

SPUNTI DI FILOSOFIA INTERCULTURALE (ORIENTE-OCCIDENTE-AFRICA) a cura di Paola Tiso – Amici dei Popoli onlus SEZIONE DIDATTICA - VILLAGGIO VOLINT

FILOSOFIA E INTERCULTURALITA'

PREMESSA

La comparazione di *pensiero orientale e pensiero occidentale* vanta origini illustri: Leibniz, Hegel; è stato Schopenhauer che più di tutti e forse finora unico tra i grandi pensatori occidentali a riconoscere valore filosofico ad alcune tesi del pensiero orientale, al punto da porre una di queste a cardine di tutto il proprio sistema speculativo.

Questo ha permesso di riscattare il pensiero orientale dalla "minorità" filosofica in cui era stato a lungo tenuto, pur mantenendo una supponenza eurocentrica superata dai più recenti contributi.

Ancora tutto da esplorare e conoscere è il *pensiero africano*; la trasmissione orale, la difficoltà di reperire fonti, i linguaggi diversi, la visione eurocentrica colonizzatrice non hanno permesso di cogliere ed elaborare sistemi filosofici che abbiano valore teoretico; inoltre i vari saggi pubblicati da africani riguardano prese di posizione di alcuni autori, mentre manca ancora, secondo **M. Nkafu Nkemnkia (camerunense)**, un "corpus", una visione globale che egli tenta di dare nella sua definizione di pensiero africano come "*vitalogia*", distaccata dalle consuete categorie culturali.

Pedro Miguel (angolano) ritiene che, se esistesse una Filosofia Bantu, essa deve imporsi secondo la propria forza e la sua propria epistemologia; la sua validità teoretica non deve essere misurata assumendo la Filosofia Aristotelica o la Filosofia di stampo occidentale come punti di riferimento e quindi mendicando "*un certificato di umanità*".

Un punto di incontro tra le filosofie si può trovare nell'idea di "FATO" (G. Santillana), idea posta *all'origine di ogni altra nella "imponente concezione del cosmo che ci appare già formata al nascere della scrittura"*.

La presentazione dei testi, così come sono, senza elaborazioni, vuole offrire spunti di riflessione per il gusto di ricercare e la voglia di conoscere perché: "*Il confronto tra pensieri d'oriente, occidente ed anche africano, non è che un caso specifico dell'attività comparativa propria della filosofia (.....) non vi è alcun -io- puro e separato che opera su materiali da mettere in relazione, ma il soggetto che compara si costruisce passando attraverso i problemi individuati e discussi dai pensieri posti in relazione: chi istituisce confronti mostra un interesse a rintracciare una serie di pensieri affini ai propri, ma viene anche trasformato da questa ricerca e da questo confronto. Chi opera confronti costruisce attorno a sé una rete protettiva fatta di pensieri in sintonia con i propri e produce dentro di sé una trama filosofica che funziona come un tessuto organico necessario alla sua vita e alla sua crescita.*

In tal senso, allora, non si può parlare di "*filosofia comparata*" perché ciò indurrebbe immediatamente l'idea di una disciplina filosofica settoriale in cui un presunto osservatore disinteressato si dedica alla catalogazione di "*oggetti filosofici*" in base ai criteri di analogia e di differenza. Si può parlare invece di "*comparazione come esercizio filosofico, come pratica filosofica mediante la quale il soggetto si forma e si trasforma, comparazione quindi come skesis*".

Sono parole di G. Pasqualotto che ben delineano l'obiettivo di un percorso centrato su un pensiero filosofico che dia dignità e valore ad ogni cultura, che superi gli ideologismi, aperto all'altro,

al diverso, che recuperi potenzialità e risorse ed in ultima analisi crei una convivenza delle culture atta a realizzare pace, giustizia e salvaguardia del creato.

1) CORRISPONDENZE TRA PENSIERI D'ORIENTE ED OCCIDENTE

Il gusto di comparare pensiero orientale e pensiero occidentale ha prodotto una vicenda curiosa, nella quale le origini vantano esponenti illustrissimi ma più o meno gravemente affetti da supponenza eurocentrica, mentre i più recenti contributi, pur se guariti da tale supponenza, non possono più vantare alcun vigore teoretico. Chi originariamente ha conferito maggior lustro a questo compare filosofico è stato **Wilhelm von Leibniz**: “...per giudicare che i cinesi riconoscano le sostanze spirituali, si deve sopra tutto considerare il loro Li o regola, che è il primo Attore e la ragione delle altre cose, e che credo corrisponda alla nostra Divinità”. Queste parole di Leibniz indicano bene il senso in cui si è cominciato e si è a lungo continuato ad operare la comparazione tra pensiero orientale e occidentale: innanzitutto ponendo il livello della comparazione entro una prospettiva teologica, e non filosofica; in secondo luogo cercando di trovare analogie per omologare il pensiero orientale e quello cristiano, secondo un metodo che pone al centro, come verità indiscussa, quella rivelata dalle Sacre Scritture: essa serve come termine privilegiato di paragone, per misurare e valutare di quanto le altre posizioni le si avvicinino.

