di «come e in quali termini ci si deve appropriare della memoria dell’Olocausto e delle sue vittime»³⁶ e, conseguentemente, la questione di performare una lealtà, un’appartenenza o meno ad una narrativa dominante, ad un’identità di gruppo faticosamente costruita. Come sostiene infatti Idith Zertal, la polemica di Arendt scosse profondamente il mondo ebraico per almeno tre motivi fondamentali:

Primo, perché collegata ai due avvenimenti centrali e creatori di identità della storia ebraica del XX secolo; ossia la distruzione degli ebrei d’Europa e la fondazione dello Stato di Israele; Secondo, perché attinente al rapporto complesso tra questi due avvenimenti; Terzo, perché implicava la lotta per il controllo della memoria ebraica, del suo linguaggio, dei suoi significati, dei suoi portatori, dei suoi custodi³⁷.

Arendt dunque, riproponendo la questione degli *Judenräte*, così come criticando la condu-

-
- 33 Uno delle interpretazioni femministe più interessanti del pensiero di Arendt riguarda proprio la polemica scatenata in seguito al processo Eichmann. Jennifer Ring argomenta, indagando il ruolo giocato dalla costruzione della mascolinità nell’ebraismo e nel nuovo ebraismo costituitosi in seguito alla fondazione dello Stato di Israele come il tono al vetriolo delle critiche ricevute da Arendt debba essere compreso tenendo conto del genere sessuato di Arendt, del fatto che Arendt abbia rappresentato l’unica voce di donna ebrea che abbia contestato pubblicamente l’azione politica della dirigenza ebraica (cfr. J. Ring, *The Political Consequences of Thinking. Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, State University of New York press, Albany 1998).
- 34 B. Honig, *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity in Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, cit., p. 151.
- 35 Lettera ad Arendt del 23.06.1963, in H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 216.
- 36 Cfr S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit. pp.180- 181.
- 37 Cfr. I. Zertal, *Israele e la Shoah. La nazione e il culto della tragedia*, Einaudi, Torino 2000, p. 133.

zione del processo da parte del pubblico ministero (orchestrato, secondo lei, dal volere politico di Ben-Gurion, l'allora primo ministro israeliano), contrasta l'uniformità e l'univocità di quella narrativa della "vittimizzazione" del popolo ebraico, utilizzata sia per elaborare l'incomprensibile storia recente, sia per legittimare e giustificare il nascente nazionalismo dello Stato di Israele. Aprendo la polemica sulla legittimità di un giudizio, su chi, come e quando si è autorizzati ad esprimere un giudizio, Arendt contesta l'univocità della costruzione di una Tradizione, di una Storia, di una memoria collettiva che, cristallizzandosi in un'unica narrativa dominante, delegittima, riduce al silenzio ed all'oblio, la pluralità costitutiva dei differenti punti di vista, delle differenti storie di vita riflesse in narrative plurali, discordanti e contrastanti tra di loro. In una parola, dietro alla polemica arendtiana si cela il problema della costruzione di un'identità collettiva monolitica, fissata attraverso alcuni criteri di appartenenza e di lealtà a determinati valori e punti di vista, esibiti dalla costruzione e ripetizione di una narrativa comune.

In questo senso, si può dire che una parte dell'accusa di Scholem³⁸ è rivolta a mettere in dubbio la legittimità arendtiana di formulare un giudizio sulle questioni ebraiche, smascherandone la sua "cattiva" appartenenza. Rimproverandole di provenire «dalla sinistra tedesca», il sionista emigrato in Palestina Gershom Scholem mette in dubbio la legittimità, così come la capacità di Arendt, di poter comprendere e giudicare le vicende del popolo ebraico in quanto appartenente ad una radice "cattiva", quella di ebrea secolarizzata.

Analizzando questa accusa in riferimento alla costruzione di una politica dell'identità, Bonnie Honig afferma come, rimarcando la "cattiva" provenienza di Arendt, Scholem compie due azioni retoriche³⁹. La prima può essere intesa come una "strategia del riduzionismo" mirante a ridurre la soggettività arendtiana, frazionata in molteplici aspetti, solo ed esclusivamente alla sua "identità" ebraica, escludendo dalla definizione identitaria tutti quegli (altri) aspetti legati, ad esempio, all'educazione, al genere o all'esperienza della migrazione. La seconda mossa, conseguente a questa strategia riduzionista, è data dall'assunzione che "l'identità ebraica sia espressiva" ovvero che «particolari forme di azioni, enunciati e sentimenti devo necessariamente conseguire dal fatto che lei sia ebrea», stabilendo con ciò dei "criteri di appartenenza" e suggerendo, conseguentemente, quale avrebbe dovuto essere la giusta prospettiva dalla quale Arendt avrebbe dovuto vedere, sulla quale si sarebbe dovuta posizionare per scrivere il libro.

38 Come spero di aver sufficientemente argomentato, questo scambio epistolare deve essere analizzato con molta cautela in quanto sono in gioco molteplici questioni e prospettive. Come hanno recentemente sottolineato nel libro da lui curato G. Smith (*Hannah Arendt Revisited. Eichmann in Jerusalem*, Surhkamp, Frankfurt a.M. 2000) e S. Mosés (*Das Recht zu urteilen. Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß*, ivi), l'accusa di Scholem di mancanza «Ahabath Israel» può essere interpretata come un'acuta e profonda critica teorica rivolta, in primis, non tanto direttamente ad Arendt quanto piuttosto a quella fredda modalità esibita dalla filosofia e dai discorsi intellettuali in generale che, ricorrendo ad astrazioni, ad una glaciale ironia e ad un sarcastico distacco, non sembrano assolutamente adeguati a cogliere la particolarità, la paradossalità e la tragicità degli eventi vissuti dagli ebrei in alcune disperate e terrificanti situazioni storiche (tra cui le decisioni prese da alcuni dirigenti degli Judenräte), segno di una modalità di astrazione intellettuale incapace di farsi carico di ciò che è accaduto, della particolarità della contingenza storica.

39 Cfr. B. Honig, *Toward an Agonistic Feminism. Hannah Arendt and the Politics of Identity in Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, cit., p. 152 e ss.

Ventaglio delle donne

La risposta epistolare di Arendt si concentra sul tentativo di disinnescare questa trappola identitaria insistendo, per prima cosa, sulla molteplicità delle sue forme di appartenenza e provenienza, ribadendo la sua esperienza di migrante, la sua appartenenza etnica e di genere. Innanzitutto ella afferma di non aver mai fatto parte della cerchia degli intellettuali provenienti dalla sinistra tedesca e, in secondo luogo, facendo contemporaneamente riferimento, tra le righe, al fatto di vivere ed aver scelto di diventare cittadina americana, rivendica la sua provenienza dalla «tradizione della filosofia tedesca»⁴⁰. Leggendo la risposta di Arendt ci si trova di fronte ad una dichiarazione di appartenenza bifocale che, simile ad un'ellissi, può essere compresa solo tenendo presente i due fuochi che la compongono: da un lato la provenienza, la filosofia tedesca lasciata alle spalle, il non più, dall'altro il richiamo alla situazione odierna rappresentata dalla scelta della cittadinanza americana; nello spazio tra i due fuochi la condizione di apolide generata dalla persecuzione antisemita. Arendt dunque ribadisce come l'appartenenza non possa mai essere totale, fissa, né la provenienza unica. Essa, al contrario, deve essere compresa tenendo presente sia l'origine sia la posizione attuale; non è un punto nello spazio quanto piuttosto la creazione di uno spazio, di una figura ellittica costituita da molteplici fuochi. Tenendo conto dunque dello spazio che intercorre tra i due punti, l'appartenenza diviene un percorso di appartenenza, costituito dalla relazione che si instaura tra i diversi punti focali, percorso unico e irripetibile della storia di vita del/la singolo/a.

La risposta arendtiana continua facendo riferimento all'affermazione di Scholem che la considera «in tutto e per tutto una figlia del nostro popolo e in nessun altro modo». Contestando che l'appartenenza ebraica implichi anche l'espressione automatica di una serie di azioni, modi di essere, enunciati attraverso cui si performano i «criteri» di esclusione/inclusione di appartenenza ad uno specifico gruppo, la risposta di Arendt insiste nel sottolineare la sua «mera appartenenza» agli ebrei – «sono semplicemente una di loro»⁴¹, scriverà Arendt qualche riga sotto – formulando una similitudine con l'altrettanto «semplice appartenenza» al genere sessuale. «La verità è che io non ho mai avuto la pretesa di essere qualcosa d'altro o diversa da quella che sono, né ho mai avuto la tentazione di esserlo. Sarebbe stato come dire che ero un uomo e non una donna – cioè qualcosa di insensato»⁴².

Questa risposta di Arendt ci fornisce un indizio di non poco conto. Come seguendo un filo quasi impercettibile, probabilmente a lei stessa inconsapevole, Arendt, anche in questo caso, intreccia appartenenza etnica e di genere, suggerendo l'esistenza di un punto di contatto. Così, prosegue Arendt, continuando ad intrecciare differenza ebraica e sessuale:

Ho sempre considerato la mia ebraicità come uno di quei dati di fatto indiscutibili della mia vita, che non ho mai desiderato cambiare o ripudiare. Esiste una sorta di gratitudine di fondo per tutto ciò che è così come è; per ciò che è stato dato e non è, né potrebbe essere, fatto; per le cose che sono *physei* e non *nomō*. Indubbiamente un simile atteggiamento è pre-politico, ma in circostanze eccezionali – come quelle della politica ebraica – è destinato ad aver anche conseguenze politiche⁴³.

40 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., 221.

41 Ivi, p. 223.

42 Ivi, pp. 221-223.

43 *Ibidem*.

La conclusione raggiunta da Arendt nella sua risposta a Scholem può lasciare il lettore e soprattutto la lettrice femminista, davvero stupefatta. Il richiamo alla distinzione tra *physei* e *nomō*, natura e legge, sembra infatti implicare una teoria del genere sessuale così come dell'appartenenza etnica secondo cui essi risultano essere "puri" fatti di natura, indipendenti da qualsiasi costruzione socio-discorsiva e, in quanto contrapposti al *nomō*, esclusi da qualsiasi tipo di variazione e intervento da parte dell'agire degli uomini. Come hanno messo in dubbio Bonnie Honnig e Judith Butler che, riferendosi esplicitamente a questo passo di Arendt, ne criticano la visione naturalista implicita in questa concezione del *gender* e dell'appartenenza etnica, a favore di una teoria performativa del *gender* e dell'appartenenza etnica: «Non c'è infatti un "fare" ciò che è dato che complica l'apparente distinzione tra la *physei* e il *nomō*?»⁴⁴.

Seppur queste interpretazioni hanno avuto il merito di aver messo in luce uno degli aspetti più problematici (e contestati) del pensiero di Arendt, ovvero il suo apparente netto dualismo tra ciò che è dato e ciò che è fatto, io vorrei provare a concludere seguendo una direzione diversa. La risposta di Arendt infatti deve essere compresa nel quadro della posizione assunta dal «paria consapevole» che, nel momento stesso in cui rivendica la sua mera appartenenza, quel «*I merely belong to them*» pronunciato da Arendt, rivendica la propria legittimità a produrre narrazioni alternative, decentrate che sappiano consapevolmente portare nella spazio pubblico d'apparenza la propria visione singolare e necessariamente parziale. Il passo arendtiano intorno alla distinzione tra *physei* e *nomō* deve infatti essere compreso in un orizzonte politico più ampio, in cui ciò che è un dato naturale, appartenente alla *physeis*, se vuole essere agito, deve essere articolato e portato ad apparire nello spazio pubblico, posizionandosi in esso a partire dalla propria singolare e parziale prospettiva. Scrive infatti Arendt in *Vita Activa*:

Il senso umano della realtà esige che gli uomini attualizzino la mera datità passiva del loro essere, non per mutare [to change] ma per rendere articolato e chiamare alla piena esistenza ciò che altrimenti dovrebbero comunque subire passivamente⁴⁵.

Il paria consapevole dunque, assumendo la propria posizione marginale, senza volerla rifiutare o negare, articola con la propria voce il proprio percorso singolare facendolo comparire nello spazio pubblico e dando luogo, al suo interno, a narrative decentrate che, in virtù della loro parzialità rendono lo spazio pubblico un terreno d'incontro e di scontro di prospettive plurali e narrative differenti. Contrariamente ad una lettura critica di Arendt basata su una netta dicotomia tra sfera pubblica e privata/politica e natura, io propongo una lettura di Arendt che, proprio a partire dalla sua esperienza ebraica, sia capace di rendere conto, al contrario, della permeabilità di tali sfere secondo cui ciò che è dato, se non lo si vuole sopportare passivamente, dolorosamente e singolarmente, deve essere articolato, messo a parole, reso visibile nello spazio pubblico, dando luogo alla creazione di una serie di narrazioni alternative e plurali, queste sì capaci di fare e disfare il mondo.

Insistendo, nella sua risposta, nel rimarcare la propria indipendenza di pensiero, appellandosi al suo *selbstdenken*, Arendt rivendica la sua prospettiva parziale, il suo giudizio singolare, frutto

44 J. Butler, *I merely belong to them*, in «London Review Books», 10.07.2007, p. 5.

45 H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 153.

Ventaglio delle donne

di una riflessione radicata nella sua propria esperienza dei fatti e della vita. Ella infatti avverte Scholem di una cosa: «Qualunque cosa tu possa obiettare a queste conclusioni non le capirai se non ti renderai conto che sono davvero mie e di nessun altro»⁴⁶. Questa affermazione pubblica della propria indipendenza, declinata come singolarità, unicità e parzialità, è ciò che si potrebbe definire come l'assunzione della posizione del paria consapevole che, radicandosi nella propria parzialità, portando il proprio punto di vista, disarticola le "astratte" narrazioni di gruppo, insistendo sulla sua differenza in quanto portatore di un "concreto" e parziale punto di vista.

Il rifiuto arendtiano nei confronti di una politica dell'identità che, spesso, fondandosi su una narrazione astratta (e dominante), istituisce i criteri di inclusione/esclusione nel gruppo, così come, astraendosi dalle storie di vita delle singolarità che compongono il gruppo, si cristallizza nella memoria di un'entità collettiva, astratta e immaginata come può essere "un popolo" o "una nazione", oppure, nel campo della politica femminista, in un'essenza come quella della "Donna", o della "Lesbica", o della "Donna del terzo Mondo" è espresso, in maniera da non lasciare adito a fraintendimenti, dall'impossibilità arendtiana di "amare" una collettività. Dichiarando a Scholem di non poter amare il proprio popolo: «hai perfettamente ragione: non sono animata da alcun "amore" di questo genere, [...]: nella mia vita non ho mai «amato» nessun popolo o collettività»⁴⁷ – in quanto si possono amare solo le singolarità – «Io amo "solo" i miei amici e la sola specie d'amore che conosco e in cui credo è l'amore per le persone»⁴⁸ Arendt invita a diffidare dell'astrazione prodotta dalle narrazioni collettive. Al suo posto ella invita a costruire narrazioni plurali che, invece di generalizzare il percorso di un soggetto immaginato, astratto e anonimo, rendano conto della contrattazione e negoziazione dei molteplici punti di vista, spesso anche discordanti, conflittuali e contrastanti, esperiti dalle singolarità che compongono, per l'appunto, le differenti collettività.

Mostrandoci allo stesso tempo i due lati della stessa medaglia, ovvero la necessità di radicalizzarsi nella propria prospettiva ma per dare vita ad una pluralità di narrazioni alternative, critiche e molteplici rispetto a quelle dominanti; così come insistendo sul rifiuto di concepire l'appartenenza identitaria come il risultato di un'astratta identità collettiva, Hannah Arendt sembra suggerirci una strada diversa dalla semplice politica della rivendicazione identitaria procedendo nella direzione di una politica post-identitaria. È, allora su questa strada che diviene possibile un incontro tra il pensiero arendtiano e le recenti teorie femministe in quanto la proposta politica arendtiana, piuttosto che essere inserita in un processo di costruzione di identità collettive monolitiche, deve essere inserita in un progetto di politica *sui generis*, dove ogni singolarità possa essere articolata e chiamata alla piena esistenza nell'incontro delle differenti prospettive che compongono le trame del mondo⁴⁹, articolabili e rese visibili nello spazio pubblico.

46 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, cit., p. 226.

47 Ivi, p. 222.

48 *Ibidem*.

49 Su questo punto vedi il lavoro di O. Guaraldo (*Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003) che, riprendendo le suggestioni di Adriana Cavarero, insiste nel sottolineare il nesso tra politica e racconto nella filosofia politica di Arendt.

Filosofia e...

A cura di Beatrice Tortolici

...mistica

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

- Gilles François

*L'Europe et le langage de la mystique féminine
Madeleine Delbrêl et une vie de conversion*

B@bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...**
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Il presente saggio è stato pensato in occasione dell'incontro, tenutosi il 17 ottobre 2008 presso il Centre Saint Louis de France, promosso dall'Università Roma Tre e dall'Associazione Culturale Alfabeti Comuni nell'ambito del Progetto Europeo su "Il linguaggio della mistica femminile".

In un'Europa alla ricerca di un'identità rinnovabile si pone fortemente la questione della convergenza su un tema che attinga e alle radici cristiane e al pensiero femminile di donne che come Maria Zambrano, Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein e Etty Hillesum, hanno ripensato i modi del fare filosofia cercando risposte anche alle radici della loro appartenenza religiosa e dimostrando che nella spiritualità e nella ricerca di una diversa comunicazione con l'altro da sé risiede la possibilità di costruzione di mondi ove regnino pace e tolleranza nella convivenza, nel rispetto e nell'accoglienza di ogni diversità.

In particolare Madeleine Delbrêl è espressione di una mistica molto lontana da una concezione di pratica di perfezione per iniziati, disegnando una mistica come nuova relazione con la realtà, gli esseri e il mistero, come esperienza di rimanere nel centro, quale dimensione profonda delle cose. Ne deriva il rifiuto di un concetto di spiritualità quale contrapposizione alla corporeità, e al contrario l'invito a comprenderla come azione di trasformazione della società; non, dunque, in senso ascetico, ma come energia, non come chiusura in se stessi, ma come vitalità che opera nel sociale.

Gilles François

L'EUROPE ET LE LANGAGE DE LA MYSTIQUE FÉMININE Madeleine Delbrêl et une vie de conversion

Il y a 75 ans, très exactement le 15 octobre 1933, Madeleine Delbrêl et deux de ses compagnes arrivaient à Ivry sur Seine, en banlieue ouvrière. Elles débutaient une aventure qui dure encore, dans une ville dont elles savaient seulement qu'il y avait là des gens « pauvres et incroyants ». Chemin faisant, elles découvrirent être venues au centre même du communisme français, abritant l'école du Parti et Maurice Thorez, qui était le député de la circonscription. Sans l'avoir voulu ni prévu, elles étaient propulsées au cœur même d'un matérialisme idéologique dont les plus jeunes d'entre nous n'ont peut-être plus idée aujourd'hui. Telle est l'image de Madeleine Delbrêl connue, mal connue, partiellement connue. Elle atteint les 29 ans quand elle part pour Ivry. Il y a alors déjà chez elle plusieurs strates de langage que je voudrais explorer avec vous, et qui sont autant d'images et d'expressions jalonnant un chemin spirituel bien antérieur à 1933 et qui ne cessera pas de se prolonger.

Précisons-le d'emblée : l'action, chez Madeleine Delbrêl, est d'abord une union à Jésus Christ, elle est le fruit d'une conversion. Son engagement auprès des plus pauvres en est une conséquence. S'il n'est pas faux de voir en Madeleine Delbrêl l'icône d'une Eglise proche des gens et vivant au coude-à-coude avec une population déchristianisée, le risque n'est pas mince alors de se contenter d'un tel regard sur une chrétienne « utile à la société ». Utile parce que proche des gens, l'appréciation est juste. Mais il faut se demander pourquoi. Sa conversion l'a mise sur une pente qui descendait avec Jésus Christ dans la pauvreté de cœur, la sienne tout d'abord, en un chemin d'incarnation qui a pour nom « Charité ». Elle vit une nouvelle incarnation de la charité, ainsi que nous allons le voir au fil des quelques lectures que permet le temps de la conférence. Madeleine Delbrêl et ses compagnes choisirent opportunément de partir le 15 octobre, jour de la fête de sainte Thérèse d'Avila, une des plus grandes mystiques chrétiennes de notre vieille Europe. Les écrits de Madeleine la montrent elle aussi dans ce langage. C'est l'écriture d'une convertie *éblouie par Dieu* ainsi qu'elle le dira elle-même quelques semaines avant sa mort. Ne cherchez pas dans cette conférence une biographie abrégée. Il s'agit tout de même d'un essai de synthèse, à travers les traces de son union à Jésus-Christ, où Il prit toute la place. En tout cas, elle témoigne qu'Il mène la danse. Connaissez-vous une de ses œuvres de maturité qui s'appelle le *Bal de l'obéissance* où elle prie ainsi ?

*Il faut vous suivre, être allègre, être léger
et surtout ne pas être raide.
Il ne faut pas vous demander d'explications
sur les pas qu'il vous plaît de faire.
Il faut être un prolongement agile et vivant de vous,
et recevoir par vous la transmission du rythme de l'orchestre¹.*

1 M. Delbrêl, *Humour dans l'amour*, dans 3^{ème} tome des *Œuvres complètes : Méditationes et Fantaisies*,

Quatre périodes de la vie de Madeleine donneront les quatre parties à cette conférence : la conversion du 24 mars 1924 et ses premières suites poétiques, les noces mystiques de 1930, la femme après le désastre militaire de mai-juin 1940 et la laïque dans l'épopée missionnaire de l'après guerre. Volontairement je ne vous parlerai pas de ce qu'elle dit de la mission en milieu marxiste, non parce qu'il n'y a rien à en dire, mais afin que ce sujet majeur ne fasse pas écran à l'ensemble de son aventure spirituelle que j'espère bien faire transparaître aujourd'hui. A chaque fois, un texte donne à entendre pour aller plus loin.

1. *Conversion, désert et solitude. Poème du 29 mars 1924* : Le désert
19 ans

Madeleine Delbrêl parlait peu d'elle-même. Son entourage savait cependant qu'elle était une convertie. Elle raconta tardivement, en 1957, qu'un jour elle décida de prier et que « *dés la première fois, je priai à genoux par crainte de l'idéalisme* »². Cette décision accompagnait une conversion dont nous savons peu de choses, sinon que Madeleine Delbrêl, au long de sa vie, célébra l'anniversaire du 29 mars 1924, ainsi que l'attestent plusieurs de ses courriers. Ce jour-là, elle écrivit un poème : *Le désert* qu'elle ouvre et termine par ces deux vers identiques :

*Or dans l'âme chantaient fortes comme la mer
La voix du sol fécond et la voix du désert.*

Madeleine Delbrêl sortait de plusieurs années d'un nihilisme sûr de lui-même. Elle avait déclaré la mort de Dieu et que tout allait vers rien. Maintenant, elle entend deux voix. Elle n'introduit pas une sorte de symétrie entre celle du sol fécond et celle du désert. Elle est appelée d'un côté : « *Viens à moi, le Désert est un immense appel...* », même si le poème continue en chantant le sol fécond. Elle tente de traduire le paysage qui s'ouvre devant elle. Quelques semaines auparavant, elle n'écrivait que des images de seuil et de passant. Maintenant, un nouvel horizon se dessine, celui du désert, au-delà du seuil franchi.

Le poème du 29 mars 1924 est foisonnant, mais il est, à vrai dire, alourdi d'images complexes et sur imprimées. Un spécialiste de la littérature symboliste pourra dire ce qu'il pense des « *flagellantes lanières des pluies dénouant leurs cheveux* » et de ce que signifie les « *épis clairs de mes rayons sont l'espoir de ta faux dresse.* ». Le poème du jour de la conversion de Madeleine est pompeux et c'est peut-être la raison pour laquelle il reste oublié. En tout cas, il est d'un style peu accessible, contrairement à des textes ultérieurs. Depuis ce jour Madeleine Delbrêl fit plus simple. Le style symboliste reste cependant sa première matrice d'écriture et l'appel du désert retentit ce jour-là.

Evoquons aussi le chapitre 12 du livre de l'Apocalypse selon saint Jean. Dieu nourrit la femme au désert en même temps qu'il l'a protégé. Car l'année 1925, qui suivit la conversion

Nouvelle Cité, Montrouge 2005, p. 30.

2 M. Delbrêl, *Ville marxiste, terre de mission. Provocation du marxisme à une vocation pour Dieu*, Ed. du Cerf, Paris 1970, p. 251.

de Madeleine Delbrêl fut terriblement silencieuse. De sérieux problèmes de santé, un effondrement peut-être, était-ce son premier désert ? En tout cas nous savons qu'elle fit un séjour en maison de repos, qu'elle commença à assumer son père malade, et qu'elle l'assumera toute sa vie. Mais qu'est-ce qu'une place préparée par Dieu au désert où, précisément il n'y a personne ? La femme de l'Apocalypse est protégée du dragon et nourrie par Dieu durant 1260 jours dans le désert où il n'y a que Dieu. Le langage de Madeleine Delbrêl est une mystique de solitude en Dieu seul.

Puis, elle sortit du silence. Elle retravailla entièrement son poème ainsi que la plupart de ceux qu'elle écrivit avant et après sa conversion. *Le désert* retravaillé se trouve publié dans *La route* en 1927. Madeleine progresse dans son style d'écriture, ce qui lui vaut la belle reconnaissance littéraire du prix Sully Prud'homme. Je cite une strophe de cette version retravaillée du poème du 29 mars 1924 :

*Mais le désert a dit : Je suis un océan
Qui possède la vie en ses vagues de flammes
Une enclume embrasée où se forgent les âmes,
Je suis le livre ouvert sur le bord du néant.*

Un contemporain en fit commentaire. Le frère Jérôme de la Mère de Dieu, un carme du couvent de Bruges en Belgique, rencontré l'été 1926, écrit ceci à Madeleine : « [...] le dernier mot [le mot "néant", NDLR], – vous ne m'en voudrez pas de vous le dire ? – me heurte. Il y a dans vos vers une incontestable inspiration, un souffle véritable ; mais il y a des endroits où votre élan semble vous attirer dans l'abîme, dans un lieu où il n'y a plus d'espoir parce que Dieu n'y est plus »³.

De fait, qu'est-ce qu'un livre ouvert sur le bord du néant ? Tâchons de visualiser une telle image. Signifie-t-elle que Madeleine Delbrêl, bien que convertie depuis 3 ans, soit encore fascinée par le néant ? De quel néant s'agit-il ? Le néant de la mort ainsi qu'elle le proclamait 5 ans plus tôt ? Le néant de l'âme sans son Dieu ? Le poème ne le précise pas. Le frère Jérôme a pu y percevoir une attirance pour l'abîme. Un livre ouvert sur le bord du néant ? Madeleine Delbrêl écrira plus tard en 1943, dans le célèbre *Missionnaires sans bateaux* : « La Parole de Dieu, on la laisse aller jusqu'au fond de soi, jusqu'à ce gond où pivote tout nous-mêmes » . La parole descend au fond de l'être. Elle y opère une jonction, un rattachement à Dieu. Mais avant cette descente, n'éprouve-t-on pas le vertige du néant ? Madeleine Delbrêl convertie porte en elle cette trace.

Ainsi, au fil du temps, son aventure mystique se laisse dessiner à travers des textes pleins d'allant. Toujours dans *Missionnaires sans bateaux*, cité plus haut, elle reprit l'image du désert, lieu d'une plongée où les abîmes ne sont pas que verticaux :

*Désert des foules. Se plonger dans la foule comme dans le sable blanc.
Désert des foules, désert de l'amour.
Nudité de l'amour vrai
Ne regrettons ni la compagne*

3 M. Delbrêl, *Genèse d'une spiritualité*, ed. par Gilles François et Bernard Pitaud, Ed. Nouvelle Cité, 2008, p. 24.

F ilosofia e...

*ni l'ami qui comprendrait tout ce que nous avons au cœur,
ni l'heure douce dans un coin d'Eglise,
ni le livre aimé dans notre maison.
Désert où l'on est la proie de l'amour⁴.*

Vers quel abîme Madeleine est-elle attirée ? De quoi porte-t-elle la trace ? Voici un autre texte qui traduit bien, lui aussi, l'expérience de l'abîme. Elle écrit en 1960 à des lycéens lyonnais et à leur aumônier pour leur camp de Noël⁵ :

*Chaque chose arrachée à Dieu est condamnée à mort.
C'est un soutien dans l'être qui s'effondre à l'intérieur de tout ce qui est vivant, de tout ce qui est aimé.
C'est l'envahissement de toute chose par le néant et par l'absurde.
Au contact de ces désastres, la vie de foi réagit.*

Madeleine Delbrêl avertit aussi : «**Combien il est facile qu'un christianisme arrive à subsister d'abord sans Dieu, ensuite sans le Christ. Il comprend jusqu'au vertige comment les effondrements peuvent se produire**». Puis, toujours dans le même temps, Madeleine Delbrêl précise, reprenant à sa manière l'image des deux abîmes utilisée par d'autres mystiques :

*Deux abîmes
Si notre force majeure est la passion de Dieu, nous quitterons, sans même nous en apercevoir, les routes missionnaires dangereuses.
La voie qui nous restera ouverte sera vertigineuse, mais elle sera sans danger. Plus exactement le danger sera sans proportion avec notre force.
Cette passion de Dieu nous révélera que notre vie chrétienne est une marche entre deux abîmes.
L'un est l'abîme mesurable des rejets de Dieu par le monde.
L'autre est l'abîme insondable des mystères de Dieu.
Nous apprendrons que nous marchons sur la ligne médiane où le bord de ces deux abîmes se rencontrent.
Ainsi nous comprendrons comment nous sommes médiateurs, pourquoi nous sommes médiateurs.*

Il n'est sûrement pas anodin que ces lignes aient été écrites pour des jeunes, et que nous puissions y apercevoir l'itinéraire personnel de Madeleine Delbrêl depuis avant même sa conversion. Une transformation, un élan mystique et missionnaire, l'élan de Jésus-Christ en elle vers le monde, la passion de Dieu.

Les abîmes, la plongée mais aussi le néant et la vie de foi qui réagit, tout cela n'est-il pas une réponse au frère Jérôme ? Le livre ouvert au bord du néant prend la signification d'une parole qui trouve écho et transforme ainsi le néant en abîme. Madeleine Delbrêl n'en avait sûrement pas la claire vision après sa conversion en 1924 ou même en 1926 avec deux ans de recul alors qu'elle présentait *La route* à un prix littéraire. Elle n'en était pas là. Les premiers pas étaient authentiques mais Madeleine allait mûrir et vivre des purifications. Dans une conférence qu'elle donna le 17 février 1928, citant Claudel et l'abbé Brémond, elle évoque

4 M. Delbrêl, *Nous autres, gens des rues*, Seuil, Paris 1966, p. 75, à paraître dans le tome 7 des *Œuvres complètes*, cit., automne 2009.

5 Ibid., p. 229.

le stade « où le poète ne cherche plus à dire quelque chose, mais reçoit en toute humilité, en tout amour un reflet radieux dont ses balbutiements peuvent resplendir ». L'écriture est un balbutiement, une recherche où l'on reçoit plus que l'on ne trouve, et où l'artiste se donne lui-même. La vocation artistique de Madeleine Delbrêl est le lieu même de son acheminement vers un engagement auprès des plus pauvres. Elle l'exprime clairement, toujours dans la conférence du 17 février 1928 : « Parce que [les artistes] concevaient fortement la magnificence de l'œuvre d'art où un peu de pierre et de terre, quelques pauvres mots ou des sons se transfigurent dans une mystérieuse ressemblance, ils se sont donnés à cet art suprême qui s'appelle la Charité ». Elle écrit dans un poème de la même année 1928 : « Ô beauté, donne-moi ta charité... »⁶

La Charité, art suprême. Madeleine Delbrêl avait envisagé en 1926 de se lancer dans une carrière littéraire. Elle poursuit ce but en 1928. Sa recherche artistique est toujours le support de sa quête spirituelle. Puis elle arrête d'écrire des poèmes, du moins nous n'en trouvons plus dans les archives au-delà de 1928. L'historien avance avec prudence. Elle laisse deux recueils très élaborés, *Ceux du Royaume* et *La sainte Face du monde*. Elle se donne à la Charité, cela déborde la seule recherche artistique tout en l'englobant, ce qui va stopper, plus ou moins volontairement, le travail d'écriture. Peut-être aussi une forme littéraire s'épuise-t-elle. Madeleine Delbrêl artiste ne peut se renouveler qu'à travers un autre champ d'action. De 1928 à 1934, il n'y eut pas d'autres écrits que des lettres, qui offrirent un autre creuset, comme nous allons le voir maintenant.

2. *Les noces mystiques et la croix* . *Lettres de 1930 à son confesseur*

26 ans

Voici maintenant une lettre retrouvée récemment, en 2004. Elle fait partie d'une série de 1930. Madeleine Delbrêl est alors en direction spirituelle auprès de l'abbé Lorenzo. Elle lui écrit. De manière assez étonnante, celui-ci a gardé ses lettres, du moins, une série qui s'étend de mars à octobre 1930. Avait-il perçu leur caractère singulier et leur intérêt au-delà de l'itinéraire d'une personne unique ? Ces lettres restèrent longtemps dans le grenier de la maison familiale des Lorenzo, en Normandie, jusqu'à ce qu'un déménagement conduise les héritiers à les trouver et à nous faire la confiance de les donner aux archives. Le Père Bernard Pitaud et moi-même les étudions dans *Madeleine Delbrêl, genèse d'une spiritualité*, le second livre d'études que nous venons de faire paraître

Le 11 octobre 1930

Mon Père

Je sens un vrai besoin d'écrire ce que Jésus a dit ces jours-ci pour y être mieux fidèle. Il m'a demandée en mariage. Il m'a expliquée que, pour l'épouser il ne suffisait pas d'être sans péché, d'être même très fidèle aux vertus de sainteté qu'il demande, tout cela c'est être digne! du mariage, c'est l'aimer d'un amour de sœur, même de fiancée, dans la mesure où l'on communie à son cœur. Mais, c'est seulement dans la croix qu'on épouse Jésus. C'est la croix qui nous permet de donner la vie avec lui. C'est sur la Croix qu'on lui donne l'amour d'unité.

6 M. Delbrêl, *La sainte face du monde*, inédit.

Filosofia e...

Une alliance pareille ce n'est pas assez de l'accepter dans la reconnaissance et la douceur, il faut la vouloir dans la violence et la joie.

Il faut savoir une fois pour toutes que le plus petit instant d'amour vrai en croix nous est plus précieux que des heures de prière confortable ou des monceaux d'aumônes, parce que dans ce tout petit instant l'âme aime Jésus d'un amour d'épouse en se donnant elle-même ce qui est le plus qu'elle puisse faire, et que, en même temps, elle donne la vie aux autres âmes, elle les aime d'un amour de mère.

Rien au monde ne doit avoir le droit de nous faire lâcher la croix. Le service du prochain ? Quel service est plus grand que de lui donner la vie ou de la lui rendre. La gloire de Dieu ? Être en croix c'est travailler à réparer la plus grande gloire de Dieu : sa ressemblance dans ses Fils. Notre corps ? Il gagne en Force ce qu'il perd en forces. Le plaisir de tel ou tel ? C'est de la joie de Jésus qu'il est question, de Jésus « amator noster ».

Qu'une âme qui sait tout cela, mon Père, ne soit pas folle de joie, mais pose besogneusement, l'un après l'autre, de pauvres actes de volonté, c'est un grand mystère d'ingratitude. J'ai peur et désire à la fois la lumière sur ce mystère que je sens en moi et qui me fait mal à porter.

[...]

Et puis, mon Père, priez bien pour moi. Lavez-moi dans le sang de notre Seigneur, afin que si il me préfère meilleure je le devienne. Je l'aime tant.

Votre très petite enfant
M

Cette relation immédiate à Jésus étonne : « Il m'a demandée en mariage », « Il m'a expliqué... ». Les mystiques décrivent les gestes et les situations dans lesquels ils se sont trouvés. Madeleine Delbrêl marque une progression: un amour de sœur, puis un amour d'épouse et enfin un amour de mère. Amour est plus que vertu, dit-elle. Il y a un premier passage pour aller au-delà de ce qu'elle pense être une sage fidélité aux vertus de sainteté. C'est l'élan d'une âme de fiancée pour le cœur de Jésus. Mais le grand passage est encore à vivre. Toute la lettre montre la croix : « C'est la croix qui nous permet de donner la vie avec lui ». Croix et maternité : Madeleine dédoublait le désert et le sol fécond dans son poème du 29 mars 1924. En 1930, tout devient union à Jésus-Christ sur la croix. Un " amour d'unité ", dit-elle, avant d'employer ce qui restera trois des maîtres mots de son vocabulaire : la douceur, la violence et la joie. Puis elle développe : « Il faut savoir une fois pour toutes que le plus petit instant d'amour vrai en croix nous est plus précieux que des heures de prière confortable ou des monceaux d'aumônes ». Je prolonge : quand et comment prier ? Où trouver l'union à Dieu ? Quels en sont les rythmes élémentaires ? Ces presque riens, moments insignifiants, humiliations qui passent inaperçues, explications presque impossibles, attentes devant une porte close, autant de croix au quotidien. Je reprends la lettre : « [...] parce que dans ce tout petit instant l'âme aime Jésus d'un amour d'épouse en se donnant elle-même ce qui est le plus qu'elle puisse faire, et que, en même temps, elle donne la vie aux autres âmes, elle les aime d'un amour de mère ». A travers ces quelques lignes, on aperçoit le nouveau passage qu'elle est en train de vivre. Elle écrivait dans *Le désert*, le 29 mars 1924, « *Je porte en moi l'aridité des sacrifices* ». Ce sacrifice se retrouve maintenant exprimé dans un autre langage, celui de joyeuses noces mystiques : « [...] dans ce tout petit instant l'âme aime Jésus d'un amour d'épouse en se donnant elle-même, ce qui est le plus qu'elle puisse faire [...] » Madeleine aperçoit l'autre versant du sacrifice, celui de la joie maternelle : « [...] en même temps, [l'âme] donne la vie aux autres âmes, elle les aime d'un amour de mère ». Notons au

passage que Madeleine Delbrêl, en disant « *l'âme aime Jésus* », introduit une distance, et un masculin possible. Elle a quitté la tristesse et la pesanteur des années 20, elle est dans la reconnaissance et la douceur, la violence et la joie de l'union à Jésus-Christ.

L'écriture est une recherche de fidélité. Madeleine Delbrêl commençait sa lettre du 11 octobre 1930 ainsi : « Je sens un vrai besoin d'écrire ce que Jésus a dit ces jours-ci pour y être mieux fidèle ». Nous n'avons peut-être pas encore mesuré combien l'écriture de Madeleine, et les langages successifs qu'elle cherche et déploie parmi les langages des hommes sont la traduction d'une libération intérieure pour Dieu, et d'une union qui est la source de son action. C'est en même temps une oeuvre artistique. Reste à mieux connaître si elle faisait ce qu'elle disait et si elle disait ce qu'elle faisait. Était-elle saintement artiste, autrement dit ? C'est une vertu christique, déployée entièrement en Jésus-Christ seul, mais qu'il communique. Dans la lettre du 11 octobre 1930, Madeleine Delbrêl exprime son union à Jésus-Christ de deux façons : un amour d'épouse, orienté vers Jésus, et un amour de mère, orienté vers les autres âmes. L'union à Jésus-Christ donne la vie aux autres âmes, n'est-ce pas là, exprimé dans le langage des noces mystiques, ce dont Mgr Vuillot témoigna plus tard : « Le secret de la vie de Madeleine, c'est une union à Jésus-Christ telle qu'elle lui permettait toutes les audaces et toutes les libertés. C'est pourquoi sa charité sut se faire concrète et efficace pour tous les hommes »⁷.

L'audace et la liberté d'aimer viennent de la mystique. Madeleine exprimera aussi cette expérience dans une vocation à l'adoration, où l'union à Jésus-Christ est don de soi. Je vous cite simplement quelques lignes de ce qu'elle disait à ses équipières en 1946 :

L'essentiel de cette vie, ce qui en est la raison d'être et la joie, ce sans quoi elle nous paraîtrait vaine est un don de nous-mêmes à Dieu, en Jésus-Christ.

*C'est d'être dans le monde, enfoui dans le monde, parcelle d'humanité livrée par toutes ses fibres, offerte, désappropriée. Etre des îlots de résidence divine. Assurer un lieu à Dieu. Etre voué, avant tout, à l'adoration. Laisser peser sur nous, jusqu'à l'écrasement, le mystère de la vie divine. Etre, dans les ténèbres de l'ignorance universelle, des prises de conscience de Dieu. Savoir que là est l'acte salvateur par excellence ; croire de la part du monde, espérer pour le monde, aimer pour le monde. Savoir qu'une minute de vie chargée de foi, même dépouillée de toute action, de toute expression possède un génie de valorisation, une puissance vitale que tous nos pauvres gestes humains ne pourraient remplacer*⁸.

La même année, elle en exprime un autre versant dans *Pourquoi nous aimons le Père de Foucauld, un très beau chapitre* – “ Cœur planté d'une croix ” – où la femme d'Ivry commente magnifiquement le prêtre des touaregs :

Cette croix, elle est vraiment l'axe de son cœur, le pivot solide autour duquel son amour universel va s'ordonner. Le message que nous avons reçu de lui c'est la nécessité de cet axe. Sans lui notre charité restera indéfiniment anémique, inachevée, mutilée. La charité qui ne porte pas la croix en elle, bute sans cesse sur d'autres croix, elle trébuche, elle rampe. La charité qui est branchée sur la croix a comme d'avance enjambé l'obstacle.

7 M. Delbrêl, *La joie de croire*, Seuil, Paris 1968, p. 5.

8 M. Delbrêl, *Communautés selon l'Évangile*, Seuil, Paris 1973, p. 28.

F ilosofia e...

La connaissance de l'union mystique de 1930 permet de mieux comprendre ce qui structure toute l'œuvre de Madeleine Delbrêl, et un langage qui ne cesse de se déployer. Nous l'apercevons un peu ce soir, sans prétendre embrasser tout ce déploiement. Elle a très rapidement des conséquences. « Le sol fécond », pour reprendre l'expression du 29 mars 1924, chante dans l'âme : en ce mois d'octobre 1930, alors qu'elle écrit à son confesseur, elle-même et d'autres jeunes filles se regroupent dans un projet qui déborde le scoutisme dans lequel la plupart sont engagées. Elles désirent, sous la houlette de l'abbé Lorenzo, « acquérir une vie chrétienne plus intense d'une part par une formation intérieure » et d'autre part « en rendant des services de charité ». L'amour de mère se concrétise chez Madeleine. Sa vocation permet à d'autres vocations de se conjoindre dans un élan nouveau.

3. *Paroles pour un mieux vivre ensemble. Veillée d'armes, 1942* 37 ans

Madeleine Delbrêl devint assistante sociale. La décision en fut prise dans la foulée des événements de 1930. C'est un élan de charité. Telle est sa prière, ainsi que nous l'avons vu. Telle est sa méditation de la charité, qui lui fit écrire en octobre 1934 dans un article de *La revue des jeunes*, au terme d'une série de reportages présentant ce nouveau métier : « Le service social est la robe neuve de la charité. La charité est l'âme du vrai service social ». L'un n'absorbe pas l'autre. D'une part, Madeleine Delbrêl eut le sens de l'acquisition des compétences nécessaires à une mise en œuvre concrète. D'autre part, elle eut le sens de la vérité : quelle est l'âme du service que je suis en train de vivre ?

Elle entreprend sa formation dès 1931 par une année d'école d'infirmière, ainsi que cela se pratiqua longtemps, et elle obtiendra son diplôme en 1936 alors qu'elle exerce depuis plusieurs années déjà. Elle fait partie des pionnières d'un métier qui va connaître les grands bouleversements de la crise économique, du Front populaire, puis de la guerre. La situation, particulièrement celle des années de guerre, fut très éprouvante et stimulante pour les plus motivées de ces femmes. Il fallait reconstruire sans attendre, aider les familles et trouver les forces vives qui manquaient au pays. Madeleine Delbrêl monta en première ligne durant toutes ces années. Elle fut responsable des services sociaux de la mairie d'Ivry durant toute la guerre et l'année qui suivit. Sa pensée, très élaborée, nous est parvenue et a été publiée dans les tomes V et VI des œuvres complètes. Car Madeleine fut formatrice en même temps que coordinatrice de services sociaux et engagée au plus près des familles. Ses enseignements professionnels ainsi que ses publications de 1936, 1941 et 1942, méritent qu'on s'y arrête. La mystique concerne tout un pays qu'il faut sauver et je voudrais vous montrer comment elle transparait dans une pensée du bonheur des hommes dans la cité. Dans un cadre professionnel et civil, Madeleine s'adresse en 1942 « *aux travailleuses sociales* ». Le livre s'intitule *Veillée d'armes* et fait 185 pages. Il fut oublié. Arrêtons-nous sur des extraits de ce qu'elle écrit. C'est un recueillement avant l'action, une veillée avant le combat, selon le titre du livre. Elle précise : « C'est avec cette initiation à la souffrance du temps présent que nous

nous sommes recueillis sur l'avenir »⁹. Et : « Il fallait que nos cœurs de femmes retrouvent la forme du ciel, qu'ils s'élargissent assez pour pouvoir comprendre la terre et pouvoir recevoir le ciel »¹⁰. Voici quelques lignes à propos du service :

Servir ce n'est pas toujours avoir de l'enthousiasme. Je ne voudrais pas médire de l'enthousiasme, mais il faut savoir en manquer et rester fort. Ne comptez pas sur lui. Prenez-le quand il vient et s'il vient : mais misez sur la joie. Joie de continuer une tâche commencée depuis longtemps par des femmes comme nous. Joie aussi de découvrir une mission à peine ébauchée, devinée à travers les besoins, à travers les questions qui demandent une réponse¹¹.

Deuxième citation à propos de la douceur, un des thèmes majeurs de la spiritualité de Madeleine Delbrêl, plus précisément l'appel de Jésus : « Venez à moi (...) je suis doux et humble de cœur. »

« La douceur, dit-elle, est rarement l'apanage des êtres faibles » . Puis elle décrit la situation de la France : « Maintenant, cette brutalité de la vie est partout, dans toutes les classes, dans toutes les nations. C'est ce qui rend les gens si désespérés. Même en rêve, même en fumant une cigarette, même en pédalant sur la route, ils ne savent plus imaginer un pays, quelque part, n'importe où dans le monde, où ils pourraient trouver la douceur de vivre. (...) Ce sont des gens écorchés vifs qu'il faut aborder avec douceur. Qu'est-ce que c'est que la douceur ? C'est justement ce qui peut toucher sans faire mal »¹².

Bref commentaire : ce toucher sans faire mal, on pense à l'infirmière qui refait un pansement avec doigté. Mais le toucher, c'est aussi la présence, celle des hommes et celle de Dieu. Troisième citation, à propos de l'optimisme et de la confiance :

Soyez optimistes en général, mais soyez-le aussi en détail. (...) Soyons optimistes pour chaque être humain que nous sommes appelés à aider. Oh ! Je sais bien, ce n'est pas facile. Mais il est une chose dont nous devrions toujours nous souvenir, c'est que si l'on voit dans la vie tant de gens qui ont gâché leur existence, c'est qu'ils n'avaient pas trouvé, par avance, quelqu'un qui veuille bien leur faire confiance¹³.

Et enfin ces lignes magnifiques extraites d'un chapitre sur l'humilité :

Humilité en face du jugement des autres. Avoir du jugement c'est savoir réunir les éléments de ce jugement, les demander à ceux qui sont susceptibles de les avoir, les recevoir de ceux qui peuvent nous les donner. Nous manquons de jugement toutes les fois où, au lieu de nous incliner devant cette vérité qui se reconstitue pour nous, nous lui préférons l'appréciation, la certitude que nous inspire notre sensibilité.

S'incliner, dit-elle, devant cette vérité qui se reconstitue pour nous. On retrouve ici l'artiste qui, dans sa conférence du 17 février 1928, annonçait ces moments « où le poète ne

9 M. Delbrêl, *Madeleine Delbrêl, profession assistante sociale*, 5^{ème} tome des *Œuvres complètes*, Nouvelle Cité, 2007, p. 229.

10 Ibid., p. 231.

11 Ibid., p. 254.

12 Ibid., p. 260.

13 Ibid., p. 264.

cherche plus à dire quelque chose, mais reçoit en toute humilité, en tout amour un reflet radieux dont ses balbutiements peuvent resplendir ». C'est aussi une mystique de la confiance : « Humilité d'avoir encore confiance en soi le jour où on a fait une grosse gaffe »¹⁴.

Madeleine Delbrêl épouse et déborde le cadre de la spécialisation professionnelle. La force de son union à Jésus-Christ la porte vers l'universalité, à travers une situation précise, à présent celle de la société française durant la Seconde Guerre Mondiale.

4. *Le possible de Dieu, 1950*

45 ans

J'ai choisi, pour vous introduire à la période la plus abondante de l'œuvre écrite de Madeleine Delbrêl, un texte publié, et oublié. Elle l'écrivit avec une de ses compagnes, le docteur Raymonde Kanel. « La femme, le prêtre et Dieu » fut publié dans *Le supplément de la vie spirituelle*, en mai 1950. Madeleine était alors immergée dans des dialogues avec des partenaires de plus en plus nombreux de la mission. Ce texte laisse percer son expérience personnelle des possibles de Dieu qui se réalisent au plan de la foi. Elle et ses équipières étaient engagées dans le célibat. Je ne traite pas de cette question en tant que telle, mais afin de mieux comprendre son engagement qui l'amènera à dire dans *Ville marxiste, terre de mission* que « Avec Dieu possible, voyez-vous, tout garde pour nous une valeur possible ».

Ces lignes peuvent se comprendre comme une méditation de l'Annonciation :

Mais ce n'est pas sur ce plan humain que celui qui a choisi le célibat à cause du Royaume des Cieux trouvera la sécurité véritable.

C'est sur le plan où tous les "possibles" de Dieu se réalisent, le plan de la Foi. Le Christ a dit qu'à certains ce sacrifice serait demandé : ils l'ont offert et Dieu l'a pris.

À cause du Royaume des Cieux à instaurer en eux et hors d'eux.

Si les différences humaines qu'entraîne leur état de vie existent, elles deviennent très peu de chose à côté de ce fait du Royaume des Cieux qui les envahit et les fait autres.

Si, devant des difficultés humaines si rudes à solutionner ils se tournent désespérés vers le Seigneur, posant la constante interrogation de toutes les incarnations du Christ en nous : "Comment cela se fera-t-il ?" ils n'auront qu'à regarder vers l'Évangile.

Ils y verront Celui qui nous a commandé d'être pareils à lui et qui, Homme parfait, portant au maximum tout ce que l'homme a de meilleur, semble avoir réalisé jusqu'à l'extrême ce que la femme, elle aussi, a de meilleur. Ils verront le Christ qui réunit tout ce qui était séparé, qui reçoit tout de son Père et qui donne tout à ses frères, le Christ tendre comme une mère qui fait reposer, qui nourrit, qui console, le Christ qui dit "celui qui fait la volonté de mon père, il est ma mère et mon frère et ma sœur", le Christ homme qui se donne en nourriture aux autres hommes.

[...]

Ils ne sont pas des mutilés mais des volontaires d'un autre amour.

Quand ils se livreront à Dieu pour ce perpétuel enfantement des Rachetés, ils auront toujours la tentation d'engendrer des enfants dont ils connaissent le visage.

S'ils s'arrêtent à cette famille réduite que leurs yeux peuvent voir, ils manqueront leur vocation.

C'est l'Église de demain qu'ils doivent porter en eux, enfanter, nourrir, éduquer.

Les visages qui les entourent ne sont, en définitive, que le signe de cette énorme humanité pour

14 Ibid., p. 327 et 328.

laquelle Dieu a dilaté en eux des entrailles immenses comme son amour. C'est cette humanité tout entière qui réclame le don de leur vie comme Dieu réclame d'eux une disponibilité toujours nouvelle et toujours vierge.

Si quelque chose en eux souffre et gémit parfois ils pourront dire ce que répondit l'Arabe au voyageur : "Qu'est-ce que ce bruit sur le sable ? – c'est le désert qui pleure parce qu'il voudrait être une prairie".

Mais, plus souvent, ils auront l'allégresse des grandes solitudes qui s'offrent au plein soleil pour que la terre entière puisse être éclairée et réchauffée par lui.

Impossible de commenter de manière détaillée dans un temps si court tout ce chapitre conclusif de « La femme, le prêtre et Dieu »¹⁵. Quelques indications cependant sur ce texte contemporain du *Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir et qui sera publié intégralement dans le tome VIII des *Œuvres complètes*. en 2010.

N'avez-vous pas été surpris que Madeleine Delbrêl trouve en Jésus, " Homme parfait " du masculin et du féminin ? Jésus « semble avoir réalisé jusqu'à l'extrême ce que la femme, elle aussi, a de meilleur, » dit-elle. Les psychologues aujourd'hui attestent la présence de féminin et de masculin à l'intérieur de chaque être humain. Madeleine le développait autour de deux figures, l'une masculine et l'autre féminine qui se rejoignent dans un même signe, celui d'une « énorme humanité pour laquelle Dieu a dilaté en eux des entrailles immenses comme son amour ».

Nous retrouvons aussi le désert en cette fin de conférence, « le désert qui pleure parce qu'il voudrait être une prairie ». La terre entière est réchauffée et éclairée. C'est la vocation de quelques uns pour tous. Le plan de la foi est celui des possibles de Dieu, ainsi qu'elle l'explique par ailleurs dans son célèbre livre *Ville marxiste, terre de mission* : « Avec Dieu possible, voyez-vous, tout garde pour nous une valeur possible. Mais un monde où Dieu ne serait plus possible est pour nous un monde de malheur où les biens cessent d'être possibles en cessant d'être relatifs à un grand ' peut-être ' de Dieu »¹⁶.

Elle sait le désert nécessaire. Il est un appel entendu par quelques uns pour préparer l'accueil par tous de l'immensité de la charité, amour de Dieu qui prend tout et met en solitude. Elle dit encore :

*La solitude, ô mon Dieu, ce n'est pas que nous soyons seuls,
c'est que vous soyez là,
car en face de vous
tout devient mort
ou tout devient vous*¹⁷.

C'est ce plan de la foi qu'elle va méditer et écrire tout au long des années 50 et jusqu'à sa mort le 13 octobre 1964. Le plan de la foi est un plan humain irrigué par Dieu. Cette conférence était faite pour vous introduire à ce vaste patrimoine littéraire et spirituel, dont j'ose

15 A paraître en 2010 dans les *Œuvres complètes*. Publié par Madeleine dans *Supplément de la Vie spirituelle*, mai 1950.

16 M. Delbrêl, *Ville marxiste, terre de mission. Provocation du Marxisme à une vocation pour Dieu*, cit., p. 245.

17 M. Delbrêl, *Humour dans l'amour*, cit., p.71.



Madeleine Delbr el

Abstract

L'autrice analizza quattro periodi della vita significativi del pensiero e dell'azione della mistica contemporanea Madeleine Delbr el. Si disegna un percorso spirituale che andando dal marzo 1924 al secondo dopoguerra presenta una personalit  pi  complessa e pi  completa rispetto all'immagine ordinaria della donna cristiana, operaia impegnata per i poveri in una banlieu alle porte di Parigi. L'azione in Madeleine Delbr el  , infatti, il frutto di una conversione, e la sua vicinanza agli ultimi ne   una conseguenza. La sua "metanoia"   una discesa nella povert  del cuore – anzitutto il suo – che si esplicita in un cammino di incarnazione il cui nome   "Carit ". Ogni momento di tale itinerario   scandito dalla presentazione di un testo, che esprime la peculiarit  della mistica, soffermando l'attenzione soprattutto sulle diverse modalit  linguistiche messe in atto: poesia, saggio, lettera.

Vediamo allora come la conversione del 24 marzo 1924 – Delbr el ha diciannove anni –, genera il poema: Le désert in cui ella canta il passaggio dal deserto e dalla solitudine del nichilismo ad "un terreno fecondo"; si tratta di un'opera ricca di simbolismi che rinviano all'Apocalisse, ma anche un testo tormentato, pi  volte riscritto e modificato dall'Autrice, nel quale «La parola discende al fondo dell'essere [...], ma insieme si prova la vertigine del nulla» e sempre la pensatrice porter  le tracce di tale inquietudine, di tale incertezza tra solitudine e appagamento.

Il secondo periodo ci   presentato attraverso alcune lettere, scritte nel 1930 al suo confessore e trovate solo recentemente, in cui Madeleine Delbr el, seguendo un topos del misticismo femminile caratterizza il suo rapporto con il Cristo come matrimonio mistico, ma non solo, in quanto si sente prima sorella e poi madre del figlio dell'Uomo. Questo "amore" di madre si approfondisce e concretizza negli anni successivi in un servizio di carit , la vocazione di Delbr el assume nuovo slancio in un impegno concreto: diviene assistente sociale, poi infermiera e vive a fianco dei poveri negli anni della guerra; gli scritti di questo periodo – pubblicati nei volumi V e VI delle opere complete – manifestano un pensiero molto articolato, in particolare si analizza qui il libro intitolato Veillée d'armes del 1942, indirizzato "ai lavoratori sociali", cifra di una laica consapevole di fronte ai disastri del tempo.

L'ultimo periodo, teoreticamente pi  ricco,   esemplificato dal saggio, pubblicato nel maggio 1950, La femme, le prêtre et Dieu, scritto nello stesso periodo del Secondo Sesso di Simone de Beauvoir. Questo permette di intravedere la sua esperienza personale di incontro con Dio: si ritrova il deserto dei primi testi – il deserto che piange perch  vuole essere una prateria –; la terra intera   riscaldata e illuminata dalla fede di qualcuno che vale per tutti, concetto che Delbr el ripete nel suo celebre libro, Citt  marxista, terra di missione, in cui afferma «Con Dio possibile tutto mantiene per noi un valore possibile».   questo il piano della fede attorno al quale Delbr el medita e scrive nel corso degli anni '50 fino alla sua morte avvenuta il 13 ottobre 1964: il piano della fede   un piano umano irrigato da Dio.



I *mmagini e Filosofia*

A cura di Daniella Iannotta

Il possibile dialogo fra il mondo delle immagini, poetiche, artistiche, letterarie, cinematografiche e la riflessione filosofica delinea l'orizzonte di un "incontro felice". Felice, nella misura in cui fra i due mondi esistono punti di intersezione, di scambio e di comunicazione che ci possono aiutare a comprendere meglio gli interessi, gli interrogativi, le inquietudini della nostra epoca.

- Alessandro Tiberio

Sincronicità e cinema. Il curioso caso di Benjamin Button e Un'altra giovinezza

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia**
- Giardino di B@bel
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

Alessandro Tiberio, laureato presso il DAMS dell'Ateneo di Roma Tre nel 2004, sta concludendo il Dottorato in Storia delle arti visive e dello spettacolo presso l'Università di Pisa. È regista, sceneggiatore e montatore.

Alessandro Tiberio

SINCRONICITÀ E CINEMA

Il curioso caso di Benjamin Button e Un'altra giovinezza

Carl Gustav Jung ebbe occasione di presentare le sue prime osservazioni *über Synchronizität* nel corso di una conferenza a Zurigo nel 1951. L'attenzione rivolta dal padre della psicologia analitica a un fenomeno "esotico" e apparentemente irrazionale come le *coincidenze significative* generò molto presto perplessità che ancora oggi investono il concetto di una certa oscurità e indeterminazione, tanto da renderlo uno dei massimi esempi di quella volontà tipicamente junghiana di conferire dignità scientifica all'analisi di aspetti che sembrano resistere a qualsiasi interpretazione rigorosamente scienziata.

Oltre ai contributi di una delle più autorevoli colleghe/eredi di Jung, Marie-Luise Von Franz, il concetto di sincronicità ha stimolato negli ultimi decenni una produzione di opere a carattere psicologico e scientifico che rinnovano la fertilità di un territorio di analisi dall'estensione sempre più ampia, ipotizzando scenari concettuali che permettano una riflessione pienamente sincretistica tra fisica, metafisica, antropologia e psicologia attorno al concetto di Tempo.