È da ricordare che, nel riconoscere l'altissima dignità del pensiero cinese, Leibniz è stato non solo il primo, ma anche il più acuto e onesto rispetto ad altri filosofi occidentali che, come **Hegel**, hanno sbrigativamente liquidato tale pensiero asserendo presuntuosamente, senza averlo studiato, che esso non contiene “alcunché di sensato”. Leibniz nota in particolare che la teoria combinatoria contenuta nell'Y King anticipa di duemila anni l'aritmetica binaria e, in generale, osserva che “se risultiamo pari nelle attività pratiche, se li abbiamo superati nelle arti contemplative, certamente risultiamo vinti (c'è un po' di vergogna ad ammetterlo) nella filosofia pratica, cioè nei principi dell'Etica e della Politica, che sono vantaggiosi proprio per la vita pratica degli uomini”.

La posizione di Leibniz, attraversata da remore teologiche e apologetiche, ma forte di un'attenzione filosofica al pensiero cinese, rimase a lungo isolata: quando non vi fu, sulla scia di Hegel, una radicale svalutazione del pensiero orientale, si verificò un interesse per l'Oriente in senso puramente “quantitativo”, divenendo un interesse e, poi, addirittura una moda culturale sensibile più agli usi e ai costumi che alle idee, curiosa più per la molteplice varietà delle forme di vita che per la qualità di una diversa visione del mondo.

Lo stesso **Voltaire**, pur risultando, rispetto a Leibniz, molto meno affetto da pregiudizi teologici e apologetici, mostra di essere stato un estimatore più della civiltà che del pensiero cinese e lo fa in modo assai superficiale.

Chi, invece, ha preso sul serio il pensiero orientale, riconoscendo ad esso – o meno, ad alcune sue fondamentali espressioni, quali la metafisica Vedanta e l'etica buddista – forte dignità filosofica, è stato **Schopenhauer**. Certamente, per limiti di conoscenza non solo filosofica, Schopenhauer spesso cade in equivoci, in fraintendimenti e addirittura in veri e propri errori, ma è sicuramente il primo e, forse, finora l'unico tra i grandi pensatori occidentali a riconoscere valore filosofico ad alcune tesi del pensiero orientale, al punto da porre una di queste a cardine di tutto il proprio sistema speculativo: infatti proprio in apertura de “*Il mondo come volontà e rappresentazione*” Schopenhauer riconosce che la verità contenuta nella sua fondamentale proposizione “*il mondo è la mia rappresentazione*” è stata colta da tempo memorabile “*dai saggi indiani, apparendo come base della filosofia Vedanta attribuita a Vyasa*”.

Tuttavia Schopenhauer, pur riscattando il pensiero orientale dalla minorità filosofica in cui era stato a lungo tenuto, inaugura un modo di considerarlo contaminato dal pregiudizio metafisico della *philosophie perennis*, secondo il quale esisterebbe, da sempre e per sempre, un'unica verità che si esplica e determina in molti e diversi modi, in tempi e luoghi tra loro lontani e spesso lontanissimi.

Il pregiudizio metafisico di una *philosophie perennis*, emblematicamente espresso da queste parole di Schopenhauer, viene ripreso e rinforzato da quella linea di pensiero che, nella filosofia contemporanea, fa capo a René Guénon. Tale “*linea*” ha avuto, certo, il merito di abbandonare definitivamente la presunzione di porre la filosofia occidentale come metro di valutazione privilegiato, ma, nel fare ciò, ha ecceduto fino al punto di voler trovare la Verità nella “*prospettiva metafisica*”, in particolare nella prospettiva metafisica propria del pensiero Indù.

Ora questo riferimento a un principio assoluto e infinito da parte dei pensatori tradizionalisti rivela un notevole pregio, ma anche alcuni non meno notevoli difetti. Il pregio consiste nel fatto che tale Principio non è inteso come una verità escludente le altre, ma come la Verità Assoluta che, in quanto fonte comune di tutte le verità relative, le lascia sussistere.