La recente distribuzione del film *Il curioso caso di Benjamin Button* (*The Curious Case of Benjamin Button*, 2008) di David Fincher e il confronto con la di poco precedente opera di Francis Ford Coppola *Un'altra giovinezza* (*Youth Without Youth*, 2007), sebbene, come mostreremo, in senso speciale¹, possono fornire alcuni interessanti spunti per valutare l'attinenza del concetto di sincronicità in ambito estetologico e in particolare nella riflessione sul cinema, forma d'arte che forse più di ogni altra trova nella significazione temporale la propria specifica pregnanza semantica. In quest'ottica, i due film consentono un'analisi comparativa i cui corollari assumono particolare interesse alla luce della grande opera di Gilles Deleuze dedicata al cinema, il dittico *Image-Mouvement* e *Image-Temps*, proponendone tuttavia una possibile diversa prospettiva di interpretazione.

I - Nella celebre conferenza del 1951², Jung presentò in forma programmaticamente sintetica le argomentazioni sulla sincronicità che sarebbero state poi spiegate e descritte dettagliatamente nel saggio dell'anno seguente dal titolo *La sincronicità come principio di nessi acausalit*³. È interessante segnalare che il testo venne pubblicato in uno stesso volume⁴ assieme a uno

1 Intendiamo dire che i due titoli qui proposti non costituiscono necessariamente casi prototipici di film "sincronistici" – un esempio prototipico e aproblematico altrettanto recente sarebbe costituito dall'ultimo film di Danny Boyle, *The Millionaire* – ma proprio per la loro problematicità consentono un'analisi più articolata, stimolando prospettive di maggiore complessità.

2 C.G. Jung, *La sincronicità*, in Id., *Opere*, a cura di Luigi Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino 2007, vol. VIII, pp. 539-550.

3 C.G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausalit*, ivi, vol. VIII, pp. 447-538.

4 C.G. Jung/W. Pauli, *Naturerklärung und Psyche*, «Studien aus dem C.G. Jung-Institut», 1952, vol. IV.

scritto del fisico premio Nobel Wolfgang Pauli intitolato *L'influsso delle immagini archetipiche sulla formazione delle teorie scientifiche di Keplero*⁵. Nel 1931 Pauli venne presentato al prof. Jung da C.A. Meier, cui si era rivolto per una terapia; Jung condusse solo poche sedute con Pauli, affidandolo ai colleghi e allievi Meier e Rosenbaum, ma tra i due ebbe inizio un intenso scambio amicale e intellettuale che si protrasse per quasi trent'anni, influenzando in profondità le direttrici di ricerca di entrambi gli scienziati. Non ci dilungheremo qui in una disamina della portata delle loro reciproche influenze, di cui è illuminante testimonianza uno scambio epistolare straordinariamente intenso e prolungato⁶, ma basti sottolineare la corrispondenza "archetipica" tra la dinamica psichica della *coincidentia oppositorum*, termine mutuato da Niccolò Cusano con cui Jung indica uno dei traguardi essenziali del *processo di individuazione*, e la teoria del *Principio di esclusione* che fruttò a Pauli il premio Nobel per la fisica nel 1945⁷. Gli interessi dei due grandi scienziati convergevano essenzialmente verso due tesi implicite: su un piano ermeneutico vi è il comune riconoscimento di una irriducibile interdipendenza tra la descrizione scientifica dei fenomeni fisici e le strutture archetipiche dell'inconscio, tesi particolarmente chiara nel saggio di Pauli; su un piano ontologico affiora l'intuizione di una più profonda interconnessione tra fenomeni psichici e fisici che Jung⁸ intende, secondo una prospettiva leibniziana, come manifestazioni complementari e simmetriche di un principio di realtà olistico, cui lo psicologo si riferisce tramite i concetti di *unus mundus*, mutuato dall'alchimista belga Gerhard Dorn, allievo di Paracelso, di *àpeiron*, dalla metafisica di Anassimandro di Mileto e di *pleroma*, con esplicito riferimento alla tradizione gnostica alessandrina⁹.

Nell'ottica dell'analisi proposta nel presente articolo, e per le conseguenti necessità di estensione, ci limitiamo a isolare, con massima approssimazione, alcune proprietà fondamentali dei fenomeni sincronistici secondo l'elaborazione junghiana: 1. Come indica il termine stesso, la sincronicità si configura come punto di coincidenza, o intersezione, tra due (o più) temporalità indipendenti; come osserverà Marie-Louise Von Franz in una conferenza del 1969 dedicata al tema¹⁰, il fenomeno sincronistico implica l'assorbimento della modalità temporale lineare, archetipo di *Chronos*, in un istante dalla peculiare pregnanza semantica, *Kairos*. 2. Tale coincidenza non è prodotta come effetto di un ordinamento causale: la connessione tra gli agenti che partecipano all'evento sincronistico non può essere descritta

5 W. Pauli, *Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*, in W. Pauli, *Psiche e natura*, tr. it. a cura di M. Bruno/L. Benzi, Adelphi, Milano 2006, pp. 57-121.

6 C.A. Meier (a cura di), *Il carteggio Pauli-Jung*, tr. it. a cura di F.P. Ranzato, Il minotauro, Roma 1999.

7 Cfr. M. Teodorani, *Sincronicità. Il legame tra Fisica e Psiche da Pauli e Jung a Chopra*, Macro Edizioni, Diegaro di Cesena 2006.

8 Risulta assai significativa l'attenzione ricolta da Jung ai celebri esperimenti di "parapsicologia" condotti da Rhine tra gli anni '30 e '40, ampiamente discussi in entrambi i saggi dedicati alla sincronicità.

9 Tale riferimento compare solo nel trattato *Septem sermones ad mortuos* (*Sieben Reden an die Toten*) scritto da Jung nel 1916 con lo pseudonimo di Basilide, autore gnostico del II secolo. Il testo, di una complessità quasi ermetica, vide la luce in seguito a un lungo periodo di profondi sconvolgimenti nella vita psichica dell'autore, anticipando in forma germinale alcune delle tesi fondamentali del pensiero junghiano.

10 Cfr. M.-L. Von Franz, *On Divination and Synchronicity. The Psychology of Meaningful Chance*, in «Studies in Jungian Psychology», 1980, 3.

secondo una legge di causa-effetto, ma solo in termini di probabilità¹¹. 3. Sebbene sfuggano al principio di causalità, gli eventi sincronistici non sembrano tuttavia essere frutto esclusivo del caso, proponendo l'ipotesi di un ordinamento basato su un "collegamento trasversale significativo"¹² spesso corrispondente a uno stato di intensa attivazione (*costellazione*) archetipica; tra i numerosi aneddoti esposti da Jung, uno dei più esemplari si riferisce alla seduta con una paziente particolarmente refrattaria ad allentare le proprie difese razionali, il cui progresso terapeutico sembrava ormai destinato alla stasi: mentre la donna descriveva un sogno caratterizzato dalla presenza di uno scarabeo, nell'iconografia egiziana simbolo di trasformazione e rinascita, lo psicologo osservò uno scarabeide (*Cetonia Aurata*) posarsi sulla finestra e, mostrandolo alla paziente, ingenerò in lei un processo di trasformazione qualitativa della vita psichica, attraverso una più aperta comunicazione con l'inconscio. 4. Come implicito nell'aneddoto appena riportato, la percezione della sincronicità produce un effetto *nouminoso* che, attraverso la produzione di un potenziale "neghentropico"¹³, genera un ulteriore livello di significazione da cui consegue un passaggio di stato (coscienziale nel caso della paziente junghiana) in uno dei fattori dell'evento sincronistico. 5. In conclusione al saggio del 1952, Jung giunse a indicare la sincronicità come elemento complementare alla triade classica di spazio-tempo-causalità, proponendo uno schema quaternario che «soddisfa da un lato i postulati della fisica moderna, dall'altro quelli della psicologia»¹⁴. Il riconoscimento di un rapporto "ierogamico"¹⁵ tra i fattori dell'evento sincronistico¹⁶ e la conseguente ipotesi di omogeneità compartecipativa tra piano psichico e piano fisico presuppongono come *tertium comparationis* un piano di risonanza significativa, corrispondente, in termini junghiani, alla dimensione meta-temporale dell'*unus mundus*, l'inconscio collettivo popolato dagli archetipi.

Jung distingue inoltre tre diverse "classi" di sincronicità in base ai diversi gradi di contingenza tra i fattori sincronistici: 1. Contemporaneità e contingenza tra i fattori: come nell'esempio dello scarabeo, la sincronicità si verifica come coincidenza nel tempo e nello spazio producendo un effetto di significazione immediato; 2. Contemporaneità ma non contingenza dei fattori: la sincronicità si realizza come contemporaneità, ma al di fuori della

11 In quest'approccio Jung manifesta un esplicito debito nei confronti dell'interpretazione della meccanica quantistica proposta dalla "scuola di Copenhagen" di Bohr e Heisenberg, cui anche Pauli era profondamente legato.

12 C.G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, cit., p. 457.

13 Se la materia dell'universo, come risulta dal secondo principio della termodinamica, tende a dissipare energia, producendo un aumento di entropia, Jung ipotizza che gli archetipi dell'inconscio collettivo, assimilati a dei "motori psichici", compensino tale perdita producendo una forte carica di energia potenziale sul piano psichico, seguendo un principio di entropia negativa che tende, per contrasto, alla determinazione di stati ordinati. Cfr. M.L. Von Franz, *On Divination and Synchronicity*, cit., p. 105.

14 C.G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, cit., p. 533.

15 La ierogamia costituisce la forma del "matrimonio sacro" o "unione mistica" tra divinità maschile e femminile, o tra principio trascendente (*hieros*, maschile) e principio materiale (*gamos*, femminile). In ambito alchemico il processo di fusione tra metalli "maschili" e "femminili" costituisce una delle fasi fondamentali per la produzione della pietra filosofale, corrispondente alla presa di coscienza della *corrispondentia* ermetica tra macrocosmo e microcosmo ("Come in cielo, così in Terra"). Secondo Jung, che introdusse il concetto di ierogamia a partire dal trattato del 1912 *La libido. Simboli e trasformazioni*, i fenomeni sincronistici manifestano quindi l'unione ierogamica tra piano psichico e piano fisico.

16 M.L. Von Franz, *On Divination and Synchronicity*, cit., p. 106.

reciproca sfera di percezione, rimandando l'istanza significativa a una successiva fase di verifica (è il caso di alcune forme empatiche o telepatiche, come visioni o sensazioni che corrispondono a distanza alla perdita di un caro o ad avvenimenti particolarmente significativi); 3. Né contemporaneità né contingenza, come nel caso generale delle forme profetiche o di premonizione; anche in questo caso la significazione può avvenire solo in seguito a una verifica successiva¹⁷.

II - Abbiamo scelto di proporre un'analisi dei films *Il curioso caso di Benjamin Button*, diretto da David Fincher e tratto da un racconto di Francis Scott Fitzgerald, e *Un'altra giovinezza*, diretto da Francis Ford Coppola e tratto dal romanzo di Mircea Eliade, poiché entrambi tematizzano già negli assunti dei rispettivi protagonisti una esplicita conflittualità di piani temporali: Benjamin Button nasce vecchio e cresce ringiovanendo progressivamente fino a morire in uno stato neonatale; il settantenne Dominic Matei, protagonista del testo di Eliade/Coppola, viene colpito da un fulmine che lo rigenera fermandone l'età biologica intorno ai 35 anni, mentre la sua conoscente e amante Veronica, anch'essa colpita da un fulmine, diviene medium di un viaggio storico-linguistico a ritroso fino alle origini del linguaggio. Entrambi i film sono introdotti dall'evidente distorsione dell'icona temporale per eccellenza, l'orologio: Benjamin Button presenta un prologo diegeticamente autonomo e semanticamente programmatico in cui un orologiaio, Mr. Gateau, costruisce per la stazione ferroviaria un orologio le cui lancette scorrono in senso antiorario, sublimando così il lutto per il figlio deceduto come soldato; Coppola antepone ai titoli del suo film un flusso di immagini di orologi che si liquefanno e si dissolvono perseguendo un equivalente cinematografico de *La persistenza del Tempo* di Dalì. Già da queste prime immagini vediamo dunque presentate due diverse concezioni della Temporalità: nel caso di Coppola vi è una totale deformazione, un caotico ribollire che scompone l'orologio in forme/segni progressivamente decontestualizzati e astratti, mentre l'orologio di Gateau, pur mantenendo integra la struttura sequenziale e vettoriale della "durata", ne modifica il verso, realizzando una interessante icona di assorbimento e annullamento del tempo. È prioritario evidenziare come tuttavia il film di Fincher rinunci a sviluppare il proprio assunto concettuale: il "conflitto" temporale di Button si riduce a una mera bizzarria fisiologica e, differenziandosi (secondo noi autolesionisticamente) dal racconto di Fitzgerald¹⁸, la sceneggiatura di Eric Roth non propone alcuna rilevante antinomia rispetto agli altri soggetti temporali del film. Al di là del trucco fisico, la vita e gli eventi del Button cinematografico risultano del tutto conformi alla linearità temporale storica, relegando la portata degli elementi antinomici a un'analessi che malgrado l'estensione si presenta stereotipata (i passaggi temporali corrispondono alla lettura di un libro di memorie) e dai corollari privi di complessità (l'unico effetto semantico prodotto dalla lettura è l'agnizione sull'identità paterna del personaggio interpretato da Julia Ormond).

17 Cfr. C.G. Jung, *La sincronicità*, cit., p. 545.

18 Il racconto, sebbene svolto secondo una vettorialità temporale tradizionale, evidenzia continuamente, soprattutto nelle relazioni tra i personaggi, l'attrito tra tempo fisiologico del protagonista e tempo storico condiviso e in tal senso contiene molti episodi efficacemente ironici, come l'iniziale ostinazione del padre a vestire il vecchio Benjamin con abiti da neonato, l'"inspiegabile" affinità comunicativa tra l'infante e suo nonno, l'impossibilità del valoroso soldato dalle fattezze adolescenziali nell'ottenere la promozione di grado, etc.

L'adattamento di Eric Roth si pone quindi in antitesi rispetto al racconto di origine: Fitzgerald enfatizza, in senso ironico, l'impossibilità di Benjamin Button a "sincronizzarsi" con le regole e gli stereotipi del tempo storico, l'interesse di Roth è invece quello di dimostrare come persino una tale diversità biologica e temporale non costituisca un impedimento alla conduzione di una vita "normale". La versione cinematografica di Benjamin Button non è quindi un esperimento di racconto "a ritroso"¹⁹, quanto piuttosto di racconto sincronistico. Molti sono infatti gli episodi sincronistici che costellano il film ed è interessante rilevare come proprio da essi si sprigioni un sottotesto escatologico dalla cupezza mortuaria, connotando il protagonista in senso archetipico come "angelo della morte". In questo senso la scena in cui il "giovane" Benjamin viene condotto in chiesa e compie i suoi primi passi grazie all'imposizione delle mani del reverendo, ci permette di identificare una categoria di sincronicità che potremmo definire *connotativa*; l'improvviso malore che coglie il reverendo, stramazandolo a terra, mentre Benjamin si alza goffamente dalla sedia a rotelle tra gli applausi meravigliati dei fedeli non produce alcun effetto diegetico rilevante: non verrà mai esplicitato se il reverendo sia effettivamente morto, né alcuno dei personaggi, al di là della matrigna "miracolosamente" resa fertile, farà mai riferimento all'evento; l'episodio adempie alla sola funzione di amplificare il senso di affinità del protagonista con la morte, senso già marcato dal suo nascere "in punto di morte", peraltro causando il decesso della madre, e dall'infanzia trascorsa con la diretta e continua esposizione ai trapassi degli ospiti che abitano la casa/ospizio ove è allevato. È inoltre opportuno notare come questa forma di sincronicità connotativa demandi l'attribuzione di significato all'esclusiva dimensione spettatoriale, dunque totalmente extra-testuale. Un esempio analogo di sincronicità connotativa è costituito dalla scena in cui, dopo aver assistito alla morte del capitano Mike, Benjamin vede librarsi in aria un colibrì, animale prediletto dall'amico, che lo portava come tatuaggio, nonché in molte culture simbolo dell'anima liberata di un defunto guerriero, animale che Daisy, "donna del destino" amata da Benjamin per tutta la sua vita, intravedrà subito prima di morire fuori dalla finestra dell'ospedale; anche questo episodio non produce alcun incremento diegetico, limitandosi a sancire il legame affettivo, "animico", tra i due personaggi. L'atto di significazione, tuttavia, è in questo caso condiviso dal protagonista, che contempla commosso l'animale prima che si liberi scomparendo definitivamente nel cielo.

Di natura completamente diversa sono gli inserti sincronistici dell'anziano abitante della casa/ospizio che racconta ripetutamente di essere stato colpito sette volte da un fulmine; sebbene anche in questo caso le coincidenze non costituiscano alcuna evidente trasformazione nel complesso narrativo, tuttavia è il relatore stesso a offrirne l'esplicita interpretazione, confessando a Benjamin che proprio grazie a essi è stato in grado di comprendere il valore della vita.

La ricostruzione dell'incidente stradale a Parigi, che costringerà Daisy ad abbandonare le luci della ribalta, costituisce l'unico esempio di esplicita enunciazione sincronistica: le immagini e la voce fuoricampo di Benjamin non descrivono l'evento in modo diretto, ma

19 Per un'esemplare ricognizione sulle strategie di "backwards narration" si segnala il saggio di Seymour Chatman recentemente pubblicato sul numero di Gennaio 2009 della rivista «Narrative». In particolare risulta efficacemente chiarificatrice la disamina degli elementi antinomici accumulati nel romanzo "a ritroso" di Martin Amis *La freccia del tempo*. Cfr. S. Chatman, *Backwards*, in «Narrative», 2009, 1, pp. 31-55.

attraverso le possibili alternative di concatenamenti temporali tra le concause che avrebbero potuto virtualmente evitare il determinarsi dell'incidente. Questo evento, la cui valenza sincronistica è esplicitamente riconosciuta ed enunciata, costituisce inoltre il *turning point* che determina la realizzazione del sogno d'amore del protagonista con l'agognata Daisy; in questo caso l'atto di significazione risulta completamente integrato nel piano diegetico, offrendo un ulteriore importante elemento a favore dell'interpretazione del protagonista in chiave archetipico-escatologica.

Un'ultima sincronicità dalla marcatura apocalittica caratterizza il livello di racconto-cornice che apre e sostiene il film: Daisy, giunta alla fine dei suoi giorni, sta attendendo la morte in un ospedale di New Orleans proprio nel giorno del tragico passaggio dell'uragano Katrina; la corrispondenza tra la morte dell'eroina e la catastrofe naturale assolve l'intento di attribuire al film un carattere pienamente epico, sollecitando, attraverso la compartecipazione simbolica tra macrocosmo e microcosmo, quel sentimento del *nouminoso*, in questo caso evidentemente affine al *sublime* burkeiano, che costituisce la specificità dell'esperienza sincronistica junghiana.

III - Gli esempi riportati ci consentono già di individuare alcune diverse varietà di complessi sincronistici. In linee generali, parafrasando l'analisi junghiana, possiamo riconoscere i seguenti elementi costitutivi: al complesso sincronistico partecipano almeno due "fattori" le cui causalità, tra loro indipendenti e autonome, intessono una relazione significativa trovandosi a condividere un determinato istante temporale; il riconoscimento della coincidenza significativa presuppone un piano di riferimento semantico (o di risonanza) in base al quale sancire la relazione, il *tertium comparationis* grazie al quale uno o più "agenti" possano compiere un atto di significazione, appunto l'attribuzione di significato che distingue la sincronicità dalla semplice sincronia; l'ultimo elemento è infine costituito dal destinatario dell'effetto semantico prodotto dalla sincronicità, ovvero il piano o l'elemento in cui si verifica la "trasformazione" di senso determinata dall'evento sincronistico.

La classificazione presentata da Jung si basa sui diversi rapporti di contingenza o differimento dei piani spaziale e temporale tra gli elementi del complesso sincronistico, ma, come suggerito implicitamente nella precedente disamina, in una prospettiva narrativa è opportuno aggiungere anche distinzioni in base alla distanza dalla dimensione diegetica.

Tra gli esempi di Benjamin Button possiamo quindi distinguere:

- sincronicità connotativa determinata da due fattori diegetici in relazione di contemporaneità e contingenza spaziale (Benjamin e il reverendo); il piano di risonanza semantica è diegetico (il malore del reverendo è constatato da tutti gli astanti), l'atto di significazione e la destinazione dell'effetto semantico sono extra-diegetici (solo lo spettatore può riconnettere diverse coincidenze come connotative in senso archetipico e "mortifero" del protagonista).
- sincronicità connotativa determinata da fattori diegetici in relazione differita spazialmente e temporalmente (il colibri e il defunto capitano Mike); il piano di risonanza è diegetico (Mike ha menzionato in precedenza il colibri), l'atto di significazione è contemporaneamente diegetico ed extra-diegetico (Benjamin contempla commosso il colibri) mentre non vi è alcun effetto semantico sul piano diegetico.
- sincronicità attiva determinata da una pluralità di fattori diegetici (i vari personaggi che concorrono al verificarsi dell'incidente di Daisy) in differenti gradi di relazione temporale

e spaziale; il piano di risonanza e l'atto di significazione sono entrambi diegetici così come l'effetto prodotto dal complesso (il realizzarsi della relazione amorosa tra i due protagonisti). - sincronicità determinata da fattori in relazione di contemporaneità e contingenza spaziale (l'uragano Katrina che accompagna il trapasso di Daisy); piano di risonanza, atto di significazione ed effetto semantico possono essere riconosciuti come condivisi sia dall'interno che dall'esterno della diegesi (sebbene solo lo spettatore abbia la certezza del verificarsi della calamità, l'ultima immagine efficacemente iconica dell'orologio "allagato" rappresenta una diegettizzazione implicita dell'evento).

IV - L'operazione di adattamento svolta da Coppola nei confronti del romanzo di Mircea Eliade è invece condotta secondo una prospettiva di fedeltà quasi assoluta. Lo script dell'autore californiano illustra le pagine di un'opera narrativa anomala e sperimentale, summa sintetica e appassionata del pensiero del filosofo e antropologo romeno, riportandone alla lettera persino i dialoghi e sacrificandone solo brevissimi passaggi. Come contributo, il cineasta Coppola amplia la portata e la suggestione del tema del "doppio", sia nella rappresentazione della componente schizofrenica di Dominic Matei (Tim Roth), mediante soluzioni specificamente visive come l'abbondante ricorso a superfici speculari, sia nell'amplificazione del tema karmico e metempsychotico che caratterizza il personaggio di Veronica (Alexandra Maria Lara) che nel film, per pura coincidenza visiva, si rivela doppio/reincarnazione dell'amante perduta del protagonista, Laura²⁰. *Un'altra giovinezza* si fonda su un evento sincronistico: l'anziano professore Dominic Matei, appena giunto a Bucarest da Piatra Neamt, mentre attraversa una strada viene colpito in pieno da un fulmine; guarendo miracolosamente, le sue ustioni svelano un corpo totalmente rigenerato, fermo a un'età biologica di circa trent'anni. Questo complesso sincronistico rappresenta in modo perfettamente didascalico la formulazione elaborata da Jung: come verremo a sapere successivamente nel testo, Matei si è recato a Bucarest per consumare un rito suicida con la stricnina, intenzione che rispetta la condizione junghiana di uno stato di "costellazione" archetipica con un conseguente elevato potenziale "neghentropico". In questo caso il complesso sincronistico si presenta integrato in ogni sua componente nella diegesi, che ne costituisce lo sviluppo fino all'estinzione del suo effetto con la dinamica del "ritorno" rituale. Altrettanto prototipica è la seconda sincronicità del film, generata in rapporto speculare con la prima: dopo un fortuito incontro con il rigenerato Matei, la giovane Veronica viene colpita da un fulmine che le causa continue "possessioni" da parte di una pletora di personalità che dispiegano un processo karmico regressivo. È opportuno rilevare che questo secondo evento sincronistico non viene rappresentato direttamente, né nel film né nel romanzo, ma viene dedotto dal protagonista con una forma di premonizione intuitiva, risolta cinematograficamente con la ripetizione del particolare dell'ombrello carbonizzato, marcatura visiva che caratterizza entrambi gli incidenti meteorologici. Sebbene non rispetti fedelmente le condizioni di Dallenbach, la relazione tra i due complessi sincronistici mostra chiaramente delle caratteristiche abissali; anzi, potremmo dire che essi sono legati da un rapporto *frattale*: esplicitando il ruolo di Veronica come "doppio"

20 In quest'operazione non si può non notare l'affinità con un altro capolavoro di Coppola, il fedelissimo "tradimento" del *Dracula di Bram Stoker*, fondato, a differenza del romanzo, sul romantico riconoscimento metempsychotico del dittico femminile Mina/Erzebeth, ipotetica moglie del principe Vlad III°.

di Laura, l'intera sezione narrativa della convivenza con Dominic risulta uno svolgimento in termini di maggiore complessità della precedente relazione Laura/Dominic. Le capacità medianiche di Veronica promettono infatti a Dominic di portare a compimento l'ambiziosa ricerca "di una vita" fino alle origini del linguaggio, fino al tempo elementare dei suoni disarticolati e inumani, e per questo inudibili e indescrivibili, ossessione intellettuale che, come veniamo a sapere tramite brevi inserti analettici, ha costretto la precedente incarnazione Laura ad abbandonare il suo compagno. Veronica diviene infatti vittima di un inatteso effetto collaterale: il suo corpo invecchia improvvisamente, come se la vicinanza di Matei e gli eccessi dei viaggi storico-linguistici fossero causa di una consunzione della propria temporalità biologica. Secondo una prospettiva karmica, questa volta è Dominic ad affermare l'esigenza del distacco tra i due, soluzione che, ne sarà egli stesso testimone, consentirà alla donna di reintegrare la propria naturale temporalità.

Questa tensione verso un *illud tempus* primordiale²¹, istante di completa concentrazione della temporalità storica e delle sue emanazioni – l'accademico Dominic è costantemente vessato dall'accusa di perseguire un vano sincretismo interdisciplinare – suggerisce la misura in cui il protagonista di *Un'altra giovinezza* possa essere considerato la personificazione drammaturgica delle tesi espresse da Eliade in un fondamentale testo "giovanile" del 1949, *Le mythe de l'éternel retour*; in esso Eliade mostra come le infinite forme rituali ascrivibili all'archetipo dell'eterno ritorno attestino la necessità arcaica di rigenerare, e così trascendere, il Tempo tramite una *mimesis* dell'atto cosmogonico²², riaffermando la libertà umana di poter intervenire sullo stesso stato ontologico dell'universo²³. Grazie all'evento sincronistico, Dominic Matei diviene il prototipo di un nuovo stadio evolutivo umano superiore *all' Homo sapiens*, l'uomo post-storico, o meglio *anistorico*, capace di redimere il Tempo dalle colpe della sua storicizzazione²⁴ – e per questo viene braccato dai nazisti, "colpevoli storici" per eccellenza. L'uomo del futuro, "se lo vuole", accede alla totalità della conoscenza umana, poiché consapevolmente partecipa dell'inconscio collettivo, ed è capace di modificare l'ambiente fisico, poiché in sé e attraverso di sé egli è riuscito a reintegrare il Tutto²⁵. Questo senso di stato primordiale indifferenziato è tradotto cinematograficamente da Coppola grazie a un sapiente gioco di sovrimpressioni tra le immagini diegetiche – in cui la simmetria di inquadrature dichiaratamente pittoriche si alterna a "sbollature" fortemente espressionistiche – e immagini astratte, liquide e corpuscolari, realizzando anche raffinate suggestioni fotografiche tramite il frequente movimento delle fonti di illuminazione o filtrando la luce attraverso fluidi di varia densità.

21 Cfr. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris 1949, tr. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, a cura di G. Cantoni, Borla, Roma 2007, p. 29.

22 In questo aspetto le tesi di Eliade suggeriscono un'ulteriore punto di tangenza dell'esperienza sincronistica con la categoria classica del *sublime*. Sulla relazione tra *sublime* e *istante cosmogonico* si veda soprattutto il saggio di Baldine Saint Girons, *Fiat lux, une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, Edima, Paris 1993, tr. it. a cura di C. Cali/R. Messori, Aesthetica edizioni, Palermo 2003.

23 M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, cit., p. 155.

24 Si confrontino a questo proposito le riflessioni dalla forte pregnanza etica contenute in ivi pp. 143-153.

25 Lasciamo implicito il riferimento a un altro fondamentale testo eliadiano utile ad approfondire le tesi sul carattere anistorico del Tempo e sulla *coincidentia oppositorum*: M. Eliade, *Mitul Reintegraru*, tr. it. *Il mito della reintegrazione*, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1989.

È proprio l'azione del Ritornare a fornire l'unica giustificazione all'epilogo apparentemente arbitrario del testo: dopo essersi separato dal suo *enantiodromo*²⁶ Veronica/Laura, Dominic Matei, che ha viaggiato attraverso l'Europa senza mai ripercorrere uno stesso tratto, "torna" *ad originem* nello stesso caffè Select di Piatra Neamt da cui ha preso avvio il racconto²⁷; in questo rito del Ritorno, passato e presente vengono a coincidere – all'*esterno* del caffè siamo nel 1969, mentre all'*interno* gli amici e colleghi ritrovati affermano di vivere nel 1938 – restituendo al corpo del protagonista la sua vera età biologica di ultracentenario. La morte si dà quindi come forma "qualsiasi" ma necessaria del rito ciclico del Tempo²⁸, esperita e "compresa" all'interno dell'esperienza vitale *anistorica*; è nella morte, o "oltre" la morte, come suggerisce la presenza della voce fuoricampo finale, che Dominic Matei può veder compiuta la propria volontà di trascendenza temporale, il raggiungimento della piena eternità, completando la trinità delle *Rosa*, forma che richiama la struttura frattale del mandala, junghianamente concepito come *coincidentia* tra la pluralità degli archetipi nell'unità dell'archetipo primigenio del *Sé*²⁹, nonché simbolo tradizionale della rinascita mistica e della reintegrazione nel centro cosmico³⁰.

V - Quale "forma" del Tempo è dunque implicita nel concetto di sincronicità? Lo svolgimento di questa problematica richiederebbe un campo di ricerca vastissimo e dall'estrema complessità, pertanto in questa sede ci limiteremo a valutarne alcuni perimetri suggeriti da Jung, dalla sua allieva e collaboratrice Marie-Louise Von Franz, e dall'opera pionieristica (e visionaria) dei fisici quantistici David Bohm e David Peat, quest'ultimo autore di un testo divulgativo sulla sincronicità che costituisce un primo esemplare tentativo di approccio interdisciplinare al problema³¹.

La definizione junghiana di sincronicità come "atto di creazione *nel* tempo" implica la concezione di una temporalità trascendente che, sebbene concepita in senso non-lineare come "campo", emancipandosi così dal meccanicismo newtoniano/cartesiano, si presenta ancora in una dimensione aprioristica. In una sintetica prolusione del 1978 dedicata al Tempo³², Marie-Louise Von Franz sottolinea l'affinità della concezione junghiana del tempo con la *durée* bergsoniana: rispetto al tempo della materia, che è ordinato in forma di successione secondo un principio causale, il tempo psichico si presenta come forma complementare in cui la triade tradizionale di passato-presente-futuro dimostra la sua piena relatività rispetto alla pura coscienza. Nella teoria di Bergson, esemplificata nella geometria del "cono ro-

26 Jung mutuò il termine dagli scritti di Eraclito per connotare gli elementi di una relazione di complementarità secondo una prospettiva di monismo dialettico. Uno degli esempi cui l'autore fa maggiormente riferimento sono gli *enantiodromi* essenziali del pensiero cinese, *Yin e Yang*.

27 Rispetto al romanzo di Eliade, la sceneggiatura di Coppola chiarisce più esplicitamente questa dinamica, aggiungendo una sorta di prologo che presenta il protagonista proprio all'interno del locale.

28 «È necessario che la vita umana si consumi completamente per esaurire tutte le possibilità di creazione o di manifestazione» afferma M. Eliade nel celebre *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949.

29 Cfr. M.-L. Von Franz, *On Divination and Synchronicity*, cit., p. 76.

30 Sul simbolismo del "centro" e della rosa si veda anche M. Eliade, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1959, tr. it. a cura di M. Giacometti, Jaca Book, Milano 1981.

31 F.D. Peat, *Synchronicity. The Bridge Between Matter and Mind*, Bantam Books, New York 1987.

32 M.-L. von Franz, *Time. Rhythm and Repose*, Thames & Hudson, London/New York 1997.

vesciato” presentato in *Materia e memoria*³³, il tempo non si esaurisce in una grandezza frazionabile in parti – o istanti – reciprocamente indipendenti e distinte, secondo il principio spaziale imposto dalla fisica classica, quanto piuttosto diviene un’unità indistinta che si comporta come infinito flusso oscillante tra forme di massima concentrazione (percezione) e distensione (memoria) in base alla densità dei rapporti causali tra i dati. Le “punte di presente” della percezione attualizzata e le “falde di passato” della pura virtualità della memoria sono dunque i due estremi temporali *al cui interno* la realtà coscienziale umana si sviluppa come “durata”. Jung propone di aggiungere a questa diade il concetto di sincronicità come forma di massima concentrazione temporale non più determinata da rapporti di causa-effetto, ma da coincidenze e risonanze archetipiche che determinano la creazione/percezione di significati. Il piano della memoria postulato da Bergson può essere fatto corrispondere alla nozione junghiana di inconscio collettivo, l’*unus mundus* della piena virtualità delle costellazioni archetipiche, in cui il Tempo si esprime attraverso un’eterna ciclicità³⁴, in profonda analogia con l’idea dell’*illud tempus* arcaico/rituale celebrato da Eliade, che completa, compensa e comprende la modalità vettoriale del tempo storico. Si nota come in tali concezioni, in aperta opposizione e condanna alla mentalità scienziata sviluppata in Occidente, il Tempo permanga implicitamente caratterizzato da un’ontologia aprioristica di campo *al cui interno* gli elementi stabiliscono relazioni causali o sincronistiche; è tuttavia proprio dall’ambito scientifico della fisica quantistica che inizia a emergere un’ipotesi interpretativa che tende a spodestare il Tempo dalla sua posizione di assolutezza aprioristica.

Sollecitato da alcune contraddizioni apparentemente inconciliabili contenute nell’interpretazione della meccanica quantistica proposta dalla “scuola di Copenhagen” di Bohr e Heisenberg, nonché dalla paradossalità di alcuni suoi postulati sperimentali – sono “archetipiche” in questo senso le conclusioni del celebre esperimento di Einstein, Podolsky e Rosen³⁵ – il fisico americano David Bohm ha ipotizzato l’esistenza di un campo di *potenziale quantico*, successivamente riformulato come *ordine implicato*, attraverso cui superare i limiti dell’interpretazione causale della fisica quantistica e poter fornire un modello capace di descrivere in modo coerente non solo le intime strutture della materia, ma, in contesti diversi ma coerenti, anche quelle della psiche e della collettività³⁶. Oltre alle note forze elet-

33 H. Bergson, *Matière et Mémoire* (1896), in *Œuvres*, Edition du Centenaire, PUF, Parigi 1991; tr. it. *Materia e memoria*, Laterza Roma-Bari 1996.

34 A questo proposito Jung fornisce un’approfondita disamina delle forme mantiche relative all’astrologia e dell’antico oracolo cinese I-King. Cfr. C.G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausalì*, cit., pp. 480-505. Si vedano anche le prefazioni di Jung alle edizioni italiana e inglese de *I-King. Il libro dei mutamenti*, tr. it. a cura di L. Agresti/G. Mantici, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1995, pp. 7-26.

35 Conosciuto anche come “paradosso EPR”, quest’esperimento “ideale” (solo teorico) fu proposto nel 1935 in un articolo intitolato «*La descrizione quantistica della realtà fisica può ritenersi completa?*»; esso dimostra come una misura eseguita su una parte di un sistema quantistico (nella esemplificazione di Bohm, lo spin di una coppia di elettroni) possa influenzare *istantaneamente* un’altra parte dello stesso sistema quantistico, legata alla prima dal fenomeno di *entanglement* (accoppiamento) quantistico. Questo effetto è noto come “azione istantanea a distanza” e venne proposto da Einstein per dimostrare come l’interpretazione di Copenhagen si rivelasse incompatibile con il postulato alla base della relatività ristretta, che considera la velocità della luce il limite assoluto al quale può viaggiare un qualunque tipo d’informazione.

36 Per necessità di sintesi, in questa sede non abbiamo modo di indagare la vasta portata delle tesi propo-

tromagnetiche che agiscono sulle particelle elementari in base alla loro carica elettrica (e alla forte o debole intensità delle reazioni nucleari), Bohm teorizza l'esistenza di un *potenziale quantico* che, a differenza di tutte le altre forze naturali, si comporta in modo del tutto indipendente dai contesti locali e temporali. Il *potenziale quantico* non si esplica in un'azione meccanica, ma rappresenta un campo morfico che organizza le forme di interazione tra le "parti" mediante un reciproco e complesso passaggio di informazioni che informa anche la "totalità" di esse. Dato che tale potenziale implica una continua azione di "aggiornamento" dell'informazione prodotta dalla reciprocità delle interazioni tra le parti e l'ambiente, con un conseguente aumento esponenziale di complessità, Bohm propone di concepire questo sistema nella sua totalità introducendo la dualità complementare di *ordine implicato* (campo morfico) e *ordine esplicito* (campo percettivo); l'*ordine implicato* si presenta come *unus mundus* omnicomprensivo e indifferenziato, un campo di informazione attiva che si *esplica* in una gerarchia di livelli di interazione dall'infinita complessità, producendo come risultanti gli ordini dell'energia, dello spazio e del tempo – che a loro volta tendono nuovamente a *implicarsi*. A differenza della concezione meccanicistica newtoniana – che in parte permane anche nella relatività einsteiniana – che assume corpi o particelle come entità distinte e indipendenti che interagiscono reciprocamente tramite forze connotate localmente e temporalmente, a livello di *ordine implicato* le strutture si sviluppano l'una attraverso l'altra, *l'una è l'altra*.

Nel suo testo sulla sincronicità, il canadese David Peat sottolinea come la teoria bohemia implichi che le nozioni di spazio e tempo siano concepite come derivazioni dei concetti archetipici di processo e cambiamento, a loro volta determinati secondo un principio acausale e atemporale (eterno) di creazione di significati. La percezione e la coscienza della sincronicità costituirebbero dunque l'accesso a "una sorgente creativa dal potenziale infinito, la matrice stessa dell'universo. Essa mostra come mente e materia non siano aspetti separati e distinti della natura" poiché reciprocamente determinantesi in relazione a un *ordine implicato* di creazione di significati³⁷.

VI -Infine risulta lecito chiedersi in quale relazione si situino le osservazioni presentate sulla sincronicità all'interno della riflessione estetica sul cinema e in particolare rispetto alla teoria deleuziana del rapporto tra Tempo e cinema³⁸. Ispirandosi alle grandi tesi sul tempo di Bergson, Deleuze distingue, sia a livello tassonomico che storico, due concezioni fondamentali dell'immagine cinematografica: l'immagine-movimento, caratteristica del cinema narrativo classico, è determinata da concatenamenti interni dominati da stretti rapporti di causa-effetto e propone dunque un'esperienza temporale spazializzata in cui eventi e immagini si *succedono* come blocchi coerenti ma distinti; l'immagine-tempo, che storicamente inizia a imporsi attorno al dopoguerra con le sperimentazioni di Welles, dei maestri del neo-realismo italiano

ste da David Bohm, e da lui sviluppate in contesti sincretici che spaziano dalla fisica alla metafisica, dall'etica all'estetica. In particolare i concetti citati di *potenziale quantico* e *ordine implicato* costituiscono il nucleo argomentativo del testo bohiano fondamentale: D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge, London 1980.

37 Cfr. F.D. Peat, *Synchronicity*, cit., pp. 228-241.

38 G. Deleuze, *L'image-mouvement*, Minuit, Paris 1983; tr. it. *L'immagine-movimento* a cura di J.-P. Manganaro, Ubulibri, Milano 1984 e G. Deleuze, *L'image-temps*, Minuit, Paris 1985; tr. it. *L'immagine-tempo*, a cura di L. Rampelli, Ubulibri, Milano 1989.

I Immagini e filosofia

e della *nouvelle vague* francese, esprime invece il Tempo nella sua dimensione del *durare* attraverso l'accumulazione di situazioni *ottico-sonore pure* che suggeriscono la percezione della piena virtualità temporale che, secondo Deleuze, costituisce la profonda specificità della forma d'arte cinematografica.

I complessi sincronistici che abbiamo tentato di analizzare a partire da *Benjamin Button* e *Un'altra giovinezza* sembrano tuttavia porsi problematicamente rispetto a entrambe le immagini deleuziane. Nella sincronicità vi è infatti l'indubbia accumulazione di concatenamenti che tuttavia, non rispettando un ordine di successione causale, non risulta coerente con le caratteristiche dell'immagine-movimento; d'altra parte proprio tali concatenamenti acausali, che possono quindi corrispondere anche a relazioni tra elementi *ottico-sonori puri*, caratterizzano la sincronicità in senso oppositivo rispetto all'esperienza della pura *durata*, intensificando il continuo passaggio di attenzione tra i singoli accadimenti e il loro contesto generale stimolando l'emergenza di nuovi potenziali di significazione. I complessi sincronici assumerebbero quindi un ruolo di terzità rispetto alle due classi deleuziane, trascendendo paradossalmente il Tempo che, sebbene ontologicamente intrinseco all'esperienza cinematografica, si limita a svolgere un ruolo più o meno indeterminante di strumento configurativo, subordinato e conseguente ai processi di significazione implicati. Si potrebbe dunque postulare una "Immagine-significato"?

G iardino di B@bel

A cura di Claudia Dovolich

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni affidate
a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina lungo i sentieri
del pensiero filosofico*

- Valentina Menesatti

*Aprirsi nel dolore. L'incontro di Heidegger
e Jünger sulle Stimmungen*

B @bel



- Editoriale
- Il tema di Babel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e Filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi



Valentina Menesatti

APRIRSI NEL DOLORE

L'incontro di Heidegger e Jünger sulle *Stimmungen*

1. Dolore ed esperienza del dolore

In epoca moderna sono stati compiuti sforzi e progressi tesi a comprendere il dolore e a fornire una risposta terapeutica che potesse arginarlo, quantificarlo, combatterlo. Tuttavia lo spirito anestetizzante, che travolge ogni ambito della vita moderna nella promessa di metterci al riparo dalla sofferenza, patire fisico o mentale che sia, si scontra duramente con l'impossibilità di eliminare il dolore.

Non c'è alcuna condizione umana che possa nascondersi da esso e nonostante l'avanzata delle discipline tecnico-scientifiche domini sulla realtà, il dolore rimane un ambito che pretende di essere ancora esplorato. Alla filosofia spetta allora il compito di sorvolare la settorializzazione dei diversi ambiti di ricerca tentando di dare voce ed espressione ad un fenomeno così complesso, cercandone il senso interdisciplinare.

Dicevamo, non siamo mai al riparo dal dolore dal momento che può raggiungerci ovunque, nel corpo e nel pensiero, e non possiamo evitarlo, non possiamo impedirgli di ripetersi poiché non è calcolabile, né quantificabile, né prevedibile. Sembra quasi che a proposito del dolore noi non siamo in grado di dire niente, ma anche un'affermazione simile chiede a sua volta un approfondimento attraverso un approccio alla questione che esplori il *fenomeno* in profondità.

Nella fenomenologia del dolore il nesso esperienza-conoscenza è piuttosto singolare, poiché mentre il dolore si conosce per esperienza, l'esperienza del dolore genera una conoscenza nuova. L'esperienza cruciale del dolore riesce ad invertire il normale movimento circolare conoscenza-esperienza in quanto la sua radicalità approfondisce il nostro sapere sul dolore creando un altro modo di conoscere, di considerare il mondo e di comprendere l'accadere. Consideriamo, ad esempio, la nostra sofferenza di fronte alla morte di una persona importante nella nostra esistenza che ad un tratto, improvvisamente, viene a mancare. L'impossibilità di rivederla ancora, di poterle parlare, la lacerazione profonda legata all'assenza-presenza, la morte stessa intesa come il morire di fronte al quale siamo soli, in un mondo di cose ed esseri finiti. Questo dolore è uno stato d'animo totale e totalizzante, in cui tutto si trasforma: possiamo essere negli stessi luoghi in cui eravamo prima, ma niente è uguale, si rompe l'abituale ritmo della vita. Il dolore può essere perciò considerato un veicolo di apertura al mondo nella prospettiva in cui produce quella tensione che è, come vedremo, patimento e insieme rivelazione. Altra peculiarità del dolore è il nesso singolarità-totalità per il quale il dolore si configura sia come un'esperienza *individuale* – un fatto del tutto personale che ci isola e che ci rende muti e spesso non disposti ad ascoltare parole di impotente consolazione – sia come un evento universale, con una risonanza *totale* che riguarda tutti e che rappresenta quel

riverbero cosmico che consente a chi soffre di comunicare il profondo patimento che sente e a chi se ne trova al di fuori di riconoscerlo. È come se il dolore appartenesse a chi soffre ma chi non soffre vi entrasse in contatto attraverso la *possibilità* di soffrire, possibilità che come una spada di Damocle pende sulla testa d'ognuno. Così il dolore individuale dialoga con quello cosmico: le comuni espressioni del dolore, il dolore possibile, il dolore quotidiano ed il dolore patito, convergono nella dimensione denominata dolore di per sé, ineluttabile nel suo determinarsi e costante nella sua indeterminatezza.

Nel breve studio che segue analizzerò due “sguardi” sul dolore: il primo, quello di Ernst Jünger, è in grado di suggerire una descrizione del dolore, effettuata a livello narrativo; il secondo, di tipo fenomenologico, è quello di Martin Heidegger, che tenta di far emergere il dolore profondo che apre al pensiero. L'incontro tra i due autori avviene proprio a partire dallo scritto jüngeriano del 1934 *Sul dolore*, che illumina il pensiero di Heidegger dirigendolo sul problema della tecnica, trampolino di lancio per numerose riflessioni successive. Il dolore è il *fil rouge* che intesse la relazione intellettuale tra due pensatori che si incontreranno dopo il 1950 sul terreno del nichilismo, in uno scambio complesso ed emblematico dal titolo *Über die Linie*.

2. Ernst Jünger: la descrizione del dolore come pietra di paragone

In ogni epoca muta il rapporto che l'uomo intrattiene con il dolore e, come Ernst Jünger intuisce e mostra, con esso cambia anche la relazione tra esistenza e forze elementari,

Fin dagli esordi, Jünger afferma, come poi teorizzerà in *Über den Schmerz* dedicato all'argomento, che la forza del dolore è tensione verso le sorgenti dell'originario.

Nei primi diari il dolore compare nelle descrizioni degli scenari di guerra in cui l'affermazione della fisicità e della corporeità dell'uomo si mostra come la dichiarazione di autentica umanità. La fascinazione, nella quale ritroviamo gli echi della *Konservative Revolution*, per la guerra eroica, il sangue e la lotta, che bagna le pagine di *In Stahlgewittern* [1920]¹, *Das Wäldchen 125* [1925]², *Feuer und Blut* [1925]³, *Der Kampf als inneres Erlebnis* [1922]⁴, rappresenta una morale opposta a quella borghese che nell'illusione della sicurezza anestetizza gli spiriti con l'assegno del benessere e della protezione, giuramento che la storia definirà come inadeguato alle problematiche del tempo. Mentre il benessere diviene il più efficace narcotico contro il dolore, e luoghi come i caffè o i ritrovi mondani si innalzano a baluardo della prosperità, la guerra pare essere un movimento di avvicinamento alle forze elementari ponendo il combattente nella zona di pericolo, accordando il proprio spirito al dolore. Ma Jünger, al fronte come volontario, si rende ben presto conto che l'enfasi ed il vigore del mondo eroico e culturale che caratterizzavano, ad esempio, la battaglia epica o lo stile cavalleresco, non sono presenti tra le fangose trincee in cui uomini-tèrmiti strisciano e si

1 E. Jünger, *In Stahlgewittern*, in *Sämtliche Werke*, Klett Cotta, Stuttgart 1978-1983, vol. I (1978), pp. 9-300.

2 E. Jünger, *Das Wäldchen 125*, ivi, pp. 301-348.

3 E. Jünger, *Feuer und Blut*, ivi, pp. 439-538.

4 E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VII (1980), pp. 9-103.

muovono come burattini e che la guerra stessa non è una guerra tra uomini, ma una “guerra di materiali” (*Materialschlacht*). L'uomo forgiato nell'acciaio delle tempeste del primo conflitto mondiale, che ben presto marcerà in divisa mostrando il volto metallico dell'obbedienza e della volontà, diviene un modello, una forma. per dirla in termini jüngeriani, destinato a perire. La chiave del profondo cambiamento è la “mobilitazione totale”, descritta nell'omonimo saggio del 1930 *Die totale Mobilmachung*, in cui si afferma l'estensione planetaria della tecnica e si dà il via, non solo ad un nuovo modo di fare la guerra, ma anche ad una nuova epoca dello spirito⁵: la pianificazione, che sia quella dei Piani Quinquennali russi o del New Deal americano, si appresta a sostituire, o se non altro, a magnificare il più celebre ordine del tempo, il progresso, allontanando l'uomo da quella struttura cristallina, dal “reticolo fondamentale”⁶ di forme elementari⁷. La mobilitazione totale ha condotto l'uomo alle soglie dell'*Interregnum* descritto nel 1932 in *Der Arbeiter*, in cui però l'elemento tecnico è considerato uno scettro di dominio che solo la figura dell'operaio-lavoratore potrebbe affermare per rivoluzionare la realtà.

L'analisi condotta in questo libro, considerato da tutti un pilastro di filosofia politica, prepara il terreno per la successiva riflessione sul dolore, descrivendo con la lucidità di un “sismografo”, come Jünger venne definito da Ernst Niekisch, la realtà reduce dalla Grande Guerra e allo stesso tempo uno scorcio inattuale. Si tratta di un quadro in cui ogni cosa è in costante movimento, ogni macchina funziona alla perfezione, ogni ingranaggio gira vorticosamente, proprio come in un grande dipinto futurista in cui l'elemento dinamico ed un soggetto ritmico si stagliano sulla staticità della tela. Il tipo dell'Operaio possiede «un volto disciplinato [...], dallo sguardo fisso, univoco, oggettivo, rigido»⁸, sempre pronto «ad osservare oggetti che devono essere percepiti in condizione di massima velocità»⁹. La domanda sottesa a *Der Arbeiter* è quella relativa alla possibilità dell'uomo di continuare, in un mondo tecnico, ad affermare la padronanza di sé e a creare forme nuove.

Nel 1932 il Nazionalsocialismo esplode, il *Führer* Adolf Hitler sale al potere e Jünger prende le distanze da alcune sue riflessioni precedenti prendendo coscienza che «quel lato del processo che si fonda sull'obbedienza, sull'esercizio fisico e sulla disciplina, in altre parole sulla volontà» e che caratterizzava l'uomo del quale auspicava e profetizzava la venuta insieme all'avvento di un nuovo ordine delle cose, «sia stato ormai percorso fino in fondo»¹⁰. L'uniforme diviene una corazza che respinge il dolore opponendosi alle forze elementari.

Nel 1934 Jünger traccia uno spartiacque nel suo pensiero col saggio *Über den Schmerz*, nel quale rileva che il carattere strumentale del nostro tempo ha invaso ogni settore della vita, sostenendo emblematicamente che esso «non si limita all'ambito proprio dello strumento ma

5 Cfr. E. Jünger, *Feuer und Bewegung*, in ivi, vol. VII (1980); tr. it. a cura di F. Cuninberto, *Fuoco e movimento*, in Id., *Foglie e Pietre*, Adelphi, Milano 1997.

6 Cfr. E. Jünger *Annäherungen: Drogen und Rausch*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. XI (1978), p. 352; tr. it. a cura di C. Sandrin e U. Ugazio, *Avvicinamenti: droghe ed ebbrezza*, Multhipla, Milano 1970, p. 323.

7 Cfr. S. Gorgone, *Cristallografie dell'invisibile*, Mimesis, Milano 2002.

8 E. Jünger, *Über den Schmerz*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VII (1980), p. 165; tr. it. a cura di F. Cuninberto, *Sul dolore*, in Id., *Foglie e Pietre*, cit., p. 159.

9 *Ibidem*.

10 E. Jünger, *Über den Schmerz*, cit., p. 190; tr. it. cit., pp. 184-185.

tenta di sottomettere lo stesso corpo umano»¹¹. Con queste parole sottolinea l'impellenza di un passaggio all'individuale che affiora palesemente nella svolta che il saggio citato concettualmente incarna rispetto ai precedenti *Die totale Mobilmachung* e *Der Arbeiter*.

Il crinale sottile sul quale cammina Jünger è proprio quel dolore che le schiere di uomini in divisa prodotti dal presente non sono più in grado di percepire, ma che non può essere obliato dietro la maschera del progresso, affermazione ed esigenza che consentono al pensatore di mettere in luce, all'interno di questo breve saggio, un elemento non banale: *Die List des Schmerzes*, l'astuzia del dolore. Essa si sottrae alla pianificazione, ci attacca sempre laddove non possiamo difenderci rendendo il dolore una *pietra di paragone*, e consentendo a Jünger di dire che

[...] esistono alcuni grandi e immutabili parametri in base ai quali il valore dell'uomo dà la misura di sé. Uno di questi è il dolore; esso è la prova più dura in quella catena di prove che è, come si suol dire, la vita¹².

Inteso come unità di misura il dolore «è immutabile, ciò che muta, invece, è il modo in cui l'uomo si pone di fronte a tale unità di misura. Con ogni cambiamento di rilievo nel clima generale muta anche il rapporto che l'uomo intrattiene col dolore»¹³.

Di conseguenza Jünger fa coincidere l'incapacità di misurarsi di fronte al dolore con quella di misurarci di fronte a noi stessi, cercando nel mondo eroico e culturale un rapporto col dolore che consenta di accoglierlo e penetrarlo lasciandosi da esso penetrare. Il dolore apparentemente connesso al solo concetto di valore, ha però uno spessore che lo trascende, come possiamo notare dalla successiva affermazione per la quale esso viene definito «una di quelle chiavi che servono ad aprire non solo i segreti dell'animo ma il mondo stesso» visto che attraverso il patire «si accede alle sorgenti della sua forza e del mistero che si nasconde dietro al suo potere»¹⁴. Se a livello individuale la relazione col dolore rappresenta un modo di misurarsi con se stessi, una pietra di paragone che ci differenzia gli uni dagli altri, tuttavia l'affiorare di questo elemento nel pensiero jüngeriano spinge verso una formulazione del problema della tecnica e del carattere strumentale della realtà del tutto nuova rispetto agli studi precedenti. Se il sacrificio, la pena da sopportare, diviene un *inutile sforzo* o al limite un sintomo di efficienza, il singolo, la massa e la forma dominante con essi, sono concetti da riformulare. Questo passaggio sembra così non riguardare più il singolo, ma una forma nuova da plasmare adesso secondo nuovi parametri, una forma che non consenta più di seppellire il dolore, a costo di rifuggire nelle verdi fragranze di un bosco, attraversandolo allontanarsi dalle leggi del mondo come un anarca¹⁵. La nuova concezione del dolore espressa ed incarnata

11 Ivi, p. 185; tr. it. cit., p. 179.

12 Ivi, p. 145; tr. it. cit., p. 139.

13 *Ibidem*.

14 *Ibidem*.

15 Si fa esplicito riferimento alle figure-forme jüngeriane prodotte successivamente a quella dell'*Arbeiter*, quali il *Waldgänger*, protagonista di quel passaggio al bosco intitolato *Der Walgang*, l'*Anarch*, l'anarca protagonista di *Eumeswil*. Una lucida analisi delle due figure è da rintracciare in cfr. C. Resta / L. Bonesio, *Passaggi al bosco. Ernst Jünger nell'era dei titani*, Mimesis, Milano 2000. Nella grande quantità della letteratura critica relativa alla prima figura quella del lavoratore è doveroso ricordare il contributo heideggeriano. Heidegger durante l'inverno 1939-40 tenne un seminario su *Der Arbeiter*.

dalle figure del ribelle e dell'anarca, matura tra le macerie della seconda guerra mondiale in mezzo alle quali non sono più la volontà, l'ideologia o l'eroismo, ma è il dolore a farsi portavoce di un'autenticità racchiusa nel cuore del singolo. Per compiere il passaggio al dolore è infatti necessario svuotarsi, distaccarsi, estraniarsi da sé praticando quella che Jünger chiama l'elusione (*Schleife*), che consente di

[...] godere, all'interno delle gigantesche città e del loro tempestoso agitarsi, di quella mirabile calma di mare che è la solitudine. [...] in un attimo impercettibile lo spirito raccoglie frutti che altrimenti non ottiene in anni di lavoro¹⁶.

Secondo una leggenda islandese colui che attraversa il bosco non è solo un ribelle, ma un individuo che è stato bandito dalla società: solo nel silenzio della solitudine l'uomo può ritrovare e rigenerare se stesso, riposando in una terra selvaggia che la tecnica non ha il potere di calpestare. Dopo aver raccolto la forza simbolica dell'esperienza del bosco lo stesso uomo può indossare qualsiasi uniforme, mantenendo un'atavica libertà interiore, azione invisibile dell'anarca.

L'individuazione del dolore apre le porte della tecnica, ne consente una descrizione efficace ed individua in essa il contrassegno del nostro tempo, spalancando gli occhi di un filosofo come Heidegger e indirizzando alla questione della tecnica il suo pensiero, che tornerà negli ultimi scritti al tema del dolore.

Prima di chiudere il cerchio di questo incontro intellettuale sul dolore, sarà bene ricordare un ultimo colloquio tra i due pensatori. Nel 1950 in occasione del sessantesimo compleanno di Heidegger, Jünger gli regala il suo compendio sulla questione del nichilismo, in seguito pubblicato con relativa risposta sotto il citato titolo *Über die Linie*. È mio interesse sottolineare come Jünger, in questo scritto, citando l'opera di grandi letterati, dica che in essi «è presente il dolore» e che «l'annientamento» espressione del nichilismo, «viene percepito innanzitutto come sofferenza, e ciò produce spesso una bellezza estrema, come nei boschi il primo gelo, e una grazia sconosciuta alle epoche classiche»¹⁷. Jünger sta dicendo che attraverso il dolore il nichilismo può rovesciarsi nel suo inverso, la resistenza, nata dalla spinta della sofferenza prodotta dall'annientamento. Il dolore è uno degli elementi che esortano a sperimentare l'enorme potenza del niente «sul proprio petto», vale a dire in quel luogo in cui ognuno «conduce da solo ed in prima persona la sua lotta»¹⁸: se avrà la meglio il niente si ritirerà in se stesso come il mare, «abbandonando sulla riva i tesori che le sue onde avevano sommerso»¹⁹.

ter, controllato ed infine proibito dai nazionalsocialisti. Gli appunti e le riflessioni sono raccolte in M. Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, in *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M 1975-, vol. LXXXX.

16 E. Jünger, *Das Abenteuerlich Herz*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIX (1979); tr. it. a cura di Q. Principe, *Il cuore avventuroso*, Guanda, Parma 1986.

17 E. Jünger, *Über die Linie*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VII (1980), p. 253; tr. it. a cura di F. Volpi, in M. Heidegger / E. Jünger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 2004, p. 69.

18 E. Jünger, *Über die Linie*, cit. p. 253; tr. it. cit., p.104.

19 *Ibidem*.

3. Heidegger fenomenologo del dolore

Il compendio che la riflessione jüngeriana offre all'interno del pensiero di Heidegger è notevole.

La comprensione della scomparsa del dolore, tonalità emotiva radicata nell'essere, oggi obliata sotto l'egida dello scorrere rapido e incessante da un ente all'altro, incita Heidegger ad intraprendere quell'indagine sulla tecnica che occuperà diverse pagine dei suoi scritti. Nelle conferenze tenute a Brema nel 1949 afferma, in sintesi, che l'essenza della tecnica è l'impianto (*Ge-stell*), nel quale si cela il pericolo, pericolo determinato dall'Essere nella sua intima dinamica dello svelarsi e del nascondersi²⁰. Dunque, tale ricognizione punta a scavare negli abissi dell'autenticità attraverso una realtà, quella tecnica, che appare come un gigantesco meccanismo, stile *Tempi moderni*, in cui siamo pezzi sostituibili, impiegati (*Be-stellt*) in un fondo (*Bestand*) che è un apparato impersonale. Due interrogativi si impongono alla nostra riflessione: 1) se questa sostituibilità che oggi attraversa l'epoca in cui viviamo, permeando ogni settore, si manifesti anche nell'ambito del dolore; 2) se Heidegger, negli scritti ultimi, si sia interessato allo stato d'animo del dolore, intendendolo come una modalità odierna di quell'angoscia – non delegabile – dettata dalla sua stessa possibilità e dalla possibilità della morte, che aveva già analizzato in *Essere e Tempo*. Credo che, nella via del dolore, la sofferenza e l'uomo che la prova sono insostituibili e allo stesso tempo incarnano un'individualità in stretta connessione con la totalità del soffrire. Infatti lo spessore che Heidegger attribuisce alle *Stimmungen*, tonalità emotive costitutive dell'Esser-ci, riguarda sia il *Geschick* «l'accadere dell'esserci nell'essere insieme agli altri»²¹, destino comune, che lo *Schicksal*, destino individuale.