Esiste una proposta di una “*Recherche historique élargie*” fatta dal Brunne in occasione di uno studio sulle soluzioni date al problema della percezione **dall’Advaita Vedanta**, viste in relazione alle soluzioni date da alcune correnti della filosofia occidentale: in questo studio, infatti, si **pratica un metodo di comparazione che non si accontenta di accostare pensieri tratti dalle due tradizioni** per il semplice gusto e gioco dell’analogia, e che, d’altra parte, **non pretende di produrre sintesi universali, ma considera la comparazione come ottimo strumento per approfondire e chiarire il problema filosofico posto al centro dell’attenzione e della ricerca.** tale metodo è quello che più si avvicina a una interpretazione che considera la filosofia comparata non come una disciplina specifica della filosofia o della storia della filosofia **ma come modo di fare filosofia.** La comparazione, infatti, non porta alla luce analogie inusitate o insospettate, ma costruisce l’identità stessa dei termini comparati. nel confronto non si chiarisce solo la possibilità delle connessioni, ma si determina anche la natura intrinseca dei termini connessi. Le analogie non vengono istituite da un intelletto puro che, al di sopra dei termini comparati, obiettivamente osserva e registra coincidenze, ma vengono poste da un soggetto interessato, cioè da un soggetto che, in quanto teso a risolvere un problema, può trovare in pensatori orientali – così come in pensatori occidentali – le risposte più confacenti al proprio “interesse”. In tal senso, allora, il confronto, in realtà, non avviene tra i termini della comparazione, ma tra sé e i problemi filosofici attraverso la comparazione.

Il confronto tra pensieri d’Oriente e d’Occidente non è che un caso specifico dell’attività comparativa propria della filosofia e, anche per questo caso specifico, *vale l’osservazione che non vi è alcun “io” puro e separato che opera su “materiali” da mettere in relazione, ma che il soggetto che compara si costruisce passando attraverso i problemi individuati e discussi dai pensieri posti in relazione: chi istituisce confronti mostra un interesse a rintracciare una serie di pensieri affini ai propri, o che a questi possano dare sostegno e conferma, ma viene anche trasformato da questa ricerca e da questo confronto.* In altri termini, chi opera confronti non costruisce soltanto attorno a sé una rete protettiva fatta di pensieri in sintonia con i propri, ma produce, dentro di sé, una trama filosofica che funziona come un tessuto organico necessario alla sua vita e alla sua crescita.

In tal sensi, allora, non si può affatto parlare di “filosofia comparata” perché ciò indurrebbe immediatamente l’idea di una disciplina filosofica settoriale in cui un presunto osservatore disinteressato si dedica alla catalogazione di “oggetti” filosofici in base ai criteri di analogia e di differenza. Si può invece parlare di comparazione come esercizio filosofico, come pratica filosofica mediante la quale il soggetto si forma e si trasforma: comparazione, quindi, come *áskeſis*.

Da “**Il tao della filosofia**” di G. PAsqualotto

2) QUALE POSTO PER LA FILOSOFIA AFRICANA?

Martin Nkafu si proponeva di esprimere il contenuto e lo svolgimento del “pensare africano” in modo da renderlo intelligibile ed accettabile negli ambienti accademici occidentali e africani. Tale approccio ha poi preso il nome di “Vitalogia Africana”. Il mondo accademico, particolarmente in

sede filosofica, richiede generalmente una esposizione di tipo scientifico e deduttivo, che cerchi di scoprire l'essenza e la ragione ultima delle cose, esprimendole in termini assai astratti.

L'impresa dell'autore era una scommessa, in quanto il pensare africano tradizionalmente non procede per concetti staccati dalla realtà vissuta.

A prima vista può dunque sembrare intrinsecamente impossibile una sua formulazione in modo accademico, senza tradire o il modo tipicamente africano di pensare, o le norme e regole del pensiero accademico. Come superare questo dilemma?

L'incontrarsi di due culture diverse richiede sempre uno sforzo di acculturazione, cioè di contatto intimo con il pensiero e il modo di agire della cultura altrui. tale sforzo implica una combinazione di atteggiamenti che si completano vicendevolmente.