La tesi heideggeriana si pone in aperta opposizione con la concezione impersonale degli stati d'animo che nell'epoca della tecnica sono assorbiti nel *das Man*, assimilazione dell'*io soffro* nel *soffrire spersonalizzato* e misurato dall'*impianto* organizzativo o istituzionale vigente. Tuttavia l'interesse heideggeriano verso il problema del dolore concerne soprattutto il concetto di anticipazione della morte, ovvero l'essere-per-la-morte come autenticità di ciascun individuo²². Epicuro affermava, nel tentativo di liberare l'uomo dalle sue viscerali paure, che non ha senso temere la morte in quanto quando ci siamo noi essa non c'è e quando essa c'è non ci siamo noi; tuttavia, la saggezza ispirata dalla filosofia “del giardino” non

20 Cfr. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. LXXIX; tr. it. a cura di F. Volpi, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002. Cfr. anche la rielaborazione del citato ciclo di conferenze che Martin Heidegger presentò nel 1953 all'Auditorium Maximum della Technische Hochschule di Monaco di Baviera col titolo *Die Frage nach Technik*, pubblicata nel 1954 nel volume *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Tübingen e ora raccolta nel vol. VII della *Gesamtausgabe*, cit.; cfr. tr. it. a cura di G. Vattimo, M. Heidegger, *La questione della Tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, dove *Ge-stell* viene tradotto come «imposizione».

21 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. II, § 74; tr. it. a cura di F. Volpi, *Essere e Tempo*, Longanesi & C., Milano 2005.

22 La consapevolezza della mortalità pervade tutto il pensiero heideggeriano, pur senza monopolizzarlo. Al riguardo si veda cfr. F. De Natale, *Il nesso tra “lutto” e “gioia” in Heidegger*, in «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», 1997, anno XV, n. 45, pp. 615-631. In tal sede si fa particolare riferimento all'interpretazione heideggeriana del pensiero della morte come possibilità di vivere la finitudine della propria esistenza in modo autentico, intensificando l'esistenza stessa.

regge di fronte alla sofferenza provata per la morte delle persone care, e la loro morte ci ricorda che anche noi possiamo morire forse ora, fra poco: è la rammemorazione della nostra intrinseca finitezza. L'incombere della morte è la cifra dell'essere che può costantemente abbattersi sull'esserci, ed il dolore è l'anticipazione della morte in quanto l'esperienza possibile della morte si ha solo attraverso il dolore, poiché «il dolore come la morte non viene scelto, ma assegnato»²³.

Heidegger dedica ampio spazio al problema del dolore in *Unterwegs zu Sprachen*, raccolta di scritti compresi nell'arco temporale 1950-59, tra i quali spicca l'illuminante compendio *Il linguaggio*, tratto da una conferenza tenutasi nel 1950 a Bühlerhöhe in memoria di Max Kommerell. In quella sede Heidegger afferma che mondo e cose si compenetrano vicendevolmente in un'intimità che raccoglie la lontananza e la vicinanza, in quello stacco la cui dimensione e portata è chiamata differenza.

Heidegger analizza la poesia dell'amato Trakl dal titolo *Una sera d'inverno*. Nella terza strofa il poeta tedesco scrive:

silenzioso entra il viandante / il dolore ha pietrificato la soglia.

Dove entra il viandante raccolto nel suo silenzio? Egli passa attraverso la soglia che è quel punto di passaggio tra il dentro e il fuori e che è stata già da tempo pietrificata dal dolore. Il dolore l'ha resa di pietra, pietrificandosi a sua volta. Il dolore resta e pietrifica la soglia che regge il frammezzo, «il punto in cui i Due si staccano e s'incontrano»²⁴. Il dolore salda lo spezzettamento che è la differenza, così il dolore è la differenza stessa, la dimensione, come detto, di cose e mondo. Con le parole di Heidegger,

Il dolore spezza. È lo spezzettamento. Ma esso non schianta in schegge dirompenti in tutte le direzioni. Il dolore, sì, spezza, divide, però in modo che anche insieme tutto attira a sé, raccoglie in sé. Il suo spezzare, in quanto dividere che riunisce, è al tempo stesso quel trascinare, teso in opposte direzioni, che diversifica e congiunge ciò che nello stacco è divenuto distinto. [...] Il dolore è la connessura dello strappo²⁵.

Il dolore ci conduce lungo la lacerazione che è al centro della vita stessa e che dispone in una pericolosa radura, ci spinge verso i nostri limiti e la nostra finitezza, ci immerge nella tensione che si crea tra le sue parti strappate. In *Volontà di potenza* Nietzsche discerne il senso della sofferenza cristiana, legata al Crocifisso, da quello tragico e autentico, legato a Dioniso affermando che «Dioniso tagliato a pezzi è una promessa alla vita»²⁶, rinasce e rifiorisce nella sua distruzione, che è poi questo essere in frantumi. Aldilà dell'intransigenza nietzschiana verso la redenzione che proclama la condanna alla vita e alla terra in una colpa espiabile solo attraverso la morte, il dolore di Dioniso è un evento cosmico, la sofferenza

23 S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 17.

24 M. Heidegger, *Die Sprache*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XII (1985), p. 24; tr. it. a cura di A. Caracciolo, *Il linguaggio*, in Id., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1984, p. 39.

25 *Ibidem*.

26 F. Nietzsche, *Volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris / P. Kobau, Bompiani, Milano 2008, frammento 1052, p. 554.

come necessità di vita che non richiede la promessa di un regno o un significato metafisico per essere legittimata, ma solo la sua accettazione di evento ineluttabile facente parte, e parte integrante, della vita²⁷. Ma torniamo alla poesia di Trakl, che prosegue:

Là risplende in pura luce/sopra la tavola pane e vino.

Di fronte al dolore, su quella soglia, nella differenza che lacera e raccoglie, risplendono le cose come pane e vino, l'essenziale semplicità dei quali è pervasa da una tale luce da sembrare quasi che sia il frugale pasto ad irradiarla. La pura luce del mondo e il semplice splendore delle cose sono l'intimità, la soglia che sta a connettere il mondo dei divini con quello dei mortali e quello dei vivi con quello dei morti. Il raccoglimento richiama l'anello, *das Geviert*, la quadratura a cui tutto torna sempre, l'unità originaria che chiamiamo mondo. Nel ritrarre e strappare via, nella presenza e nell'assenza, giace l'autentico modo d'apparire in cui si cela l'essenziale semplicità del dolore, carattere fondamentale della grande anima. Poiché tutto ciò che vive è penetrato dal dolore, la grande anima è quella di chi, straniero sulla terra, si incammina e come viandante attraversa silenzioso la soglia pietrificata dal dolore, che nella pietra parla. Il linguaggio è quello del poeta, che evocando attraverso immagini e metafore, si raffigura e presenzializza un possibile. La poesia chiama le cose che mettendo in atto la loro essenza generano il mondo:

Le cose fanno essere il mondo. Il mondo consente le cose²⁸.

Di rilievo è sottolineare come il pensiero si ponga di fronte a questa chiamata. Heidegger riconosce una differenza tra *Dichten* e *Denken* quando dichiara in *Was ist Metaphysik?* [1929] che «Il pensatore dice l'Essere. Il poeta nomina il Sacro»²⁹. Anche il pensare e il poetare restano in questo senso separati, ma intimamente connessi. Il raccoglimento di cui il dolore ci parla è un raccoglimento la cui portata può essere colta solo nella dimensione dell'*An-denken*³⁰, pensiero rammemorante in relazione tanto con il pensiero dell'Essere quanto con quello del Sacro. Nel primo caso il dolore si configura come una tonalità emotiva in grado di rivelare l'autenticità dell'Essere; nel secondo è quella fiamma azzurra in grado di trascinare tanto lontano quanto nell'intimità più profonda di sé stessi, offrendo in entrambi i casi un'indicazione che rimanda oltre sé.

Heidegger, nel carteggio *Über die Linie*, instaura uno scambio intellettuale con Jünger sulla questione del nichilismo. Entrando nello specifico della risposta heideggeriana, che giunge nel 1955, è interessante rilevare alcune tracce della riflessione di *Unterwegs zur Sprache*. Di

27 Cfr. M. Bizotto, *Il grido di Giobbe*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, pp. 118-120.

28 M. Heidegger, *Die Sprache*, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. XII (1985), p. 21; tr. it. cit., p. 39.

29 M. Heidegger, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?»*, in *Wegmarken*, vol. IX della *Gesamtausgabe*, cit., p. 312; tr. it. a cura di F. Volpi, *Poscritto a «Che cos'è la Metafisica?»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 266.

30 Cfr. F. De Natale, *Il nesso tra "lutto" e "gioia" in Heidegger*, cit., in cui emerge anche il nesso tra *An-denken* e *Danken*, con particolare riferimento a G. Vattimo, *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (Garzanti, Milano 1980). Qui *An-denken* è definito come pensiero che «lascia perdere l'Essere come fondamento» cogliendo tuttavia l'Essere «come ciò da cui è sostenuto e di cui non dispone» (ivi, p. 135).

fronte alla possibilità di attingere al dolore per effettuare quel rovesciamento nichilismo-resistenza in termini jüngeriani, Heidegger afferma che si può ricorrere al dolore, ma per farlo è necessario risalire all'origine greca *άλγος*, termine presumibilmente connesso ad *ἀλέγω*, la cui radice ci riporta al verbo *λέγω*, che ancora una volta significa l'intimo raccogliere³¹.

4. *Vibrazioni del dolore. Sulla linea o oltre la linea?*

Si potrebbe obiettare: «a cosa serve concretamente a colui che soffre, una riflessione sul dolore?».

Questa diffusa opinione popolare urta contro il tentativo filosofico di mostrare il potenziale del dolore come cifra autentica dell'essere umano. Trattare il dolore da un punto di vista fenomenologico non ha solo un'importanza di interesse teoretico, ma può aiutarci "praticamente" a comprendere e modificare l'atteggiamento di chi soffre e di chi gli sta accanto, entrando così dalla porta principale del dibattito sul patire, troppo spesso delegato alla religione o alle scienze farmacologiche.

Abbiamo visto come i due livelli interpretativi presentati dialoghino nel tentativo di far vibrare il dolore.

Ernst Jünger narra il dolore. La sua narrazione letteraria lo descrive come un'emozione tra le altre, da ascoltare per comprendere il cambiamento epocale che ha attraversato il Novecento e che ancora ci riguarda nel nostro tentativo di cogliere elementi primordiali ed originari. Heidegger offre un contributo fenomenologico, individuando il dolore come lo stato d'animo fondamentale in grado di suscitare quel raccoglimento necessario per mettersi in ascolto dell'Essere. Sebbene la differenza possa sembrare esclusivamente relativa all'approccio, risulta invece evidente come l'analisi fenomenologica di Heidegger, attuata parallelamente al linguaggio poetico, nella fattispecie di Georg Trakl, scandagli cavità ben più profonde.

La descrizione di Jünger giunge certamente ad un numero più consistente di lettori rispetto alla complessa analisi heideggeriana, mostrando come la letteratura, lavorando in superficie, vanti una maggiore diffusione. Come d'altronde è accaduto alle popolari opere giovanili di Jünger. Heidegger lavora sulle sfumature dell'emozioni, sulle sue perpetue oscillazioni fra un aspetto quotidiano e uno autentico del nostro esser-ci, sostenendo implicitamente che un'analisi fenomenologica, rivolta a mondo e cose, può condurre alle soglie dell'Essere, creando quel ponte che solo tonalità emotive come il dolore possono edificare.

Come accennato nel primo paragrafo, l'esperienza del dolore consente di accedere ad un universo conoscitivo immenso. A livello fenomenologico l'incontro dell'esser-ci con la cosa *dolore* supera la relazione intenzionale che solitamente consente di connettere, separare, ordinare, dedurre, per lasciar posto ad un impatto, una vertigine talmente travolgente da poter essere considerata una compenetrazione nella quale i due termini relazionali non sono più distinti. Ma c'è dell'altro. Nel dolore le distanze relazionali si annullano e l'intuizione pura giunge come un fulmine, illuminando improvvisamente la totalità e creando quel senso di

31 M. Heidegger, *Zur Seinfrage*, in *Wegmarken*, vol. IX della *Gesamtausgabe*, cit., pp. 404-405; tr. it. a cura di F. Volpi, *La questione dell'essere*, in Id., *Segnavia*, cit., p. 354.

dispersione nel mondo, di spaesamento derivante dal fatto che tra noi ed il dolore non c'è alcuna distanza, non esiste più una ghiera da roteare per mettere a fuoco, perché siamo troppo vicini, per meglio dire siamo *nel dolore*. La distanza, concetto analizzato magistralmente da Heidegger nel saggio *La Cosa*, è quello spazio fondamentale che consente la vicinanza e la lontananza permettendo all'uomo di muoversi tra gli enti, in una relazione che si concede al linguaggio. L'intuizione del dolore invece è pressoché indicibile, giace nel silenzio originario, ragion per cui, come Heidegger afferma, sono i poeti a tentare di dire ricorrendo all'evocazione di immagini. Nel dolore è come se l'uomo spalancasse gli occhi improvvisamente cogliendo l'Essere che si svela per un istante, per poi tornare nuovamente a nascondersi. Questa è la valenza oltre-metafisica che il dolore possiede: l'incontro con la totalità, il bagliore, la vertigine e lo spaesamento, il silenzio.

Per Jünger come per Heidegger ogni esperienza di dolore è un approssimarsi alla morte, avvicinandosi allo spazio che la circonda, che è luogo di calma assoluta, dove

[...] il silenzio si fa più intenso, senza fondo. [...] Il tempo si fa abissale, come se, nel pieno della sua corsa, si arrestasse, si infrangesse³².

Per questo il dolore per Jünger si scaglia violentemente sul *Muro del tempo*³³, ci spinge verso la corteccia temporale dell'universo: man mano che ci avviciniamo³⁴, il tempo che conosciamo viene sollevato, come fosse un velo che ricopre il mondo, ed il dolore diviene dolore del tempo che finisce. Nella nostra epoca questo pensiero esercita una forte pressione sulla linea, conducendoci oltre quel «meridiano zero», almeno con «la testa», per dirla nel gergo jüngeriano. In questi termini il dolore riguarda anche un tempo che attendiamo.

Per Heidegger, invece, tra le fessure del “Muro del Tempo”, cresce il dolore profondo, toccando il quale l'uomo incontra la cifra più radicata del suo essere aperto nel mondo, rivolto all'alterità di ciò che eternamente si dà e si sottrae. La *rammemorazione* tenta di custodire nella parola poetica il senso della nostalgia del presente, il dolore del distacco e insieme del ritorno, del tempo che svanisce e che, come un fiume dopo la piena, abbandona sulle sponde detriti di luce e silenzio, raccogliendosi nei quali forse un giorno oltrepasseremo la linea.

32 E. Jünger, *Die Schere*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. XIX (1999), p. 465; tr. it. a cura di A. Iadicicco, *La forbice*, Guanda, Parma 1996, p. 36.

33 Cfr. E. Jünger, *An der Zeitmauer*, in *Sämtliche Werke*, cit., vol. VIII (1981), cit.; tr. it. a cura di A. La Rocca / A. Del Greco, *Al muro del tempo*, Adelphi, Milano 2000.

34 Cfr. E. Jünger *Annäherungen: Drogen und Rausch*, cit.; tr. it. cit.

Ai margini del giorno

A cura di Patrizia Cipolletta

Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose "inutili" che riguardano tutti e ognuno.

- Pino Blasone

Il sé attraverso l'altro nel pensiero arabo

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

PRESENTAZIONE

A partire da un interesse per la filosofia comparata e per il pensiero di Ernst Bloch, Pino Blasone, insegnante di liceo in pensione, ha continuato a coltivare la sua ricerca filosofica oltre il ritiro dalla professione. Con Franco Cardini, nel 2004, ha introdotto la traduzione del Corano curata da Hamza Roberto Piccardo per l'Unione delle Comunità ed Organizzazioni Islamiche in Italia. Più di recente, seguendo l'indicazione blochiana di recuperare per l'occidente le visioni del mondo di Avicenna e di Averroè, ha rivolto la sua attenzione al pensiero arabo. Blasone si rivolge alla letteratura e alla filosofia arabe per aprire un dialogo tra occidente e oriente, che – pur evidenziando i pericoli di una teologia islamica dilaniata fra delusione ed emarginazione (che a volte possono alimentare i malintesi alla base del terrorismo) – sappia mantenere aperto il sogno utopico blochiano di un mondo nuovo, dove sicuramente l'occidente non dovrà essere il coordinatore né il controllore, e dove i desideri di tutti potranno trovare armonicamente spazio e soddisfazione.

Pino Blasone

IL SÉ ATTRAVERSO L'ALTRO NEL PENSIERO ARABO

1. *Quale metodo?*

Identità, alterità e alienità, sono le coordinate dell'esistente in quanto persona. Qui di seguito, si tratta più che altro di personalità collettive. Ciò non toglie che la dinamica fra i primi tre fattori sia analoga, nei due casi. «L'altro è la porta dalla quale l'io entra nell'universo», recita il poeta arabo contemporaneo che ha adottato il nome mediterraneo Adonis. In questione è la relazione fra Occidente e Oriente, in particolare tra Europa e Mondo arabo. La storia del controverso rapporto non è solo oggettiva, ma anche soggettiva. Lo è della coscienza di sé e dell'altro, come suggeriva il titolo di un'antologia curata da Liliana Magrini, nell'ormai lontano 1974: *La coscienza dell'Altro. Contraddizioni e complementarità tra cultura europea e cultura araba*¹ Nelle relazioni fra culture differenti, ignorare l'altrui punto di vista e visione del mondo può generare indifferenza; di fatto, è più facile che questo favorisca incomprensioni e alienità.

Il docente di materie umanistiche o anche il bibliotecario, che vogliono corrispondere alla crescente esigenza di approfondimenti sulla civiltà araba e sulla cultura islamica, non incontrano particolari limitazioni circa il pensiero arabo classico: ovvero medievale, in base al nostro criterio storiografico. I nomi di Al-Farabi, Avicenna (Ibn Sīna) e Averroè (Ibn Rushd), più di rado quelli di Al-Kindi o Ibn Tufayl, trovano spazio nei migliori manuali di filosofia attuali, se non altro per gli influssi ellenistici che essi rielaborarono ed esercitarono sul pensiero europeo. Qualche problema può sorgere, se si desidera aggiornarsi e aggiornare sul pensiero arabo moderno o contemporaneo.

Anzitutto, va corretta l'idea di un pensiero privo di sviluppo dialettico, malgrado questo sia stato a lungo rallentato dalla resistenza del conservatorismo religioso. Già fra il turco-persiano Al-Farabi e Avempace (l'arabo andaluso Ibn Bājjā, maestro di Averroè), si rileva complementarità e insieme divergenza, nel campo dell'utopia politica. In *La città virtuosa*, il primo adatta il modello della *Repubblica* platonica alla religiosità islamica, non senza implicazioni teocratiche². Di fronte alle difficoltà di applicare quell'ideale, il secondo adotta una posizione provocatoria, espressa in *Il regime del solitario*, constatazione dell'estraneità del filosofo ed elogio dell'isolamento del saggio³. Commenta un filosofo arabo odierno, Al-Jabri:

1 Aa.Vv., *La coscienza dell'Altro. Contraddizioni e complementarità tra cultura europea e cultura araba*, a cura di L. Magrini, Cultura Editrice, Firenze 1974.

2 M. al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fādila* ("Trattato delle idee del popolo della città virtuosa"); tr. it. a cura di M. Campanini, *La città virtuosa*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001.

3 Abū Bakr Ibn Bājjā, *Risāla fī tadbīr al-mutawahhid* ("Saggio sul regime del solitario"); tr. it. a cura di M. Campanini e A. Illuminati, *Il regime del solitario*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2002.

Nel *Regime del solitario* Avempace poneva la prima pietra di una “città” filosofica in Andalusia, a fronte della *Città virtuosa* di Al-Farabi in oriente. Ma quella è la città del filosofo “solitario”, essendo la filosofia all’epoca marginale e perseguitata nell’occidente musulmano. Averroè l’avrebbe fatta uscire dall’isolamento perché emergesse al mondo, fondando una città della ragione sotto la cui egida si collocassero questo mondo e l’aldilà, la filosofia e la religione. La città filosofica d’oriente, quella di Al-Farabi, avrebbe conosciuto un destino inverso. Fondata per questo mondo, con l’“illuminazionista” Avicenna fu ristabilita all’insegna di uno spiritualismo che governasse tanto questo mondo quanto l’aldilà⁴.

Un inciso sulla metafisica: del persiano Avicenna, Averroè ribalta l’ottica di fondo. Salva restando la fonte trascendente dell’essere, il primo aveva distinto un’essenza e un’esistenza nella realtà delle cose e del mondo. Di fatto aveva privilegiato l’essenza, di questa essendo l’esistenza uno speciale accidente, secondo una percezione neo-platonica. Nello sforzo di restaurare il concetto aristotelico di “sinolo” inscindibile in forma e sostanza, il secondo fa sì che l’esistenza torni in primo piano. Se l’essenza è esistenza in potenza, l’esistenza è essenza in atto. Ne consegue una visione del mondo più realistica e dialettica. Invece il pensiero di Avicenna seguita a esercitare un ascendente sulla mistica islamica, mutandola in gnosi. Si pensi a Ibn al-‘Arabi, teorico della “unicità dell’esistente”: in quanto mistico, egli antepone l’intuizione o l’“illuminazione” alla razionalità; tuttavia, per lui Averroè rimane uno dei grandi maestri della riflessione razionale.

A ogni modo, un buon metodo analitico può essere centrare i nodi dialettici nella storia della filosofia araba: ad esempio l’esplicita polemica di Averroè col teologo persiano Al-Ghazali, in merito all’utilità e liceità della filosofia di ascendenza platonico-aristotelica nell’educazione musulmana. Cade a proposito la traduzione di Massimo Campanini, della replica di Averroè in difesa della filosofia: *L’incoerenza dell’incoerenza dei filosofi*⁵. Vi si può affiancare la più agile lettura del *Trattato del discorso decisivo ed esposizione dell’accordo tra legge religiosa e filosofia* (data la lunghezza del titolo, si usa abbreviarlo in *Trattato decisivo*), di cui abbiamo più traduzioni⁶. Questo scritto pure di Averroè sfata l’idea di una “doppia verità”, secondo fede e secondo ragione, a lui attribuita da un fraintendimento o forzatura dell’averroismo, in particolare di quello latino.

Risponde attendibilmente a verità la sua distinzione di ambiti pertinenti tra fede e scienza, fra religione e politica, che finirà con l’affermarsi nella società occidentale ma verrà respinta

-
- 4 M. Abed al-Jabri (Muhammad ‘Ābid al-Jābirī), *Introduction à la critique de la raison arabe*, La Découverte, Paris 1994, pp. 162-163, nota 1 (tr. da Muqaddima li-naqd al-‘aql al-‘arabī); tr. it. di A. Serra, *La ragione araba*, Feltrinelli, Milano 1996.
 - 5 M. Ibn Rushd, *Tahāfut al-tahāfut*, confutazione del *Tahāfut al-falāsifa* (“L’incoerenza dei filosofi”) di Al-Ghazālī; tr. it. Averroè, *L’incoerenza dell’incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, UTET, Torino 2006. Cfr. Khalīl Hawī, *Al-‘aql wa al-īmān bayn al-Ghazālī wa Ibn Rushd* (“Ragione e fede tra Al-Ghazālī e Averroè”), dissertazione presso l’Università Americana di Beirut, 1955; dello stesso autore, articoli sul tema sono usciti sulle riviste arabe «Al-Abhāth» 1956, n. 1, e «Al-fikr al-‘arabī al-mu‘asir», 1980, nn. 2, 4, 5.
 - 6 M. Ibn Rushd, *Kitāb fasl al-maqāl wa taqrīr mā bayn al-shari‘a wa al-hikma min ittisāl*. Traduzioni italiane dello stesso testo di Ibn Rushd/Averroè: *Trattato decisivo sulla natura della connessione tra religione e filosofia*, a cura di J. Agnesina, Il Prato, Padova 2005; *L’accordo della legge divina con la filosofia*, a cura di F. Lucchetta, Marietti, Genova 2004; *Il trattato decisivo sull’accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999.

in quella arabo-islamica. È ciò che noi intendiamo per laicità, o per secolarizzazione, e che avrebbe caratterizzato lo sviluppo della modernità. Proprio sulla questione della modernizzazione e di nuovo a partire dalla figura di Averroè, subentra una tarda polemica, che coinvolge il pensiero arabo-islamico. Nel 1852, è il francese Ernest Renan a dedicare un saggio ad *Averroè e l'averroismo*, in cui si rivaluta il filosofo arabo e se ne riconosce il contributo alla civiltà occidentale moderna⁷.

2. Quale modernità?

Tuttavia altrove Renan replicherà che il rifiuto del pensiero di Averroè presso la sua stessa cultura sia un indizio di incapacità di tenere il passo col progresso, da parte di una società perciò condannata a uno stato di cronica arretratezza. Questa volta, la replica proviene da Jamal al-Din al-Afghani, fondatore del modernismo o riformismo islamico. La sua tesi è che i musulmani sapranno trovare una loro via verso la modernità, così come i cristiani europei a suo tempo. Quindi, la questione diventa: quale modernità? Ancora prendendo spunto dall'interpretazione dell'opera di Averroè, saranno il musulmano Muhammad 'Abduh e il cristiano Farah Antun ad affrontarla, ai primi del '900. All'epoca, il siro-libanese Antun pubblica un saggio su *Averroè e la sua filosofia*⁸.

Sulla scia di Renan, nel filosofo andaluso Antun ravvisa quella distinzione fra religione e politica, tra fede e scienza, che faciliti un accesso nazionale alla modernità. Su tale interpretazione sorge il dissenso con 'Abduh, che esporrà la propria posizione nella raccolta di scritti *Islam e cristianesimo, nei confronti del sapere e della cultura*⁹. In effetti, varia la concezione dello Stato: per 'Abduh, una società islamica tollerante delle minoranze religiose; per il cristiano Antun, la parità di diritti sancita da uno Stato laico. L'idea è sviluppata anche nelle opere letterarie di quest'ultimo, dove la riflessione sul passato si proietta nella speranza utopica di un mondo arabo futuro: una "nuova Gerusalemme", in cui il dialogo inter-confessionale si armonizzi con un socialismo liberale.

Se l'egiziano 'Abduh era seguace di Al-Afghani, il siriano Rashid Rida e l'egiziano 'Ali 'Abd al-Raziq lo furono di 'Abduh, in seno al modernismo islamico. Anche in quest'ambito, l'interrogativo diviene: quale riforma? La discussione verte sull'istituzione del califfato uni-

7 E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Michel Lévy Frères, Paris 1852; ora edito da Maisonneuve et Larose, Paris 2002. Nel 1857, l'autore farà seguire il saggio *Mahomet et les origines de l'islamisme*. Ma il discorso da cui prenderà spunto la contestazione di Al-Afghānī, su «Le Journal des Débats» del 18 maggio 1883, è una conferenza tenuta da Renan all'Università della Sorbona su *L'islamisme et la science*, pubblicata dallo stesso periodico parigino il 29 marzo 1883.

8 F. Antūn, *Ibn Rushd wa falsafatuhu*, Alessandria d'Egitto 1903. Cfr. M. Jiha, *Ibn Rushd bayn Farah Antūn wa Muhammad Abduh* ("Averroè tra Farah Antūn e Muhammad Abduh"), su «Al-Ijtihād» n. 30, Beirut 1996, e Muhammad al-Nāsir al-Nafzāwī, *Al-dawla wa al-mujtama': min mihnat Ibn Rushd ilā khusūmihi Muhammad 'Abduh, Farah Antūn* ("Stato e società, dall'opera di Averroè alla disputa relativa fra Muhammad 'Abduh e Farah Antūn"), Markaz al-Nashr al-Jāmi'ī, Tunisi 2000.

9 M. 'Abduh, *Al-Islām wa al-Nasrāniyya ma'a al-'ilm wa al-madaniyya*, Il Cairo 1902. In parte, i testi che compongono la raccolta erano apparsi sulla rivista egiziana *Al-Manār*; quelli che riguardano lo specifico della controversia con Antūn compaiono in appendice ad *Averroè e la sua filosofia*, di Farah Antūn (si veda qui la nota n. 7).

versale. Di recente decaduto, a lungo esso era stato vertice di convergenza fra guida religiosa e potere politico. In *Il califfato ovvero imamato supremo*, il fondamentalista Rida si pronuncia nel 1922 a favore della rifondazione di un preteso califfato originario, depurato di ogni dispotismo¹⁰. In *L'Islam e le basi del potere*, il riformista 'Abd al-Raziq contesta nel 1925 che la figura del califfo fosse connaturata con l'Islam e auspica l'alternativa di una direzione spirituale a gestione democratica¹¹.

Di per sé, la questione del califfato sembra ristretta al mondo islamico. Peraltro, i riscontri pratici immediati furono irrilevanti. Però, attraverso contraddizioni come questa passa la via verso l'odierno integralismo. Le sue radici affondano nel modernismo e in una evenienza ricorrente non solo nel pensiero arabo: per meglio far presa, le tendenze conservatrici si fanno scudo dell'ideale di ravvivare lo spirito religioso, in quanto fattore di rigenerazione morale e garante del rinnovamento materiale. In tal senso, la vecchia avversione di Al-Ghazali per i filosofi non si discostava poi molto dalla prassi politica dei "Fratelli Musulmani", formatasi in Egitto nell'ambiente di Rashid Rida.

Occorre tuttavia ammetterlo: non c'è sincero atteggiamento integralistico, in cui non sia presente un'intima dialettica, suscettibile di esiti imprevisi. Valga l'esempio dello stesso Al-Ghazali, pensatore dagli aspetti contraddittori. Avulsa dal contesto dell'intera opera, la traduzione latina dello scritto *Le intenzioni dei filosofi* poté farlo annoverare fra i sostenitori della filosofia, presso i nostri scolastici medievali. D'altronde, le sue aperture alla mistica hanno potuto farlo includere tra i fondatori di una gnosi o teosofia islamica, titolo che spetta piuttosto a Ibn 'Arabi o al persiano Suhrawardi. La verità va probabilmente individuata nel vissuto personale, quale emerge in *La salvezza dalla perdizione*, scritto che si è potuto paragonare alle *Confessioni* di Sant'Agostino¹².

In realtà, Al-Ghazali risulta più filosofo di quanto voglia apparire, avendo assimilato i metodi del pensiero ellenizzante e avendone penetrato i contenuti meglio di altri. Il suo sforzo di conciliare esteriorità e interiorità dei fenomeni religiosi resta ammirevole. Lo stesso contrasto con Averroè rimane una pietra miliare nella storia della filosofia, propedeutico alla comprensione della modernità, non solo di ciò che essa è stata ma anche di come avrebbe potuto essere altrimenti. Con possibile allusione al *Che fare?* di Lenin uscito nel 1902, Farah Antun nel 1903 scriverà in *Averroè e la sua filosofia*:

Eccoci dunque a una delle questioni più importanti della filosofia, anzi la più importante in assoluto. A questo punto, ci poniamo una domanda che riguarda il lettore amante della ricerca, sia egli musulmano, cristiano o israelita: «Che fare, e in che cosa aver fede?»¹³.

10 M. Rashīd Ridā, *Al-khilāfa aw al-imāma al-'uzmā*, Il Cairo 1922.

11 'A. 'Abd al-Rāziq, *Al-Islām wa usūl al-hukm*, Il Cairo 1925.

12 M. al-Ghazālī, *Maqāsid al-falāsifa e Al-munqidh min al-dalāl*. Risalente al 1093, la prima opera fu tradotta in latino nel 1145 da Domenico Gundisalvi, con titolo *Logica et philosophia Algazelis Arabis*. Quanto alla seconda, cfr. la tr. it. in *Scritti scelti di al-Ghazālī*, a cura di L. Veccia Vaglieri e R. Rubinnacci, UTET, Torino 1970, e la tesi di dottorato in filosofia di Heinrich Frick: *Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen* ("L'autobiografia di Al-Ghazālī. Un confronto con le *Confessioni* di Agostino", Università di Giessen, 1919).

13 A. Abdel-Malek, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les Essais*, Éditions du Seuil, Parigi 1970, p. 131 (si confronti qui con la nota n. 7).

3. *Quale ragione?*

‘Ali Ahmad Sa‘id Isbir “Adonis”, nella sua *Introduzione alla poetica araba*, ricorda il tentativo di alcuni antichi filosofi arabi di conciliare religione araba e ragione greca, e spiega perché la modernità, in seno alla società araba, è rimasta un prodotto di importazione. Il poeta siriano aggiunge che «trattare il problema della modernità, nel nostro mondo, presuppone innanzitutto un riesame della struttura del pensiero arabo. Interrogare la modernità significa, per il pensiero arabo, interrogare se stesso. La modernità araba può essere affrontata solo nell’ottica di questo pensiero e in base agli strumenti che gli sono propri. Affrontarla con l’ottica occidentale significa deformarla e allontanarsi dal vero problema. Significa l’alienazione»¹⁴. Insomma, l’Altro è innanzitutto se stesso.

Quanto al pensiero arabo contemporaneo, conviene comunque partire dalla condivisione del presupposto averroistico-aristotelico di una tendenziale universalità della ragione umana (più o meno, riflesso dell’unità dell’intelletto divino). Entro questo quadro ma considerando il concorso delle coordinate culturali o religiose, ecco porsi un nuovo interrogativo: quale ragione? Una prima analisi mirata in tal senso è dell’oriundo algerino Mohammed Arkoun: *Pour une critique de la raison islamique*, nel 1984. Edita in arabo e poi in francese, segue la messa a fuoco del marocchino Mohammed ‘Abed al-Jabri, tradotta in italiano con titolo *La ragione araba*. “La ripresa sarà averroista”, confidava Al-Jabri prima della crisi internazionale iniziata l’11 settembre 2001.

Più cauto e attento alla radice dei problemi, Arkoun ha dichiarato in un’intervista a Paolo Guiducci pubblicata dal quotidiano *L’Avvenire* con titolo *L’islam? È mediterraneo*, il 3 febbraio 2005: «Il dialogo più che una speranza è una realtà, a patto che si prendano le misure politiche necessarie. Il discorso teologico-politico, ad esempio, non viene insegnato nelle scuole. Un siffatto approccio storico-critico produrrebbe cambiamenti. In caso contrario, continueremo a vivere quelle reciproche esclusioni ingenerate da una radice politica più che religiosa». Vale a dire che per una mutua comprensione il discorso dovrebbe essere didattico e pedagogico, oltre che politico e filosofico.

Tanto più merita di essere riferito un elemento del neo-averroismo, quale enucleato da Al-Jabri in *Introduction à la critique de la raison arabe*: «Edotto sull’universalità e sulla storicità del sapere, Averroè definì come comportarsi verso le “scienze degli antichi”, che allora rappresentavano la scienza per eccellenza. Tale metodo è degno di fungere da modello. Si può riutilizzarlo, per definire il nostro rapporto con la tradizione e col pensiero contemporaneo universale. Il fine è distinguere ciò che è davvero universale nell’una e nell’altro, quanto possiamo reinvestire per ristabilire la nostra specificità, e ciò che invece è particolare o circostanziale rispetto a un’epoca o a un popolo, ma che va pur conosciuto per arricchire la nostra esperienza e visione del mondo»¹⁵.

Nella civiltà europea, a periodi di esaltazione della ragione ne sono seguiti, in cui reagiva una nostalgia dell’irrazionale. Si pensi al Romanticismo rispetto all’Illuminismo, o al Decadentismo riguardo al Positivismo, per non parlare del Postmoderno. Questo, perché la

14 Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, tr. it. di F. del Vescovo/L. Cabria, Marietti, Genova 1992, pp. 64-65.

15 M. Abed al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, cit., pp. 167-168.

ragione stessa è storica. Essa ha bisogno di tempo per ricostituirsi in quanto tale, non sempre riuscendo ad assorbire il residuo di irrazionalità che attraversa una determinata epoca; è anzi lecito dubitare che vi riesca sempre meno, rischiando di comprimerlo con conseguenze disastrose. La cultura araba mostra uno svantaggio che potrebbe tradursi in vantaggio, in momenti di crisi. I ritmi della sua dialettica sono più lenti. Esaltazione della ragione e nostalgia dell'irrazionale sembrano coesistere. Anzi, la seconda vi appare più acuta.

4. *Quale personalità?*

In un articolo intitolato *La tradizione araba fra ideologia ed epistemologia*, il filosofo egiziano Nasr Hamid Abu Zayd spiega perché storicamente la “ragione islamica” non può ridursi alla “ragione araba”: «I musulmani di ieri sono riusciti a includere l'eredità culturale di altre nazioni e civiltà con efficacia, trasformando tale retaggio in una parte integrante della ragione islamica. Ciononostante va sottolineato che questa “ragione islamica” di cui si parla non è un sistema di pensiero unico e omogeneo, come alcuni lasciano credere. Al contrario, è un insieme di sistemi di riflessione differenti nella concezione e nel disegno. Essi riflettono il pluralismo sociale, etnico e culturale, delle strutture delle società, che vivono nell'area geografica e culturale dell'Islam»¹⁶.

Un Islam plurale, quindi. Fatto sta che la “ragione araba” possiede connotati laici, mentre una “ragione islamica” ha eminente denotazione religiosa. Se i concetti non coincidono, tuttavia a tal punto si sovrappongono, che difficilmente il primo può emanciparsi dal secondo. La storia di questa dialettica così condizionata al suo interno lo è anche, in buona parte, del pensiero arabo. Non per niente già Al-Ghazali, avversato da Averroè, della filosofia salvava la logica aristotelica. Date certe premesse indimostrabili per il tenore fideistico, nulla meglio di una sillogistica deduttiva assicura un ragionamento pertinente e convincente. È pur vero, alcune di tali premesse sono radicate nei bisogni generali dell'animo umano: *'alā al-fitra*, secondo la natura della creazione divina, poté sostenere nell'introduzione alla sua opera storica Ibn Khaldun, epigono tunisino della cultura araba classica.

Anche in campo critico-letterario, non manca chi mette in discussione il concetto di ragione, nella sua accezione filosofica. Nell'*Introduzione alla poetica araba*, Adonis disquisiva sull'etimologia del termine *'aql*, che sta per “ragione”. Tra i significati originari o derivati della radice verbale araba ci sono quelli di afferrare, vincolare, ritenere. Compito della ragione sarebbe non solo afferrare i concetti e ritenere i ricordi, bensì frenare le passioni e regolare i sentimenti. In tal modo verrebbe favorita una meditazione bilanciata fra intuito e riflessione, nonché vi sarebbe una mediazione tra coscienza e inconscio (ciò in cui la *falsafa* ossia “filosofia” avrebbe fallito)¹⁷.

In un certo senso, le riserve dei medievali Ibn al-'Arabi o Al-Ghazali sull'uso della nuda ragione vengono aggiornate tramite la psicanalisi e sublimata in funzione etica. Comprensibilmente diversa è ancor oggi l'interpretazione tradizionalista. Secondo l'iraniano Seyyed

16 N. H. Abū Zayd, *La Tradition arabe entre l'idéologie et l'épistémologie*, tradotto dall'algerino Mohammed Chaouki Zine all'indirizzo Web <http://www.philo.8m.com/zaidepist.html>.

17 Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, cit., pp. 50-51.

Hossein Nasr, 'aql è a un tempo intelletto, mente e ragione. Esso è «ciò che vincola o limita l'Assoluto rispetto alla Creazione», e anche «ciò che vincola l'uomo alla verità, a Dio stesso [...] Ma se lo 'aql è inquinato dalle passioni, nafs, può divenire il velo che nasconde il divino all'uomo e lo fuorvia». Da ciò, si trae spunto per opporre al razionalismo dell'Occidente l'impiego della ragione e della logica nell'Islam, con l'auspicio che il secondo possa sanare l'allarmante dicotomia fra scienza e religione¹⁸.

All'interpretazione tradizionalista è ancora Adonis a reagire, in un breve saggio intitolato *C'è un' "individualità" nella cultura islamica salafita?*, là dove "salafita" significa fondamentalista: «Un musulmano osservante deve avere un corpo sociale esteriore completo. Dal momento che l'interno è ambiguo e legato al nafs (sé) che "tende al male", non può avere una sua interiorità, specie se il mondo interno è un mondo estraneo alla legge islamica (sharī'a), a meno che non sia plasmato da essa, cioè da dettami e divieti religiosi. [...] La ragione "imprigiona" spontaneamente l'essere a cui appartiene. O si potrebbe dire: l'individuo fin dall'inizio è già "prigioniero" del Testo¹⁹. Va da sé, qui si allude al testo rivelato, che per l'Islam è eminentemente il Corano.

In margine, va annotato che una pluralità di significati non grava sulla sola ragione araba. Tanto è accaduto per la latina *ratio* o per il greco *lógos*. A tutt'oggi, può capitare di dover conciliare o talora scegliere fra una ragione calcolante e una discorsiva, tra una logica e una dialogica. Ideale sarebbe una ragione che domini le passioni senza inibire i sentimenti, che ponga limiti per poterli poi valicare, per così dire "razionando" l'illimitato. Per diversi destini, sia il greco e il latino sia l'arabo sono state lingue filosofiche. Può non essere fortuito che esse abbiano lasciato tali incertezze, circa il principale strumento adottato dalla filosofia. È probabile che ogni lingua abbia apportato significati a ciò di cui non si può esaurire il senso, rispecchiando i caratteri della propria cultura.

Del resto, ad Averroè non era sfuggito il carattere analogico della sua tradizione culturale e del veicolo linguistico, nel *Trattato decisivo*: «Non si trascurino le convenzioni metaforiche dell'arabo, quale il chiamare una certa cosa col nome di un'altra che le somigli, o che esprima una causa o conseguenza o concomitanza di essa». A queste osservazioni sull'immaginazione araba, si possono assimilare quelle reperibili in *Il regime del solitario* del precursore Avempace. Ivi si attribuisce a tale facoltà un potere evocativo del passato, più forte di ogni virtù creatrice rivolta al futuro: «Gli arabi attribuiscono alla memoria proprietà che non le sono riconosciute dalla maggioranza degli altri popoli. [...] Essi pensano che la memoria è la permanenza del ricordato²⁰.

Pessimista circa le differenze culturali, il giornalista e scrittore oriundo algerino Slimane Zeghidour nel 1982 curava un'antologia su *La poesia araba moderna tra l'Islam e l'Occidente*. Nella lunga introduzione storico-culturale, egli dedica due capitoli rispettivamente all'emergere della "persona musulmana" e all'apparire della "persona occidentale". Sugge-

18 S. H. Nasr, *Il sufismo*, tr. it. di D. Venturi, Rusconi, Milano 1975, pp. 66-67. Il termine arabo *nafs* significa sé, anima, psiche, ma qui si allude in particolare alle tendenze egocentriche ed egoistiche dell'animo umano.

19 Adonis, *Oceano nero*, tr. it. di F. Al Delmi, Guanda, Parma 2006, pp. 180-181. In effetti, tra i significati derivati dalla stessa radice verbale di 'aql, "ragione", c'è anche quello di "imprigionare".

20 Avempace (Ibn Bājjā), *Il regime del solitario*, a cura di M. Campanini / A. Illuminati, cit., p. 167. La precedente citazione da Averroè è tratta dal capitolo II del *Trattato decisivo*.

stiva ma amara è la sua rivisitazione del mito platonico degli androgini: «Oriente e Occidente formavano un corpo solo. In un dato momento esso si è scisso in “femmina” e “maschio”, madre e padre, irrazionale e razionale. Nelle metà disgiunte, Platone vedeva un’ardente nostalgia l’una dell’altra. Invece Oriente e Occidente hanno contratto un odio implacabile l’uno verso l’altro, odio contro natura e suicida»²¹.

In altre parole, quella che avrebbe potuto essere alterità è diventata alienità. Come e perché ciò sia avvenuto, resta una questione aperta. Da parte di Zeghidour, l’identificazione dell’intero Oriente con l’Islam risulta convenzionale ma generica. In ogni caso, ora sappiamo che a chi voglia accostarsi alla filosofia araba moderna e contemporanea non basta porsi il problema di una peculiarità della ragione o dell’ideologia arabe. In relazione alla civiltà e alla religiosità islamica, ma senza trascurare le culture espresse da minoranze religiose e laiche in seno al mondo arabo, è opportuno tener conto di altre problematiche: quella di una poetica specifica, sensibilità prima che mentalità, e la sussistenza di una personalità collettiva distinta da quella europea e occidentale.

5. *Quale identità?*

C’è infine chi, come Adonis o Habachi, insiste nel riferirsi al sostrato comune di un inconscio o di una personalità mediterranei. Né è da escludere il concorso di una tradizione e di una modernità malintese, nell’impedire al presente di tradursi in un futuro effettivo. Tale è l’opinione ultima di Adonis: «L’aspetto teorico, i concetti e i metodi di pensiero vigenti nella cultura araba dominante provengono, al giorno d’oggi, dal passato. Quanto alla tecnica, essa viene direttamente dall’occidente. In entrambi i casi, assistiamo a un annullamento della personalità. In entrambi i casi: un pensiero mutuato, una vita importata. Questa cultura educa non solo al consumo delle cose, ma anche a quello dell’uomo»²². Vediamo di trovare qualche convergenza in altre correnti di pensiero.

Nella filosofia araba del ’900, un posto a sé occupa la ricezione dell’esistenzialismo. Esso assume piuttosto l’aspetto del personalismo, nelle opere del libanese cristiano René Habachi o del marocchino musulmano Mohammed ‘Aziz Lahbabi. Essi hanno scritto per lo più in francese, rivolti a un pubblico occidentalizzato o occidentale. Diversi, i casi di Badawi e di Safadi o dell’egiziano Hasan Hanafi, incline a un approccio fenomenologico. In particolare i primi due si sono soffermati nella loro lingua su un sentimento attualizzato dall’esistenzialismo europeo: l’angoscia esistenziale. Tuttavia perfino tale sentimento è variamente interpretato, da parte dei due autori in questione.

Entrambi lo calano nel loro ambiente culturale, pur riferendosi, ciascuno a suo modo, alla filosofia tedesca di Martin Heidegger. In *Umanismo ed esistenzialismo nel pensiero arabo*, nel 1947 l’egiziano ‘Abd al-Rahman Badawi sosteneva che il senso dell’angoscia va rinvenuto non tanto nella storia della filosofia araba, quanto nella riflessione elaborata dalla mistica islamica detta “sufismo”²³. Ivi esso assume una valenza in ultima istanza positiva, di

21 S. Zeghidour, *La poésie arabe moderne entre l’Islam et l’Occident*, Karthala, Paris 1982, p. 266.

22 Adonis, *Introduzione alla poetica araba*, cit., p. 61.

23 ‘A. Badawī, *Al-insāniyya wa al-wujūdiyya fī al-fīkr al-‘arabī*, Il Cairo 1947.

stimolo all'ascesi religiosa; ma è altresì suscettibile di essere un puro movente, nell'accezione odierna della ricerca esistenziale.

Dal canto suo il siriano Muta' Safadi riprende il tema nel 1963 in un'opera apposita, *Filosofia dell'angoscia*. In via divulgativa, il pensatore progressista lo anticipa nell'articolo *La crisi dell'eroe arabo*, apparso sulla rivista *Al-Adab*. Qui l'ambientazione si fa sociale e psicologica, oltre che culturale. Del modello esistenzialista, sussiste la "progettualità dell'esserci". Nello specifico contemporaneo, critica però Safadi, la progettualità collettiva dell'essere arabo è sottoposta a troppi contrasti esterni e interiori, per non generare un diffuso senso di disperazione individuale²⁴.

Quelle che in un'altra società sarebbero contraddizioni sia pure antagoniste, ma dinamiche, diventano ostacoli insormontabili. L'"angoscia araba" lo è a causa del blocco esistenziale, della costrizione e della stasi che esso induce. In proporzione inversa, la ricerca di identità approda a un alto grado di instabilità. La dialettica delle idee non trova appigli sicuri nella realtà oggettiva, cui dovrebbe rapportarsi. Da un lato, tutto ciò predispone e concorre a quella che il marocchino 'Abdallah Laroui chiamerà *La crisi degli intellettuali arabi*, in un testo così intitolato del 1967²⁵.

Nei Paesi arabi, il ruolo del pensatore critico non è certo facile. Fra gli autori citati, lo attestano le detenzioni subite a vario titolo sia da Safadi sia da Badawi, più di recente la condanna per apostasia inflitta ad Abu Zayd a causa di suoi scritti laicizzanti sulla religione. Più in generale, è scomoda la posizione dell'uomo di media cultura. I postumi del colonialismo e le persistenti ingerenze imperialistiche, guerre e conflitti interni, condizioni sociali ed economiche disagiate, qualche complesso di inferiorità riguardo all'Occidente, sono tutti fattori che si sommano negativamente. Non da ultimo, possono entrare in collisione fra loro le componenti di un'identità complessa: appartenere alla propria patria, alla nazione araba, al mondo islamico, alla civiltà moderna.

D'altro canto, la negatività emerge specialmente a livello politico, a volte sfociando in un rivoluzionarismo estremista e volontaristico, esposto alle strumentalizzazioni e alle tentazioni di ideologie irrazionali o reazionarie. «Tale uomo è un dissociato che ha perso, insieme, il valore del bene e quello del male» – concludeva Safadi, presentando certi esiti dirompenti del terrorismo – «Così egli si convertirà nel suo intimo in un anarchico portatore di odio, che metta in atto ogni valore opposto a quelli cui aveva aderito» (sia qui riferito, con rispetto per l'anarchismo storico).

Chi obietti che il presentimento dell'autore sia sfalsato, riferendosi a condizioni e circostanze ormai superate e diverse dalle attuali, può ricredersi facilmente. Basta leggere una conferenza di Adonis *Sul dialogo culturale euro-islamico*, datata 2002 e tradotta in italiano da Fawzi al-Delmi nella raccolta *Oceano nero*. Il giudizio qui espresso dal poeta e pensatore suona in quanto conferma della previsione, avanzata a suo tempo dal compatriota siriano: «Il terrorismo, le sue cause e i suoi obiettivi, hanno radici più profonde: esso è l'espressione di una crisi politica, sociale e culturale, poggiata su fondamenta che appartengono alla storia,

24 M. Safadī, *Falsafat al-qalaq*, Beirut 1963, e *Azmat al-batal al-'arabī*, in «Al-Adāb», n. 12, Beirut 1959.

25 Cfr. 'A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*, Maspero, Paris 1974.

alle delusioni e ai sogni. [...] Il terrorismo è figlio delle delusioni e della disperazione; di sovrappienezza e di disperazione si nutre, su esse costruisce la propria legittimità»²⁶. Si intende, la sua pretesa di legittimazione.

Almeno in parte, quella impietosa dell'“eroe arabo” che Safadi ci svela è un'immagine allo specchio. Tutto sta a porsi di fronte allo stesso, con discrezione e spirito critico. Può darsi di scorgervi meglio non solo l'immagine altrui, ma anche la nostra. Nell'era della comunicazione globale ignorarsi a vicenda non è più possibile, neppure per finta. Alla lontana, ciò rammenta il finale del poema allegorico *Il verbo degli uccelli*, del *sūfi* persiano medievale Farid al-Din al-'Attar. Uno stormo di volatili di varie specie migra in cerca del favoloso Simorgh, che ciascuno crede fatto a propria immagine e somiglianza. Giunti alla meta, i superstiti trovano un grande specchio che ne riflette le singole immagini, finché esse si confondono e si dissolvono in una sola.

Alla leggenda la marocchina Fatema Mernissi dedica il capitolo “Il Simorgh siamo noi”, nel suo libro *Islam e democrazia. La paura della Modernità*. Non senza un'allusione alla tendenziale “unicità dell'esistente”, dottrina tipica della mistica islamica, ella così commenta:

Oggi l'appello al pluralismo non ha più bisogno di nascondersi dietro allegorie metafisiche. Possiamo realizzare un mondo nuovo attraverso tutti i progressi scientifici che ci permettono di comunicare, di dialogare senza limiti, di creare quello specchio globale nel quale tutte le culture possono risplendere nella loro unicità. Niente mi rende più esuberante della visione di questo nuovo mondo, e il fatto che dobbiamo procedere verso di esso senza alcuna barriera non mi spaventa più²⁷.

Una teoria che non sia del tutto contingente dovrebbe essere adattabile a tempi e luoghi, senza rischiare di venire snaturata. L'“unicità dell'esistente” – in arabo, la *wahdat al-wujūd* – non si sottrae a questa norma, benché essa sembri contrastare con l'unicità di ogni cultura, quale riconosciuta dalla Mernissi. Tanto in Al-'Attar quanto nella Mernissi, siamo di fronte a un problema di identità. Non c'è autentico accesso a un ordine di identità superiore, perfino se onnicomprensivo e almeno apparentemente indifferenziato, se non attraverso l'esperienza della propria identità e dell'alterità, al limite dell'alienità e del suo superamento. Rispetto al concetto immanente di umanità, ciò vale a maggior ragione per una comunità nazionale o perfino religiosa, che tenda invece a escludere la diversità al suo interno e all'esterno.

26 Adonis, *Oceano nero*, cit., p. 98.

27 F. Mernissi, *Islam e democrazia. La paura della modernità*, tr. it. di E. Bartuli/E. Chiappo/G. Miciché, Giunti, Firenze 2002, pp. 202-203.

L ibri ed eventi

A cura di Chiara Di Marco

Scrivere non è certo imporre una forma (d'espressione) a una materia vissuta. Scrivere è una questione di divenire, sempre incompiuto, sempre in fieri, e che travalica qualsiasi materia vivibile o vissuta. È un processo, ossia un passaggio di vita che attraversa il visibile e il vissuto. La scrittura è inseparabile dal divenire.
Gilles Deleuze, *La letteratura e la vita*

Libri...

- Paolo D'Angelo, *Cesare Brandi. Critica d'arte e filosofia*
(Vincenzo Martorano)

V. Possenti (a cura di), *Ritorno della religione?*
Tra ragione, fede e società
(Alexia Giustini)

...ed eventi

Psicologia, fenomenologia e antropologia
(A. De Luca/R. Mulato/M. Fazi/M.T. Pansera)

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

Libri...**P. D'Angelo, Cesare Brandi. Critica d'arte e filosofia, Quodlibet, Macerata 2006.**

Nel 2006, in occasione del centenario della nascita di Cesare Brandi, Paolo D'Angelo ha raccolto in volume i suoi saggi dedicati al critico e già pubblicati, tra il 1983 e il 2003, su riviste e volumi miscellanei. Ne è nata una monografia compatta ed organica, che offre un importante contributo alla ricostruzione del polimorfo percorso intellettuale di Brandi. Critico d'arte, ma anche teorico delle arti e del restauro e, non in ultimo, filosofo: voce tra le più originali e complesse dell'estetica italiana del Novecento «Brandi ha incarnato piuttosto il tipo del critico filosofo, del critico che fonda il proprio giudizio e l'intero proprio edificio interpretativo su di una teoria dell'arte – su di una estetica» (pp. 13-14).

Ricostruire i nuclei fondanti dell'estetica brandiana e, insieme, contestualizzarli nel panorama teorico dell'estetica italiana del Novecento è l'obiettivo di questo saggio che, in primo luogo, riconsidera la questione dei rapporti tra Croce e Brandi. Il lavoro teorico brandiano si situa, difatti, all'indomani della lunga riflessione estetica di Croce, dalla quale accoglie stimoli e contesti problematici. La prima fase dell'estetica di Brandi è compresa tra i *Dialoghi in Elicona* (il *Carmin*e, il *Celso*, l'*Arcadio*, l'*Eliante* dedicati rispettivamente a: pittura, poesia, scultura e architettura) e la redazione delle monografie *Segno e Immagine* e *Le due vie* in un arco temporale che va dalla fine degli Anni Quaranta alla metà degli Anni Sessanta. Già solo cronologicamente, Brandi rappresenta il dopo-Croce, senza tuttavia esserne, da un punto di vista filosofico-teoretico, un mero "epigono". Certamente questo sembra trapelare dalle parole dello stesso Croce per il quale Brandi: «si muove (né poteva essere altrimenti) nella cerchia segnata e coltivata dal lavoro italiano di estetica, continuo e intenso nell'ultimo mezzo secolo, e lavora su quei concetti; e lo stesso spirito animatore, che è quello del carattere, come si suol dire, ideale e meglio si direbbe astorico dell'arte, è di tutta questa estetica [...] il Brandi non ripete, ma riporta e rispone a modo suo quei concetti e quelle critiche acquisite, e così li ripresenta *rinfrescati*» (B. Croce, Recensione a C. Brandi, *Carmin*e o della pittura, in «Quaderni della critica», 1946, 4, qui citato da *L'estetica di Cesare Brandi. Antologia critica*, a c. di V. Rubiu, in «Storia dell'arte», 1981, 43, p. 291, corsivo mio).

Nonostante la concessione finale, Croce ridimensiona radicalmente e, forse, ingenerosamente, la portata innovativa dell'estetica di Brandi che «si configura come la prima estetica post-crociana che sia apparsa in Italia, se con questo termine si indica non tanto una relazione cronologica ma un atteggiamento mentale che, senza nessuna ostilità preconcetta, e senza rifiutare di giovare di alcuni risultati crociani, pure si muove su linee proprie e si avvale di nuovi strumenti di ricerca» (p. 15). Post crocianesimo di Brandi, piuttosto che anticrocianesimo, dunque. Del resto è sufficiente entrare nella non facile prosa dei due primi Dialoghi – il *Carmin*e e il *Celso* – per rendersi conto di come Brandi proceda a partire dall'orizzonte problematico crociano con il dichiarato intento di prospettare, per quei problemi, soluzioni e percorsi teoretici differenti, nuovi rispetto alla *vulgata* neoidealista. Uno dei punti centrali di distacco di Brandi da Croce emerge nello smontaggio della identità arte-linguaggio: per Brandi il linguaggio non è essenzialmente artistico, esso ha una genesi intellettualistica, arbitraria e tutt'altro che espressiva. Emblematico risulta allora il *Celso* dove con maggiore forza teoretica, Brandi nega la natura artistico-espressiva del linguaggio e, il che è lo stesso, della originarietà poetica della lingua. Si tratta di un radicale smontaggio dell'*Estetica come linguistica generale* condotto attraverso un sapiente uso di motivi filosofici altri dall'idealismo, a partire dallo schematicismo di Kant: testimonianza dell'apertura e ricchezza della filosofia di Brandi non riducibile a motivi nostrani o provinciali, ma apertissima e straordinariamente ricettiva nei confronti delle novità europee. Dissoltosi il nesso espressione-linguaggio emerge, in Brandi lettore di Kant e di Heidegger interprete di Kant, il nesso schema-parola.

Certo, all'origine della parola continua ad esservi l'immagine: v'è dunque una relazione tra immagine e parola, sebbene non di identità. L'orizzonte artistico – che è costituito di immagini – non coincide con l'orizzonte linguistico fatto di parole, pur essendo quest'ultimo derivato dal primo. L'immagine ha per Brandi una costitutiva ed incancellabile ambiguità. Nella sua dimensione artistico-rappresentativa essa lascia comunque aperta la "porta" dell'elaborazione intellettualistica, di una via non *stricto sensu* artistica: pur in quanto rappresentativa l'immagine resta sempre immagine-di-qualcosa, legata ad un contenuto reale,

utilizzabile in funzione meramente referenziale, conoscitiva. In ogni immagine, accanto alla rappresentatività, permane quella che Brandi definisce “sostanza conoscitiva”, una duplicità per la quale la parola si forma a partire dall’apertura intellettualistica dell’immagine, che rende lecito dire: la parola si forma a partire dal versante *non* artistico dell’immagine. Il percorso che porta alla fondazione del linguaggio è l’opposto della via, artistica, della rappresentazione: “l’immagine come sostanza conoscitiva diviene terreno aperto alle categorie operanti, e l’intelletto vi opera la prima selezione e la prima sintesi; e sarà selezione e sintesi a cui l’intuizione avrà collaborato offrendo l’immagine rappresentativa in quanto conoscibile, mentre per l’arte deve risultare conoscibile in quanto rappresentativa. È così che nasce lo schema preconcettuale dell’oggetto che intanto non si forma su un’unica immagine, ma da varie multiple immagini dell’oggetto, dalle quali si deduce una *struttura costante*” (C. Brandi, *Celso o della Poesia*, Einaudi, Torino 1957, p. 39).