La prima reazione quando ci si affaccia a una cultura diversa è di disorientamento di stranezza. Non si trovano i punti di riscontro e di riferimento abituali. Sorge allora la tentazione di condannare ciò che, nella cultura straniera risulta diverso, come se fosse essenzialmente inferiore, insensato senza significato e dunque senza valore. Si può evitare tale tentazione solo accettando una "morte" a sé stesso, o almeno (per usare l'espressione husserliana di "*Ausklammerung*") un "mettere in parentesi" le proprie convinzioni e i propri valori culturali. Se un tale atteggiamento è vissuto autenticamente, esso porta con sé la sofferenza di dover ammettere la relatività del proprio modo di essere e di pensare. Ecco il momento di "*passione*", che idealmente dovrebbe far sorgere quello di "*compassione*", cioè quello di metterci nei panni della persona culturalmente diversa, rendendoci conto che pure lei soffre la stessa passione di fronte alla nostra cultura.

Sopraggiunge la "risurrezione" quando scopriamo che, invece di farci perdere noi stessi e la propria cultura, l'incontro con una cultura diversa ci arricchisce con un modo nuovo di vedere il mondo, Dio, noi stessi e il prossimo, e con tutto un campo di valori vitali nuovi.

La tesi di Martin Nkafu potrà contribuire all'arricchimento del pensiero accademico, mettendolo in contatto con altre forme di pensiero nel mondo, inserendolo nell'ambito del pensiero universale.

Sin dal suo primo contatto con altre culture, l'Occidente, tramite le sue scuole e università, trasportò in diverse parti del mondo il suo modo di essere e di pensare, quasi come fosse l'unico valido e rispettabile.

Eppure, negli ultimi decenni, non sono mancati filosofi, particolarmente in Europa (per esempio Bergson, Nietzsche, Blondel, Ortega y Gasset e molti esistenzialisti), che si sono chiesti se il modo occidentale di riflettere sulla realtà, cioè la ragione che funziona per modo di concetti astratti e di giudizi universali, sia veramente in grado di rendere conto di tutte le dimensioni del reale vissuto e personale. Il particolare, l'individuale, la persona, tutta la dimensione soggettiva del vero, buono e bello, la vita carica di elementi imprevedibili, lo spontaneo e il creativo, come possono essere integrati nei concetti universali? Il mondo in se stesso non coincide in tutte le sue dimensioni con il mondo da me vissuto. Il Dio della ragione non è il Dio della Rivelazione, della fede o dell'esperienza mistica.

Ora l'Africano non si considera come il centro dell'Universo, né sottomette il mondo, Dio o la società al giudizio della sua ragione. Invece prova a sottomettere se stesso umilmente alla dura legge della realtà circostante. "*l'Africano*" – scrive **L.S. Senghor** – *non assimila; viene assimilato. Egli vive una vita comune con l'Altro; vive in simbiosi...* **Descartes** diceva: "*Penso, dunque sono*" ... L'Africano direbbe: "*senso, danzo l'Altro; dunque siamo*". L'africano è perfettamente capace di pensieri scientifici, matematici, metafisici... ma non ne sente l'importanza, anzi l'utilità per la sua esistenza quotidiana. per altro, anche filosofi occidentali smettono generalmente di pensare in modo filosofico quando tornano a casa!

Però il pensare africano non ha bisogno di giustificare il proprio valore nei confronti con la filosofia occidentale. I suoi titoli di nobiltà si trovano nel fatto che questo pensare ha fatto sì che

moltissime culture siano sopravvissute per secoli in condizioni spesso difficilissime, sviluppando un modo sociale di vivere in armonia con Dio, con il mondo e con gli altri uomini. Queste culture vengono espresse in racconti, proverbi, parabole, anzi nelle favole trasmesse dai vecchi saggi. Vengono vissute nella vita quotidiana, celebrate nei riti religiosi, sparsi dallo Spirito di Dio nel cuore di tutti gli uomini.

Il pensare africano o la vitalogia africana può essere un invito rivolto alla filosofia accademica occidentale e africana a non lasciarsi rinchiodare in un pensiero analitico, che distingue, divide, classifica, e che così facendo, facilmente perde di vista il senso unitario del tutto.

Anche qui il libro di Martin Nkafu è un esempio. In esso s'incontrano frequentemente certe ripetizioni apparenti. Queste però sono rese necessarie, perché la saggezza, al contrario della scienza, è sempre una visione unitaria e totalizzante. Il linguaggio umano non è in grado di esprimere il "tutto" in poche parole. Dicendo Dio creatore, si include il creato; pregando un Dio Padre, si afferma che siamo tutti figli; parlando di morte, si allude alla vita nuova; scorrendo sull'uomo, si pensa a Giuseppe, Alfonso, Marta o Anna.