Lo schema è dunque il risultato di un’elaborazione intellettuale di varie immagini di un medesimo oggetto, è, in altri termini, il *tratto* che esce fuori dal lavoro di astrazione degli elementi comuni alle particolari immagini. Residuo dell’immagine come sostanza conoscitiva, lo schema è una sorta di “scheletro mentale” della cosa raffigurata. Esso non rappresenta più nulla, serve piuttosto all’uomo per orientarsi nel multiforme e caotico mondo dell’empirico, per evitare di perdersi in un labirintico succedersi di cose determinate, singole, ciascuna differente dall’altra. Se dunque lo schema è il raggiungimento di una struttura costante della cosa, generalizzazione dell’immagine, ecco che la parola “viene a testimoniare l’atto spirituale dello schema”, riflette in sé la medesima generalità e costanza dello schema.

Si tratta di un momento centrale nell’evoluzione estetica di Brandi non solo perché segna la rottura con il nucleo portante dell’estetica di Croce, ma anche perché prepara gli sviluppi successivi di *Segno e Immagine* e di *Le Due vie*: opere nelle quali, compiuta la revisione del crocianesimo, Brandi è ormai pronto ad affrontare un’autonoma linea di pensiero fondata, in primo luogo, sulla indagine della «relazione tra la natura dell’opera d’arte, non riducibile a fenomeno comunicativo, e gli innumerevoli processi di comunicazione in cui essa tuttavia può entrare e che possono attraversarla» (p. 113).

La dicotomia “segno” “immagine” diviene lo strumento principe con cui Brandi costruisce una storia filosofica dell’arte: l’oscillazione tra immagine e segno è discriminata tra ciò che è arte e ciò che arte non è. Difatti non tutto ciò che, tradizionalmente e storicamente, è definito artistico, si rivela essere *veramente* tale. Sono i casi del disegno infantile, dell’arte egizia, della pittura bizantina, dell’astrattismo contemporaneo: fenomeni che rivelano una natura di segno piuttosto che di immagine *stricto sensu*, in cui l’immagine prevale come sostanza conoscitiva piuttosto che come forma rappresentativa, come *semiosi* piuttosto che come *astanza*, per usare due categorie dell’ultimo Brandi, quello di *Teoria generale della critica*. In questo modo Brandi fa qualcosa di simile a «quel che succede ad Hegel nelle *Lezioni di Estetica*» (p. 125): il tentativo di fissare un momento ideale di arte – in entrambi questo modello è l’arte classica – non solo lascia ampio spazio alla trattazione di ciò che da questo modello si differenzia, ciò che non è artistico *stricto sensu*, ma, soprattutto, risulta teoreticamente meno rilevante rispetto a quest’ultimo aspetto. L’indagine hegeliana sul classico, ad esempio, recupera, senza distaccarsene molto, motivi ampiamente radicati nella cultura filosofico-estetica tedesca della fine del XVIII secolo (Humboldt, Schiller), laddove elementi decisamente più originali e teoreticamente interessanti sono connessi alla trattazione del “simbolico” e del “romantico”; parimenti ciò che colpisce e “dà a pensare” in *Segno e immagine* è proprio la discussione intorno a quei momenti della storia dell’arte che si distaccano dall’ideale classicistico: momenti in cui è evidente la contaminazione di segno ed immagine, il declinare dell’immagine in segno con conseguente perdita dello *status* di purezza artistica. Brandi, insomma, «sotto l’apparenza di offrirci gli strumenti per pensare la purezza dell’arte, l’immagine pura, ci sta offrendo invece gli strumenti per pensare innanzi tutto il fenomeno opposto, ossia le interferenze, le commistioni, i rapporti [...] i contuberni del segno e dell’immagine» (*ibidem*). Il riconoscimento delle interferenze tra immagine e segno e, quindi, della inevitabile e frequente riconversione dell’arte a fenomeno meramente comunicativo costituisce una delle scoperte più importanti della filosofia di Brandi, anticipazione di quello che sarà il *Leitmotiv* del dibattito estetico della seconda metà del Novecento: l’arte è comunicazione? È possibile rinvenire nelle opere d’arte una fondazione semiotica? Il problema è già tutto condensato nelle pagine di *Segno e Immagine* e di *Le due vie* tanto che, nota D’Angelo, se solo «queste pagine fossero state lette di più, forse si sarebbe potuto comprendere prima che la disponibilità dell’arte a coniugarsi con processi semiotici può avere una spiegazione diversa da quella di un suo carattere originariamente linguistico, e si sarebbero evitati tanti vicoli ciechi» (*ibidem*).

D’Angelo ha poi evidenziato un secondo elemento di originalità, rispetto alla tradizione neoidealistica,

dell'estetica di Brandi: la componente fenomenologica e, strettamente connessa a questa, la concezione dinamica, processuale della creazione artistica. Anche in questo caso si tratta di riconoscere una aperta fuoriuscita dagli schemi dell'estetica crociana e, in modo particolare, dalla identificazione di intuizione ed espressione; a differenza di Croce «che vedeva nell'opera essenzialmente una riuscita, e non una ricerca, e dunque muoveva dall'espressione compiuta, Brandi scioglie l'identità di intuizione ed espressione e scandisce le tappe del processo artistico nelle due fasi della costituzione d'oggetto e della formulazione d'immagine, che non coincidono ma sono la prima antecedente alla seconda, con ciò rimettendo in movimento, dalla parte della produzione dell'opera, la fissità crociana» (p. 15).

Certo anche Croce si è posto il problema della dinamica formativa dell'opera d'arte – del processo di creazione – senza tuttavia uscire fuori dalla identità di intuizione ed espressione. Il punto è che Croce non entra nelle concrete dinamiche costitutive dell'espressione-intuizione, non dice in che modo, secondo quali percorsi e dinamiche, un artista formula un'espressione: l'elaborazione artistica consiste, secondo lui, nel mettere insieme, nel comporre, intuizioni-espressioni particolari che, una volta connesse, vengono a formare un'intuizione espressione totale, definitiva, compiuta. Rispetto alle intuizioni-espressioni particolari l'intuizione-espressione finale (l'opera d'arte) è un po' come il "periodo rispetto alla proposizione" o come la concezione di un profilo rispetto ad un naso e ad un occhio isolati: «ciò che sorge a un tratto è un nuovo nesso, una nuova immagine, in cui si unificano innumerevoli immagini precedenti, ciascuna delle quali ha già richiesto uno sforzo ed è stata una creazione geniale» (cfr., B. Croce, *Il padroneggiamento della tecnica* [1905], in Id., *Problemi di Estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1910, pp. 252-253). Chiaramente rimane aperto il problema di fondo: come si formano le intuizioni-espressioni particolari dalla cui connessione deriva l'opera d'arte? In che modo cioè una materia – la rapsodicità del sentimento vissuto – è racchiusa e formata in una parola, in un'immagine, in una forma, in un'espressione? Croce non dà una risposta, restando legato alla necessità spirituale dell'espressione come risultato, come forma concreta che è – e altrimenti non può essere – forma di un contenuto, sintesi di materia e forma. Ovvio, allora, che rompere la fissità dell'espressione significa sviscerare le dinamiche attraverso le quali la forma struttura artisticamente una materia: in una parola *analizzare* la sintesi. Un percorso possibile solo quando ci si muove da presupposti filosofici altri da quelli idealistici per i quali analizzare la sintesi significa negarla, romperla, dissolverla in un'astrazione intellettualistica, da concreta e reale renderla astratta ed irreal.

Brandi entra nell'officina dell'artista movendo dalla fenomenologia, in particolare dal libro di Sartre sull'*Imaginaire*. D'Angelo ricostruisce il rapporto Brandi-Sartre: dal pensatore francese Brandi accoglie il principio per cui l'immagine artistica si compie a partire da una de-realizzazione della realtà esistenziale, l'idea insomma della radicale eterogeneità tra esistenza e immagine, tra mondo-della-vita e mondo dell'arte, mentre rifiuta la tendenza – evidente soprattutto nell'ultima parte dell'*Imaginaire* – a fare dell'arte un *irreale*, assimilandola al sogno. Alla realtà dell'immagine come forma Brandi non rinuncia, ma è una forma che non assume più le determinazioni concettuali proprie dell'idealismo crociano. La sua fenomenologia della creazione artistica si fonda infatti su due motivi centrali: *costituzione d'oggetto* e *formulazione d'immagine*. Movendo dalla realtà esistenziale – dalla cosa empiricamente determinata – l'artista si "costituisce l'oggetto", ricrea, nella propria coscienza, la cosa di cui ha avuto esperienza esistenziale. L'oggetto costituito non è però un *analogon* dell'oggetto esistenziale: questo, difatti, nella coscienza si produce libero e sciolto da ogni legame esistenziale, da ogni relazione pratico-utilitaristica. L'oggetto costituito è de-esistenzializzato, vagliato da un processo di riduzione fenomenologica, di *epochè*, che ne ha tranciato via tutti gli aspetti esistenziali, pratici. L'oggetto costituito nella coscienza è simile al "bulbo che si estrae dalla terra", ripulito dalle scorie e delle sporcizie del fango, della terra.

Il processo di creazione artistica non si esaurisce nella costituzione d'oggetto: quest'ultimo deve essere formulato in immagine, realizzato in una forma. Molto ci sarebbe da dire sulla relazione costituzione d'oggetto/formulazione d'immagine a partire dal fatto che, una volta formulato in immagine – realizzata l'opera –, l'oggetto costituito, concretizzatosi in un'immagine reale, può "decadere" ad esistenza: il caso di un quadro, una scultura, una poesia intenzionati da una coscienza (dello spettatore/fruitor si intende) non come formulazioni di immagini di oggetti costituiti ma come "cose" materiali, investite esse medesime di significati esistenziali, pratici, utilitari. Problema interessante che rivela suggestive aperture brandiane verso l'estetica contemporanea (anche di estrazione analitica) e che certo non può essere in questa sede affrontato. Altro invece qui preme sottolineare: lo statuto dell'immagine *formulata*, della *forma*, appunto. Essa, a differenza di ciò che riteneva Sartre, non è un irreale, vacua ed evanescente illusione, ma forma

assolutamente reale, sebbene – ed è uno dei motivi più suggestivi dell'estetica di Brandi riconducibile ad una matrice kantiana – di una realtà non esistenziale ma pura: in Brandi *esistenzialità* e *realtà* non coincidono affatto. La seconda, come luogo dell'arte, spazio della forma artistica, è la realtà pura: «qualcosa di irriducibile sia ai rapporti concreti, pratici, che ci legano all'esistenza, sia all'attitudine irrealizzante dell'immagine e del sogno» (p. 47).

Resta da vedere che rapporto sussiste, nella fenomenologia della creazione artistica, tra la costituzione d'oggetto e la formulazione d'immagine. Anzitutto la costituzione d'oggetto non è "materia" su cui dovrebbe operare la formulazione d'immagine: piuttosto il processo di costituzione di un oggetto nella coscienza è la condizione imprescindibile per la forma, è la *gestazione*, nella coscienza, della formulazione d'immagine, è, per dirla con Brandi, «la forma nel suo imminente divenire, è uno stadio della forma». La fenomenologia della creazione artistica si risolve così in una concezione *dinamica* dell'opera d'arte, in una visione processuale che reintroduce, nella logica dell'opera d'arte, ciò che Croce aveva cassato: l'abbozzo, la preparazione, lo scartafaccio. Opportunità di incontro tra Brandi e la variantistica di Contini ma anche tra Brandi e le teorie della formatività di Pareyson: un nuovo capitolo della storia dell'estetica italiana del Novecento.

Vincenzo Martorano

V. Possenti (a cura di), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Guerini Studio, Milano 2009.

Il dibattito intorno al ruolo svolto dalla religione nella sfera pubblica e sociale, nonché il suo rapporto con l'etica e il peso nelle scelte della politica, occupa sempre più spazio nella riflessione filosofica. Esso riemerge, nell'attuale temperie storica, riannodando i fili di un discorso sociale e politico che, non solo richiama la filosofia ad un compito prudenziale di disciplina votata alla lettura e all'ascolto del proprio presente, ma ripropone l'esigenza, per il pensiero, di porre questioni ineludibili per l'uomo, quali quelle del vivere bene con e per l'altro, del riconoscimento dell'altro, della diversità religiosa di cui è spesso "portatore" e, non da ultimo, quelle relative alla "rifondazione" di un *soggetto fragile*, non più pensabile, dopo la caduta di ogni fondamento assoluto per il sapere, nei termini della pura ragione, che si scopre proprio nella concretezza delle proprie relazioni, delle proprie scelte e azioni.

L'«Annuario», 2009 di filosofia, curato da Vittorio Possenti, affronta, a partire da questo contesto di riflessione, la questione del complesso rapporto tra società e religione, ponendosi da tre differenti angolature che si interrogano rispettivamente sul legame tra religione e fede e, infine, sulla relazione tra religione e politica. Il volume raccoglie le riflessioni dei più autorevoli esponenti del panorama filosofico italiano e non solo, arricchite dalle interviste, poste significativamente, come preambolo, a Robert Bellah e Charles Taylor. I saggi contribuiscono a dare una visione articolata e, al tempo stesso, complessa di questioni di natura principalmente etico-religiosa, che, tuttavia, finiscono inevitabilmente con il riverberarsi anche sulla politica, favorendo una visione della religione non più semplicemente come sguardo premoderno sul mondo, o come *modus vivendi*, bensì come spazio e luogo di interrogazione sul destino, innanzitutto terreno, dell'uomo.

I contributi degli autori, pur analizzando il tema del ritorno della religione nella sfera pubblica da diverse aree disciplinari, che vanno dalla Sociologia (Bellah e Matteo Bortolini), alla Filosofia (Emmanuel Gabellieri), dalla Storia della filosofia (Enrico Berti), alla Filosofia morale (Massimo Borghesi, Virgilio Melchiorre, Mario Micheletti, Roberto Mordacci), dalla Filosofia della religione (Adriano Fabris), alla Filosofia politica (Taylor, Roberto Gatti), presentano un punto di convergenza, che consiste nel cogliere il "recupero" del religioso, posizionandosi in una prospettiva di *post-secolarizzazione*. Questa offre lo spunto per vedere nella religione, intesa come *ars religandi* e non semplicemente come adesione ad una specifica confessione, lo strumento per ripensare, oggi, i limiti dell'azione umana, per riaffermare l'ideale di un sapere e di una conoscenza responsabili, per recuperare idee quali la dignità dell'uomo e l'uguaglianza, prospettiva che, ancora una volta, sollecita il pensiero a riflettere sul fatto che, quando si parla di uomo, non solo e non tutto è spiegabile in termini funzionalistici e utilitaristici, ma, vi è sempre una incompletezza, una incertezza e un'eccedenza d'essere, che accompagna gesti, parole, azioni, comportamenti, sensi e significati.

Come evidenzia Possenti, l'uscita dal moderno assume significativamente: «la ripresa dell'incondizio-

natezza che caratterizza l'etica e la religione» (p. 10), ripresa che, nel porre nuovamente l'accento sulle idee di libertà, responsabilità, solidarietà, uguaglianza e dignità dell'uomo, deve di pari passo «procedere a un postliberalismo come correlato al postsecolarismo, o meglio a una profonda riforma del paradigma liberale troppo univocamente centrato sulla sola libertà» (p. 11).

L'intervista a Bellah, a cura di Bartolini, ripercorre le tappe più significative del pensiero del sociologo, noto per la teoria della "religione civile americana", sottolineando il valore ed il significato delle pratiche religiose per l'uomo, vedendovi non solo un elemento essenziale per la socializzazione, ma, uno strumento per preservare e dare nuovo vigore, proprio nell'epoca della globalizzazione, alle idee di interdipendenza, comunanza e solidarietà tra gli individui. Intervistando Taylor Mordacci, si inoltra nei sentieri della letteratura, dell'arte, della teologia e della filosofia, per mostrare al lettore, attraverso le analisi di uno dei più autorevoli esponenti della riflessione sul "multiculturalismo", i cambiamenti avvenuti nel sentire religioso dall'età moderna ai nostri giorni, partendo dalla constatazione che la fede è divenuta, per il soggetto contemporaneo, un *habitus* tra gli altri, una delle possibilità d'essere tra le altre.

La Parte prima – *Ragione e religione* –, spazia dalla Filosofia morale alla Filosofia della religione, dalla Teologia alla Filosofia politica, affrontando il tema del rapporto tra fede e ragionevolezza e ponendo in luce le questioni che, da questo rapporto, spesso controverso e di non facile risoluzione, emergono sia in termini di verità che in termini di credo religioso. Berti (*A quali condizioni una fede può avanzare una pretesa di ragionevolezza?*) si interroga sulla non assolutezza del mondo dell'esperienza, una domanda di senso, che si traduce nella constatazione che, in ultima analisi, il perché ultimo del mondo trascende il mondo stesso, e dunque, anche l'uomo stesso (pp. 41-57). Adriano Fabris (*Ragione, Verità, Religione*) si sofferma sulle forme di verità più significative per il credente: quella legata alla rivelazione e quella legata alla testimonianza (pp. 59-79), vedendovi gli elementi per una ristrutturazione del discorso sull'agire umano. Il contributo di Melchiorre (*Religioni e religione*), analizza il rapporto tra verità e religione, in un contesto, come quello attuale, caratterizzato da polisemia e plurivocità religiosa, da cui possono sorgere sia drammatiche fratture in seno alla società che buone pratiche di ecumenismo (pp. 81-95). Infine Micheletti (*Teismo e Naturalismo nella recente Filosofia analitica*), offre una panoramica delle più recenti riflessioni filosofico-analitiche, tendenti ad un recupero del teismo, cioè al riconoscimento di una trascendenza immanente l'uomo e il mondo stesso, recupero che permette alla filosofia analitica di superare i propri limiti e di andare oltre una concezione epistemologica che la vuole disciplina votata esclusivamente alla pura constatazione della obbiettività dei fatti (pp. 97-116).

Nella Seconda parte – *Religione e società: la questione teologico-politica* –, gli autori, avvicinano la riflessione teologica alla riflessione etico-politica, tentando di porre in luce il valore "pubblico" della religione, valore che si origina dalla esigenza, portata avanti dalle religioni monoteistiche stesse sin dalle loro origini, di interrogarsi sul vivere bene in comune e sull'agire responsabile. Gabellieri (*Ethique et «vie publique», comme médiations entre religion et politique*) si sofferma sul rapporto tra religione e politica, partendo dalla constatazione che le religioni stanno acquistando una sempre maggiore incidenza sul tessuto sociale odierno (pp. 119-138). Gatti, (*Il problema teologico-politico e il ritorno della religione nella sfera pubblica*), avanza l'idea di interpretare il reinserimento della religione nella sfera pubblica, come uno dei possibili sviluppi dell'ideale habermasiano di prassi comunicativa e come uno dei possibili esiti dell'etica del riconoscimento (pp. 139-163). Massimo Borghesi, infine (*Da Peterson a Ratzinger: Agostino e la critica alla teologia politica*), ripercorre le tappe più significative del percorso teologico-politico sulla "città dell'uomo", da Agostino, passando per Erik Peterson, fino a Joseph Ratzinger (pp. 165-186).

I diversi saggi illuminano uno dei percorsi più significativi dell'etica contemporanea riproponendo il valore della domanda etica, che segna la nostra società e impone alla filosofia, ancora una volta, il compito di interrogarsi, anche grazie alla *mediazione* della religione, sul convivere, sul decidere e sull'agire con e per l'altro e sulla possibilità di coniugare la condotta individuale con il bene della comunità, nella consapevolezza che andare verso l'altro, stare con l'altro e agire nei suoi confronti è l'unico modo per riconoscerlo e per disinnescare ogni pericolo di fondamentalismo e di "scontro di civiltà".

Alexia Giustini

...ed eventi

***Psicologia, fenomenologia e antropologia
(Roma, 20 aprile 2009)***

Il 20 aprile 2009, in occasione della pubblicazione del volume *Verso una psicologia fenomenologica ed esistenziale* (a cura di A. De Luca, ETS, Pisa 2009) si è svolta presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre, una tavola rotonda sui complessi intrecci che legano filosofia, psicologia e antropologia. Hanno discusso la problematica "riconfigurazione" dell'umano – possibile attraverso il contributo di una psicologia fenomenologica ed esistenziale – Angela Ales Bello, Luigi Aversa, Antonio De Luca, Marcella Fazi, Renzo Mulato e Maria Teresa Pansera.

La psicologia fenomenologica ed esistenziale e la maturazione interiore

La difficoltà lavorativa degli psicologi in Italia denuncia una condizione paradossale e di crisi forse non ancora del tutto compresa, anche se non ignorata o sottovalutata nelle sue premesse e nei suoi effetti. Stretta tra la tentazione di imitare il sapere medico e di servirsi di un lessico pseudoscientifico, imprigionata ad un'epistemologia screditata ormai in parte dalla biologia e dalla fisica moderna e quasi portata a ridicolizzare alcune scienze sociali o l'attuale "consulenza filosofica", perché poco avvezze al sapere scientifico o alle psicodiagnosi, senza cercare di cogliere il senso di quello che sta accadendo e il perché possano avanzare tali proposte, una certa psicologia non poteva che fallire, epistemologicamente e storicamente prima ancora che in campo clinico, laddove tuttavia il buon senso e la "preparazione umana" di molti colleghi hanno permesso di aiutare comunque. Che cosa rende uno psicologo tale? Che cosa è veramente scientifico? Che cosa consente l'aiuto, la comprensione della sofferenza? Forse una preparazione specifica a comprendere l'animo umano? Non esistono manuali che insegnano a conoscere la sofferenza: né la propria né quella degli altri. La sofferenza, è un vissuto esperienziale singolare, unica traccia di parole che non riusciamo a scrivere, a comprendere o a pronunciare.

È necessario dunque attraversare la crisi e cercare di unire la preparazione teorica all'esperienza vissuta. Ciò che cerchiamo, ci ricorda Buber, quando siamo disperati, è una presenza amica attraverso cui poter vivere e capire se le cose hanno ancora senso. La presenza dell'altro che ognuno cerca è un'esistenza che fa capire il senso e la misura delle cose e fa riprendere il cammino. Il senso delle cose che giunge attraverso l'altro, un altro che è testimone dell'esistenza e di quanto ha rinvenuto di fondamentale e di importante per l'esistenza nello studio. L'inutilità delle parole è data dalla mancata testimonianza su di esse, dal loro silenzio. Lo psicologo se vuole essere credibile, autorevole e scientificamente valido deve essere testimone della sua preparazione e della sua esperienza. Lo psicologo che ha cercato la scientificità e non la questione personale in ogni caso non ha fallito nella sua ricerca. Le sue intenzioni erano e sono importanti. Ma la ricerca dell'animo umano, nei termini che riteniamo scientifici, non può non compiersi in un incontro interpersonale, che non è una condizione fumosa e decadente: è una possibilità tutta umana, come ha più volte sottolineato Binswanger, quella di incontrarsi, intuibile in ogni parte del mondo da ogni uomo e ripetibile ovunque e sempre, se vi sono le condizioni.

La coscienza dell'uomo, la presenza dell'altro o la sua assenza, il senso delle cose, la sofferenza della vita e la responsabilità su di essa, il senso di disperazione o della speranza, della nostalgia, del non aver capito in tempo o abbastanza, del nostro essere responsabili piuttosto che colpevoli o innocenti, il vissuto di fronte alla perdita, alla religione, al male, agli altri, al senso, alla vita in genere, al tempo, allo spazio, alla nostra angoscia, la sospensione di ogni giudizio e pregiudizio, l'essere-nel-mondo: sono solo alcuni dei temi che la filosofia esistenziale, l'antropologia filosofica e la fenomenologia, husserliana e steiniana in particolare, hanno trattato. Come può lo psicologo prescindere da ciò, ignorando tale importante contributo? Come può lo psicologo ignorare che ciò che fa la differenza è la capacità di aver maturato egli stesso, dentro di sé, le questioni fondamentali dell'esistenza? È così che non può essere ignorato quanto offerto non solo dalla filosofia esistenziale e dalla fenomenologia, ma anche dall'arte e dalla sfida che la vita pone ad ogni passo a

ciascuno, dalla poesia interiore di ognuno, nessuno escluso.

Preso atto del fallimento di una certa psicologia e che in ogni caso non è venuta meno la funzione dello psicologo, decisiva ed importante, che ha vissuto fino in fondo la crisi (epistemologica e storica) e che è necessario saper difendere, occorre ora ricostruire, iniziando dal piano epistemologico la stessa psicologia o, se si vuole, farla rinascere dalle proprie ceneri storiche. È certamente difficile unire la preparazione, il metodo con il ricominciamento radicale sempre e di nuovo: ma non esiste al momento altra via da poter percorrere.

Per poter fare questo occorre che il dibattito sia aperto, acceso e radicato sulle questioni dell'esistenza. Ecco perché ogni psicologo dovrebbe avere la possibilità di riconoscere nella psicologia fenomenologica ed esistenziale, in quella che affonda le sue radici in Husserl, Stein, Scheler, Merleau-Ponty, così come in Binswanger, Jaspers, Minkowski, o anche in Agostino, Pascal, Kierkegaard, per certi versi in Heidegger, e poi in Ricœur, in Zambrano, in Lévinas, e nella psichiatria fenomenologica, il contributo assai concreto al suo lavoro.

Non esiste possibilità effettiva di operare se non attraverso quella testimonianza offerta dalla maturazione personale che giunge da un percorso esistenziale spesso segnato dalla sofferenza. È il lungo cammino verso il silenzio, l'umiltà, il sapere di non sapere, il mettere in parentesi ogni sapere, che apre, di fatto, la questione etica della psicologia. La psicologia non può esaurirsi nella giustificazione della realtà. La realtà delle cose nel vissuto si radica in un mondo in divenire. Ma anche il proprio vissuto può non essere compreso. La psicoanalisi stessa ha posto la radicale questione di un possibile autofraintendimento. A di là della condivisione o meno di tutta la metapsicologia freudiana o di quella attuale, rimane valida l'intuizione per la quale occorre porre al vaglio, possibilmente di un altro, il proprio operato e il proprio pensiero in un incontro importante, significativo, senza sconti. È una questione intersoggettiva e in tal senso etica, ma è anche universale e oggettiva perché indiscutibilmente valida per ogni uomo. La conoscenza personale nasce come conoscenza interpersonale.

Allo psicologo non basta la preparazione teorica, occorre una maturazione interiore frutto di una riflessione personale ed interpersonale ed esito di studi fondamentali sull'uomo, assai spesso considerati impliciti o dati per scontati. È così che sulle questioni radicali della vita lo psicologo non può sottrarsi al confronto e su quel terreno e su quello della testimonianza di esse, deve convincere. Non su altri. La splendida, lucida e matematica teoria potrebbe franare rovinosamente e crollare di fronte alla sofferenza autentica di persone ricoverate in un qualsiasi reparto di oncologia.

È nell'umiltà della consapevolezza, è sulle questioni fondamentali della vita che si potrà e si dovrà testimoniare. Forse è in questo il compito dello psicologo, ma anche quello del filosofo e dell'artista: testimoniare di quell'attimo "poetico" che accade nell'incontro con l'altro, essere tra la ripresa del paziente e la testimonianza del terapeuta.

Decisivo sul piano teorico il confronto con gli altri, con chiunque altro. È dal confronto costante che le crisi diventano opportunità di crescita. La psicologia fenomenologica ed esistenziale è già dalla sua nascita aperta al dialogo sulle radicali questioni della vita, senza possedere ultime o penultime parole, gettata in una ricerca costante, un ricominciamento, duro, ma necessario per poter di volta in volta, nel divenire dell'esistenza, comprendere ciò che rende la nostra vita degna di essere vissuta, a partire dal quotidiano, dal sorriso del proprio figlio o della persona amata, nel luogo del ritrovarsi, nel rientro a casa, laddove ognuno vive o dovrebbe vivere, compreso lo psicologo.

Forse è molto ambizioso ritenere che la psicologia possa rinascere, ma ritengo che sia veramente possibile. Occorre cercare di effettuare quel salto epistemologico che ancora non riesco ad individuare se non nelle parole di colleghi che a bassa voce, per timore di non essere più "scientifici", mi informano che sono d'accordo sul ricercare la spiritualità nell'uomo, senza ingenuità o saggezza, e sul procedere su altri sentieri (scoscesi) della scientificità. Dopo Auschwitz e dopo ogni strage, occorre chiedersi non solo quale filosofia e quale poesia, ma anche quale psicologia sia possibile. Forse è il caso di chiedersi "quale psicologia?" dopo ogni suicidio, dopo ogni violenza che irridono alla dignità dell'uomo. E il sapere psicologico, tutto quello che lo psicologo ha studiato a cosa servono, allora? Mettere in parentesi il sapere non significa cancellare oltre un secolo di storia della psicologia, ma porre in crisi, mettere alla prova tale sapere, gettarlo nel mondo-della-vita. Accanto al sapere è necessario sentire l'esistenza, la sua inquietudine come da secoli fanno l'arte, la poesia, la letteratura.

La psicologia fenomenologica ed esistenziale, dunque, è la proposta di un'altra psicologia? Si potrebbe

obiettare. Non ve ne sono già troppe? La psicologia fenomenologica ed esistenziale è forse una proposta nuova, ma nello stesso tempo nascendo all'interno di una venatura storica di pensiero e di testimonianza. Tuttavia in cammino, percorso è fondamentale incontrare le persone, capire le loro ragioni, i loro vissuti e ascoltare chiunque e con ciascuno dialogare, discutere anche animatamente. Non per con-vincere, tuttavia, ma per ritrovarsi assieme al fine di costruire un tipo di sapere valido, non fallimentare, anche se costituito da frammenti di verità. E insieme cercare l'uomo, anche in piccoli laboratori artigianali, ricolmi di sogni a volte coperti dalla caduta del tempo, dove si cerca di far convivere il sapere proposto da altri con la propria esperienza teorica e, soprattutto, di vita, dove si rimane in perenne ricerca di una psicologia radicata sulle questioni centrali dell'uomo, soprattutto di quanti hanno sofferto o soffrono ancora. Non vi sono altre condizioni umane dove si richieda maggiore autenticità che in quelle della sofferenza e dell'amore.

Antonio De Luca

A proposito del rapporto tra filosofia e psicologia

È il momento di uno sguardo sull'etimo di queste due parole composte e di rispondere alla sfida che esse ci pongono.

Il termine *philia* in origine ha la funzione di aggettivo polivalente, da cui *filo* nelle parole composte in italiano e *philo* in latino e in altre lingue europee. L'aggettivo precede il sostantivo *sophia*, da cui *filosofia*. Si dimenticano troppo facilmente le implicazioni che un nome così composto contiene e ciò ha esiti esiziali, prima di tutto rispetto al ruolo della relazione amicale che esso indica in modo perentorio: il filosofare è un *pensare assieme* oltre che un *pensare da sé*. L'intera greicità ne è un esempio. Vi sono diverse interpretazioni circa il passaggio tra sapienza (*sophia*) e propensione alla sapienza (*philo-sophia*), ma se risaliamo all'etimo, alla radice della composizione, siamo in grado di compiere quasi un ritorno al principio, che non sia esclusivamente linguistico.

La parola, introdotta con quella modifica sostanziale, indica un'acuta consapevolezza che l'identificazione del pensiero di un singolo con una sapienza completa ed esaustiva sarebbe segno di un atteggiamento tracotante, di una *hybris*, cui seguirebbe la giusta punizione, a partire dalla sua rapida obsolescenza. Infatti, a differenza di altri tipi di conoscenza, è escluso che questa possa essere frutto di un'esperienza solitaria. Non si dà una comprensione dei fondamenti che sia esclusivamente individuale. Né per via estatica, né per via intuitiva. Tutto avviene dentro un tessuto di relazioni forti: verticalmente tra il maestro e i discepoli, orizzontalmente tra gli uni e gli altri, tra ciascuna *etairia* e la *pòlis*, fra le città greche prospicienti il Mare Mediterraneo, in contaminazione feconda con altre culture che lo attraversano. Si crea un campo relazionale che è la precondizione per ogni pensare e meditare successivi.

Il destino della seconda parola è altrettanto problematico, includendo due sfide in una: la definizione di quell'entità sfuggente che denominiamo *psiche*; la connessione con una *logia*, un insieme razionale di proposizioni, che ci consenta di parlarne in modo sistemico, connesso, unitario. Forse questa seconda parte della parola termina in un punto interrogativo, invece che esclamativo. Se è così, essa ci richiama a quella condizione ineludibile della coscienza che appare nella dimensione fenomenologia dei saperi come intenzionalità.

Per illustrare un possibile rapporto tra i due saperi e per rispondere al quesito sono utili due testi, di Aristotele che scrive dell'anima in più momenti. Fermiamoci ad un'espressione del *Perì Psychés*, dove notiamo la circospezione del maestro, che si limita ad una piccola espressione prudenziale: *perì*, attorno. Non dentro, al fondo: attorno.

Proprio in apertura il filosofo sottolinea come non si possa, *absolute*, parlare dell'anima se non in un contesto unitario. È necessario considerare la parte dentro un tutto, l'uomo come *synolon*, anche se non è agevole questo compito. «C'è un'aporia che riguarda le modificazioni (*tà pàthe*) della psiche: se appartengono tutte al singolo che la contiene, o se invece qualche modificazione sia propria solo della psiche. La soluzione del problema non è facile, ma necessaria. Appare chiaro che la maggior parte delle modificazioni della psiche non possano avvenire senza il corpo, sia in senso attivo o produttivo, che passivo o recettivo.

Libri ed eventi

Ad esempio: l'adirarsi, l'esser coraggiosi, il desiderare ardentemente, ed in generale il sentire. Massimamente proprio della psiche sembra poi l'*intelligere*, ma anche questo atto è congiunto alla fantasia e non esiste senza di essa. Né la fantasia esiste senza il corpo» (*De Anima*, 403a). Aristotele conclude, pur con dei distinguo, inviando un messaggio che giunge fino ad oggi: nulla è percepibile, né pensabile separatamente, *absolute*: al contrario tutto è congiunto, sempre in relazione, anche se nella distinzione delle funzioni proprie di ciascuna parte.

Un secondo testo ci richiama alla sostanziale unità dei saperi ed è contenuto nell'inizio della *Metafisica*. L'*incipit* è celebre, ma non altrettanto il séguito. «Tutti gli uomini desiderano fortemente conoscere e sapere, per essenza propria (*physei*); ne è segno (*seméion*) la predilezione per le sensazioni, che essi amano per se stesse, a prescindere dal vantaggio immediato. Soprattutto quelle della vista» (*Metafisica*, I, 980a). Qui la separatezza, la distinzione, tra utilità ed amore (*agàpe*) è invocata come prova alla rovescia della sostanziale unità originaria dell'essere, trsguardato fin dai suoi primi atti che lo mettono in relazione con il mondo. Da bambino e da adulto. Aristotele insiste sempre sulla sostanziale unità dell'essere e quando parla del rapporto tra *soma* e *psiche* non si accontenta del concetto di insieme (*tò òlon*), lo estende in modo inequivoco, parlando addirittura di un tutto che si tiene (*tò syn-olon*). Da interpretarsi *extensive* e da riferirsi alla intera realtà.

Forse è il caso di attuare un ritorno al principio, al di là della segmentazione dei saperi, quale si è venuta imponendo viva via, nel mondo accademico e non, fino la parcellizzazione ed alla incomunicabilità che ciascuno di noi vive come separatezza senza ritorno e solitudine ontologica. Il paradosso poi sta nel fatto che questo iato o abisso si è riprodotto all'interno di ciascun sapere specifico: quante psicologie esistono? Quante elaborazioni filemiche che non dialogano da tempo immemorabile tra loro? Con grande sconcerto della *pòlis* tutta, soprattutto quando una crisi imminente o in atto esige un pensiero essenziale per comprendere ove conduca il fluire tumultuoso in cui ci si trova immersi; quando si attende una parola profetica, nel senso letterale, da chi si è assunto il compito di pensarla e pronunciarla davanti a tutti. Anche se non sarà intesa da tutti in *quel* momento sarà una pietra angolare per la ricostruzione futura. La sua assenza pesa come macigno, basti ricordare quel che è accaduto negli anni '90 nella Penisola Balcanica, dove è accaduto l'impensabile e non vi erano parole per dirlo!

È una sfida radicale: la domanda circa i fondamenti deve seguire un pensiero corrispondente che su di essi fletta e rifletta. Possiamo tornare a parlare di metafisica, quindi, se non altro come tensione trasversale ai saperi che ci conduca all'essenza del fondamento. Ciascuno nel proprio campo, ma con lo sguardo all'orizzonte comune. La metafisica, come sapere critico e meditazione sui fondamenti, si è a mio avviso semplicemente eclissata e nascosta, anche per non essere del tutto cancellata. La necessità del nascondimento è dettata spesso da condizioni oggettive, tanto sono forti gli impedimenti a che possa dispiegare il suo interrogare ed interrogarsi radicale sui destini dell'uomo in *quel preciso spazio e ed in quel tempo*. Si potrebbe dire che è la stessa immanenza a fungere da maschera potenziale che oblia e copre l'emergenza del fondamento.

Obliare, secondo una corretta interpretazione dell'etimo, equivale a *cancellare a favore di* ... e, in fondo, è una azione del pensiero che, obliquamente e per via negativa, apre a scenari futuri. Non è abrasione, più o meno consapevole, anche se la nostra epoca pratica con costanza la tecnica dello *sguardo abrasivo*, proprio di chi non vuol vedere quello che è davanti ai propri occhi. Né è pura rimozione, anche se dobbiamo ammettere che il problema dei fondamenti rischia di essere sovrastato, quando non annichilito, dai vari cumuli che infestano la terra intera. La legge bronzea della accumulazione non concede requie. Né possiamo dimenticare che tale fenomeno ha ormai due secoli di evoluzione: un tempo bastante perché lo si possa comprendere nei suoi effetti duraturi. Pertanto il nascondimento, con diaspore ed esodi, risulta essere una forma di allontanamento al fine di un possibile ritorno alla terra paterna. In fine, a condizione di ritrovare lo spazio per riflettere, vedremmo come il nascondimento sia la condizione originaria del pensiero metafisico circa l'essere: una autentica prima casa dell'essere. Ciò era sostenuto fin dall'inizio dell'era sapienziale da Eraclito e più avanti da Hegel.

Renzo Mulato

Psicoanalisi e Fenomenologia: convergenze nell'area della Psico-Oncologia

«Il mistero fa parte della vita reale, l'analisi reale si occupa della vita reale». Bion ha scritto questo nel 1977, ma già qualche anno prima aveva sostenuto: «L'esercizio della vera psicoanalisi è un compito molto

impegnativo. È facile leggere e parlare delle teorie: l'esercizio della psicoanalisi è un'altra cosa». Queste parole, probabilmente le più semplici di tutto l'articolato e complicato discorso di Bion, sono un faro per chi sceglie il difficile lavoro con i malati oncologici e con le loro famiglie, lavoro che non può prescindere da assetti di natura fenomenologica: i vissuti mentali e corporei che la malattia cancro e le terapie impongono.

Per questo l'operatore psico-oncologo, non è necessariamente uno "PSI-", lo psico-oncologo è qualunque operatore sanitario che nell'incontro con l'evento cancro si dia la possibilità di osservare, capire cosa accade sulla scena clinica, per portare sollievo alla sofferenza mentale indotta dalla malattia. Ciò significa che la cura non è appannaggio esclusivo degli psicologi, i quali possono formare tutte quelle figure, sanitarie e non, che stanno a contatto, anche in altri ambiti, col dolore, l'esperienza vissuta di un male fisico o spirituale. Talvolta nascono perplessità circa la presenza di uno psico-oncologo o di uno psicologo preparato in psico-oncologia, laddove i pazienti non pongono una domanda di aiuto psicologico. Ritengo molto utile allenarsi a sgombrare la nostra mente dal desiderio di voler curare classicamente i pazienti. Il tentativo di dare sollievo alla sofferenza mentale può e forse deve essere fatto anche in condizioni molto difficili: in corridoio, in sala d'attesa, al letto del malato, ovunque se ne percepisce il bisogno.

Molte delle persone che avviciniamo non avranno il privilegio di avere del tempo per verbalizzare delle richieste, spesso è impensabile la possibilità di impostare un lavoro nel tempo, con quanti vivono, per diverse ragioni, la sofferenza di una situazione di perdita del futuro, di impotenza a progettare. Quando la malattia arriva il futuro si perde e ciò richiede di avviare un processo di lutto. Se vogliamo stare con il malato non possiamo prescindere da questo evento, dobbiamo stare col paziente in uno stato mentale che blocca il fluire del tempo vissuto, che perde la possibilità, nel presente, di progettare l'esistenza.

Minkowski evidenzia che il contrario dell'attività è l'attesa, e l'attività per eccellenza è la vita. Nel momento in cui il corpo è violentemente minacciato, la mente va in uno stato di attesa e questa attesa ha a che fare con il vuoto più assoluto. Comprendere che è questo ciò che accade, è un preliminare che non può essere trascurato se vogliamo curare.

Nel prima, prima del *setting*, della domanda, della percezione del bisogno di aiuto, c'è paralisi, frammentazione, catastrofe. Se ci andiamo a collocare laddove c'è gran parte della sofferenza umana, allora curare significa aiutare a conciliare ciò che ci accade nella vita con quelli che erano i progetti per la vita. Il paziente dov'è? Fisicamente, dove si trova? Se desideriamo lavorare per curare, il paziente *in primis* va cercato fisicamente. Il paziente è in ospedale? Vado in ospedale. E in ospedale dov'è? In sala d'attesa? Allora, forse è lì che c'è bisogno di psicologi. Se è quello che desideriamo fare, se siamo preparati per farlo, facciamoci trovare dai pazienti laddove ce n'è bisogno. In questo modo si è sviluppata una modalità lavorativa che anziché partire dall'assunto che per poter svolgere un'attività psicologica è necessario un *setting* adeguato, adotta, invece, la posizione di uno dei più grandi psicoanalisti italiani, Eugenio Gaddini, che ha affermato che «il setting è la mente analizzata dell'analista». Questo significa che non è necessario avere una stanza predisposta appositamente per l'incontro psicologico, quello che è necessario, invece, è essere adeguatamente formati, allenati a tenere in costante osservazione ciò che accade dentro di sé, per poter cogliere aspetti essenziali del vissuto dell'altro, nel nostro caso: il paziente oncologico, la sua famiglia. Ciò consente di fornire una prestazione altamente qualificata. Non possiamo aspettare che i pazienti chiamino. Quelli che chiamano sono pazienti privilegiati, che hanno già potuto mentalizzare il loro dolore, che hanno già la percezione del bisogno di aiuto.

Può essere molto interessante, appagante, formativo andare ad occuparsi di quali sono i meccanismi inconsci che sottostanno al comportamento del paziente. Ci possiamo chiedere, è lecito, perché questa persona che ha tanto bisogno di aiuto non lo chiede? Che resistenze ha? Certo, questo è davvero un lavoro interessante. Ma a quelli che stanno male, serve? Oppure può essere più utile che prima ci sia la possibilità di un incontro? Quando De Luca suggerisce che il dolore psichico può essere il prodotto di un *appuntamento mancato*, ci indica anche la strada della cura: la possibilità che l'appuntamento mancato si trasformi in un incontro realizzato.

Marcella Fazi

Antropologia filosofica e psicologia fenomenologica ed esistenziale

Il filo conduttore che unisce i tre volumi che oggi presentiamo è indubbiamente l'interesse per l'essere umano, un essere umano integrale, non frantumato e smembrato, ma considerato come una personalità

unitaria che si manifesta attraverso le molteplici modalità del suo esistere e l'infinita ricchezza dei suoi vissuti. In questo contesto il dialogo tra filosofi e psicologi si rivela estremamente proficuo e stimolante in quanto – come sostiene Angela Ales Bello – il filo conduttore che li unisce è l'approfondimento di quel fenomeno che ci riguarda direttamente, l'essere umano.

Come studiosa di antropologia filosofica penso che questa disciplina sia particolarmente indicata per riallacciare i fili di un discorso che aiuti l'essere umano a recuperare la comprensione di se stesso e a identificare i tratti caratteristici della sua esistenza, cercando di stabilire quale sia «la sua natura e il suo posto nel mondo». Mi sembra quindi che l'antropologia filosofica condivida con i curatori dei volumi, l'esigenza di un intervento filosofico per ricomporre in una visione unica i diversi brandelli in cui è stata smembrata l'immagine dell'essere umano.

Nei primi decenni del '900 la filosofia si trova ad essere messa in discussione e, per superare la crisi dovuta al crollo dei grandi sistemi di pensiero, cerca di rivolgersi verso un campo di indagine che faccia parte del territorio classico delle sue competenze, ma sia al contempo strettamente collegato ai filoni di ricerca maggiormente sviluppati e all'avanguardia. Infatti di fronte alle difficoltà e alla crisi di tutte le certezze che coinvolge la filosofia agli inizi del secolo scorso e al contemporaneo progresso delle “scienze empiriche dell'uomo” dalla biologia alla psicologia, dalla sociologia alla linguistica, dall'antropologia culturale all'economia, si è avvertita l'esigenza di cogliere l'essere umano nella sua interezza, integrando e armonizzando i risultati delle indagini scientifiche per ricomporre in unità i molteplici aspetti indagati e recuperare così una visione unitaria dell'uomo. In questa prospettiva si colloca la moderna antropologia filosofica, la quale si propone di gettare un ponte tra scienza e filosofia incardinandolo sul problema dell'uomo, al fine di costruirne un'immagine globale.

Rispetto alle filosofie del passato, che pur si sono occupate del “problema-uomo”, la nuova disciplina si caratterizza per il fatto di assegnargli un posto centrale e prioritario; di impostarlo in maniera relativamente indipendente rispetto agli altri problemi filosofici, di cercare di dargli una risposta attraverso strade nuove che comportano, in generale, un più stretto legame con le scienze e non attraverso una logica deduzione da un sistema filosofico già costituito; di tentare una soluzione che aspiri a un grado di “oggettività” il più prossimo possibile a quello delle scienze, almeno delle scienze umane. Si è avvertita, in conclusione, l'esigenza di una *nuova antropologia filosofica*.

Maturata in connessione al fiorire di un “nuovo umanesimo”, rappresentato dalle correnti esistenzialistiche e fenomenologiche, nonché spiritualistiche e neo-idealistiche, riceve un forte impulso dalla crisi dell'ideologia positivista e scienziata e dalla reazione della filosofia nei confronti del carattere totalizzante delle scienze, le quali sembrano relegarla, nel migliore dei casi, al ruolo di logica e metodologia della conoscenza scientifica. Il rapido progresso delle scienze, infatti, aveva inflitto all'uomo tre ben note “umiliazioni”: in primo luogo l'astronomia copernicana aveva rimosso la terra, ambiente naturale dell'uomo, dal centro dell'universo; in secondo luogo, l'evoluzionismo di Darwin aveva “disonorato” e “degradato” l'uomo, togliendogli la sua posizione di predominio rispetto a tutti gli altri viventi; infine la psicoanalisi, evidenziando le determinanti inconse del comportamento, aveva tolto all'uomo anche la possibilità di poter governare la sua coscienza.

Tali sviluppi che, dal punto di vista scientifico, avevano rappresentato senza dubbio un progresso, avevano però messo in crisi l'uomo e la sua auto-immagine, facendogli avvertire in modo più acuto il bisogno di un'interpretazione filosofica che sintetizzi, armonizzi e unifichi i risultati raggiunti dalle scienze umane (psicologia, sociologia, etnologia, antropologia culturale, ecc.) le quali hanno analizzato ciascuna un particolare aspetto del problema-uomo.

L'antropologia filosofica nasce, quindi, come esigenza di cogliere e pensare l'essere umano nella sua interezza, integrando i risultati delle indagini scientifiche sull'uomo per giungere a dare di lui un'immagine sintetica. Essa è in grado di tratteggiarla in quanto occupa una «posizione peculiare, intermedia tra la teoria e l'empiria» e quindi il suo compito può essere definito come «interpretazione filosofica di risultati scientifici». Il suo scopo, l'obiettivo che si prefigge di raggiungere è quello di fornire un'immagine globale e sintetica dell'uomo, partendo dai risultati delle varie scienze, da conoscenze che devono essere integrate, armonizzate, sintetizzate, unificate in una totalità strutturata.

Ponendosi al crocevia tra filosofia, scienze della natura e scienze dell'uomo, l'antropologia filosofica vuole riallacciare i fili di un discorso che aiutino l'essere umano a recuperare la comprensione di se stesso e a identificare i tratti caratteristici della sua esistenza. Partendo dal diffuso senso di malessere e di crisi che segue la conclusione della prima guerra mondiale, che sembra aver spazzato via le certezze derivanti dalla

solidità degli organismi sociali tradizionali e dalle forme politiche consolidate, l'uomo torna a interrogarsi sul senso della propria esistenza.

Nel cercare una risposta a questi quesiti di fondo si possono prendere due diverse direzioni: la prima, nell'ambito delle filosofie dell'esistenza, è un'interrogazione diretta sul valore della vita umana e sul suo significato profondo, la seconda, propria dell'antropologia filosofica, è un'interrogazione indiretta, che cerca di raggiungere la vera immagine dell'essere umano attraverso un approfondito e serrato confronto tra uomo e animale. L'antropologia filosofica si prefigge, dunque, lo scopo di elaborare una rappresentazione unitaria dell'essere umano, muovendo dai risultati di varie scienze, da conoscenze settoriali che devono essere integrate, armonizzate, sintetizzate in una totalità strutturata sulla base di un'intuizione filosofica primaria.

L'autore che voglio ricordare, sia in quanto fondatore dell'antropologia filosofica novecentesca che come rappresentante della corrente fenomenologica, è Max Scheler; il suo pensiero si caratterizza per la ricerca di una verità assoluta, ma concreta e per la rara capacità di cogliere aspetti e sfumature dell'animo umano generalmente trascurati dalla filosofia. La fenomenologia rappresentava per lui «uno strumento che corrispondeva al suo modo di pensare intuitivo», alla sua *Weltanschauung* simpatetica.

Secondo questa prospettiva, il mondo non è più considerato come oggetto di conoscenza o materia strumentale, ma come un vasto insieme di valori; quindi, il problema che la fenomenologia poneva in termini di coscienza intenzionale e di giudizio evidente, è spostato in termini di atto emozionale e di intuizioni emozionali di oggetti che non sono più soltanto significati, ma valori. Partendo da questo suo personale approccio alle teorie fenomenologiche, Scheler giunge ad affermare non solo la completa autonomia della sfera emozionale da quella logica, ma persino a scorgere nella sfera emozionale la condizione fondamentale della realtà personale. Di qui il rifiuto della tradizionale opposizione fra ragione e sensibilità e la rivalutazione di tutto ciò che appartiene alla sfera «alogica» della coscienza. Questa, lungi dall'essere considerata una zona oscura e caotica dove solo la ragione può imporre l'ordine, è la zona della vita spirituale e del puro sentire, i quali hanno un loro ordinamento eterno ed assoluto tanto quanto quello della logica, sebbene ad esso irriducibile.

La fenomenologia, quindi, ha aiutato Scheler a superare la rigidità del criticismo kantiano, sostituendo la ricerca concreta della verità a quella del criterio di verità, avvicinandosi all'oggetto così come si presenta, senza intermediari, senza il bisogno di elaborarlo attraverso schemi, formule e categorie, e ha riabilitato, così, la comunicazione immediata con le cose e la conoscenza di tipo intuitivo, che apre non solo la via del sensibile, ma anche quella dell'intelligibile, permettendo di cogliere direttamente l'essenza attraverso un percorso etico-esistenziale. La fenomenologia ha rappresentato lo strumento che ha permesso a Scheler di «strappare la coscienza alle illusioni che le precludono di instaurare un rapporto diretto con il mondo». Tuttavia, mentre per Husserl il problema centrale è la fondazione di una scienza delle condizioni a priori che rendono possibile ogni singola conoscenza, per Scheler è invece un interesse morale non etico, largamente umano. Quella stessa esigenza di concretezza, che aveva spinto Scheler ad adottare il metodo fenomenologico, inteso come lo strumento in grado di strappare la coscienza alle illusioni che le precludono di instaurare un rapporto diretto con il mondo, lo porterà a concepire la necessità di un'antropologia filosofica fondata su basi bio-psicologiche.

Scheler, dunque, ha sentito il bisogno di fondare un'antropologia su basi biologiche, ma attraverso una riflessione filosofica. Questo nuovo tipo di filosofare, che caratterizza la corrente denominata «moderna antropologia filosofica», nasce da due esigenze diverse e tuttavia complementari: una è di tentare una unificazione ed interpretazione dei dati forniti dalla scienza, i quali, se restano sul piano scientifico rimangono isolati e privi di connotazione esistenziale; l'altra è l'esigenza di un tipo di riflessione filosofica più corposa che morda veramente la realtà concreta ma, nello stesso tempo, conquisti quel livello definito «metabiologico» e «metaculturale» nel quale sorge spontanea l'interrogazione sul senso e sul valore dell'esistenza e della vita. L'aspetto veramente interessante dell'antropologia scheleriana sta nell'impostazione biologica del problema antropologico e nel fatto che tale impostazione porti in realtà il discorso sul piano «metabiologico». Per Scheler, infatti, l'uomo proprio perché costituito biologicamente con certi caratteri, avverte il loro limite e li mette in discussione fino al punto di rifiutare l'impulso vitale puramente biologico per diventare «l'asceta della vita».

Ancora una volta riaffiora quel conflitto fondamentale che nell'etica aveva contrapposto ragione ed emozione e nell'antropologia contrappone *Geist* e *Drang*, Spirito e Vita. Sebbene questi due elementi *Geist* e *Drang* siano essenzialmente distinti, nell'uomo divengono interdipendenti: lo spirito idealizza la vita ma

L *ibri ed eventi*

soltanto quest'ultima può rendere attivo ed efficace lo spirito. Infatti se esso giunge a comprendere gli eventi, a trasformare un comportamento individuale o collettivo, a inserirsi nel divenire storico, non è mai dovuto soltanto alle idee pure, ma alla loro associazione con gli elementi pulsionali come le tendenze, le passioni e gli interessi. Possiamo paragonare il *Geist* a un paralitico e il *Drang* ad un cieco, solo insieme possono trovare la strada verso una spiritualità potente e verso una vitalità illuminata, a patto naturalmente che il cieco si prenda sulle spalle il paralitico e insieme compensino le loro carenze.

La distinzione tra Spirito e Impulso ricalca l'analogia dicotomia tra un mondo spirituale, regno di verità eterne, idee e valori assoluti e un mondo reale, di natura dinamica, derivante da un impulso irrazionale e indeterminato. La sfera spirituale è sprovvista d'efficacia ed ogni energia appartiene, invece, al principio che crea la realtà, all'impulso fondamentale: le forze che qui agiscono sono tutte cieche, chiuse a ciò che è idea, forma e significato. L'antitesi tra realtà e spirito rende difficilmente comprensibile la formazione del mondo concreto. Infatti la realtà non è mai colta nell'esperienza ordinaria allo stato puro, cioè come un caos, ma è organizzata in un cosmo, in quanto la forza che agisce viene disciplinata e specificata dall'essenza. Così si costituisce l'«essente», di cui fanno parte un impulso primordiale e un'essenza.

Ma come raggiungere questa sintesi? Come dare un senso alla realtà e permettere all'essenza di realizzarsi se lo spirito è privo di ogni energia e l'impulso è estraneo ad ogni contenuto ideale? A questa domanda Scheler tenta di rispondere con la speranza in un'ultima armonia che riporti all'equilibrio la dicotomia del conflitto fondamentale. Egli ripone dunque una speranza di liberazione e di salvezza in una trasformazione spirituale di portata etica e metafisica. Ecco perché pose tante aspettative nella fenomenologia e soprattutto attribui ad essa il ruolo di «rinnovamento della figura del cuore umano», vide in essa una promessa di liberazione.

Maria Teresa Pansera

N *ote*

N *ote*

N *ote*

N *ote*

N *ote*

N *ote*

N *ote*



Numeri precedenti

1 **La libertà in discussione** (2006) a cura di Leonardo Casini

Con saggi di Leonardo Casini, Luigi Alici, Roberto Esposito, Mariapaola Fimiani, Caterina Resta, Francesco Totaro, Francesca Brezzi, Patrizia Cipolletta, Chiara Di Marco, Claudia Dovolich, Daniella Iannotta, Elio Matassi, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Beatrice Tortolici, Pierluigi Valenza

2 **Amicizia e Ospitalità.** **Da e per Jacques Derrida** (2006) a cura di Claudia Dovolich

Con saggi di Gabriella Baptist, Carmine Di Martino, Claudia Dovolich, Roberto Esposito, Elio Matassi, Jean-Luc Nancy, Silvano Petrosino, Caterina Resta, Mario Vergani, Francesca Brezzi, Chiara Di Marco, Federica Giardini, Paolo Nepi, Beatrice Tortolici

3 **L'eredità di Hannah Arendt** (2007) a cura di Francesca Brezzi e Maria Teresa Pansera

Con saggi di Laura Boella, Françoise Collin, Margarete Durst, Roberto Esposito, Marisa Forcina, Federica Giardini, Aldo Meccariello, Maria Teresa Pansera, Paola Ricci Sindoni, Maria Camilla Briganti, Laura Moschini, Lucrezia Piraino, Federico Sollazzo

4 **Europa e Messia. Paure e speranze del** **XX secolo** (2008) a cura di Patrizia Cipolletta

Con saggi di Richard Kröner (1909), Friedrich Stephun (1909), Pierfrancesco Fiorato, Gianfranco Ragona, Paolo Piccolella, Micaela Latini, Elio Matassi, Patrizia Cipolletta, Tamara Tagliacozzo, Gianfranco Bonola, Gabriele Guerra, Elettra Stimilli, Michael Löwy, Anson Rabinbach, Gerardo Cunico, Giovanni Filoramo, Giacomo Marramao, Fredereck Musall, Vincenzo Vitiello

Numeri precedenti

5 **Pensare il bios** (2008) a cura di Maria Teresa Pansera

Con saggi di Helmut Plessner, Peter Sloterdijk, Rossella Bonito Oliva, Franco Bosio, Anna Calligaris, Joachim Fischer, Micaela Latini, Paolo Nepi, Maria Teresa Pansera, Vallori Rasini, Giacomo Scarpelli, Guido Cimino, Chiara Di Marco, Mauro Dorato, Mauro Fornaro, Federica Giardini, Elio Matassi



B@belonline/print

Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia
n. 7 - Anno 2010

Il prossimo numero

Il tema di B@bel

A cura di Giovanna Costanzo
e Paola Ricci Sindoni

Ebraismo Etica Politica. Per gli 80 anni di Ágnes Heller

Ágnes Heller

Lectio Magistralis

Philosophy, as a literary genre, exemplified mainly on Heidegger

Ágnes Heller

I silenzi che circondano Auschwitz

Giovanna Costanzo

*L'etica di Ágnes Heller e la scommessa
dell'uomo buono*

Emma Gherzi

*La radice utopica nell'idea di Filosofia
di Ágnes Heller*

Irene Kajon

*Dar voce al silenzio
Ágnes Heller sulla Shoah*

Lucrezia Piraino

*Hannah Arendt, Ágnes Heller
e la nostalgia del mondo*

Giorgio Ridolfi

*Prassi e speranza razionale
Una lettura religiosa del marxismo helleriano*

Paola Ricci Sindoni

Ágnes Heller e la sua invisibile ebraicità

Beatrice Tortolici

*Una lettura antropologica del pensiero
di Ágnes Heller*

Andrea Vestrucci

*Cultura, ressentiment e democrazia.
Una possibile aporia della modernità
in Ágnes Heller*



MIMESIS