La saggezza non gioca solamente con una realtà astratta, ma con individui che subentrano in questa realtà, con tutte le loro relazioni con Dio, il mondo, la foresta, gli antenati defunti, la famiglia, il clan, il bene e il male, tutto e tutti. La saggezza non impone una struttura: essa condivide e "convive" la vita del tutto e di ognuna delle sue parti in una immensa rete di relazioni. Va ricordato che la filosofia, prima di essere una "scienza delle cause ultime" è una "amicizia con la saggezza".

Non pochi filosofi o missionari che si arrischiavano ad esprimere una "filosofia africana" lo fecero con categorie occidentali. Il libro di Martin Nkafu evita questa trappola: descrive "il pensare africano - la vitalogia africana" proprio per mezzo di questo "pensare". C'è un prezzo da pagare: quello di un cammino alquanto involuto che ritorna spesso su elementi precedenti per illuminarli, ogni volta, con una luce nuova. La conoscenza occidentale classifica le essenze, mettendole in scatole munite di etichette. La conoscenza reciproca di persone mutuamente innamorate non si accontenta mai di una semplice classifica dell'altro. Ecco una immagine del "pensare africano, della vitalogia africana": non pensa da dominatore delle realtà, ma come qualcuno che sta in relazione di fratellanza con tutte le sue dimensioni. Non potrebbe forse questa dimensione arricchire le categorie dello stesso pensare universale?

Di ERNEST RUCH

Il pensare africano come "vitalogia"

Per chi studia filosofia è impossibile reperire un manuale o un trattato sistematico di filosofia africana, anche frequentando un grande numero di biblioteche e librerie. Si prende così coscienza della necessità di una ricerca sul pensiero africano. Questo tentativo vuole essere l'inizio di una seria produzione intellettuale sul pensare africano, che vorrebbe stimolare sia gli africani che i non africani a beneficiare di questo patrimonio culturale e dare così un contributo, sia pur modesto, al sapere universale.

"È giunto il momento di elaborare un pensiero africano, teorizzando i valori e la saggezza in esso presenti, per dare un contributo per diffondere nel mondo la ricchezza della spiritualità africana. Questa proposta vuole essere un compendio che intende indurre gli intellettuali africani a riflettere sulla propria identità, sul proprio passato e sul presente, porre le basi per una salda conoscenza della propria cultura e questo può rivelarsi molto fruttuoso anche nelle scuole africane di filosofia."

L'argomento scelto per questo lavoro, che ha costituito il tema della tesi di laurea di Martin Nkafu, pur essendo molto vasto, scaturisce da un'intuizione. "Intuii l'importanza di mettere nelle mani dello studente di filosofia, africano o no, uno strumento critico della visione della realtà come

si presenta nella mente africana, uno strumento che a tutt'oggi manca". Una conoscenza del pensiero africano è quasi assente dal curriculum di formazione accademica degli studenti sia africani che non. Può apparire incredibile ma, a quanto risulta, ancora oggi nelle facoltà di filosofia delle università africane, i professori, dopo aver insegnato la filosofia occidentale in tutte le sue articolazioni, si limitano a cenni sulle forme e sul dibattito sull'esistenza o meno di una filosofia africana.

Chi afferma che vi è una filosofia africana ha pochi elementi e non può che garantire in prima persona davanti ai propri studenti dell'esistenza di tale pensiero, citando testi sparsi. "Ritengo opportuno incitare le menti africane ad una ricerca più approfondita dei pensieri dei loro padri, a cercare quale sia per l'africano il senso della vita di ogni uomo, sotto la luce del sole che illumina e brilla sul continente africano.

"Il pensare africano come "vitalogia" è il titolo che ho scelto per questo lavoro". Alcuni testi portano titoli del tipo "filosofia africana", "African Philosophy", "African Philosophy and Religion", "Philosophie de l'Afrique Noir", "Philosophie Africaine", "Philosophie Africaine Comparée", "Bantu Philosophy". Noi prenderemo in esame alcuni di questi testi, ordinandoli in base ai vari argomenti trattati e tentando di creare i presupposti per un futuro Manuale del Pensiero africano. Questo testo, che potremmo dire sperimentale, darà la prova non solo dell'esistenza di un pensiero africano, ma proporrà in che ordine tale disciplina potrebbe essere strutturata per una sua presentazione organica.

Continuano ad essere pubblicati altri saggi che portano il titolo di filosofia africana, ed un gran numero di questi approcci riguardano il dibattito e le prese di posizione di alcuni autori; ma quello che è importante è dare un corpus degno del titolo che abbiamo proposto. *"Il presente lavoro comprenderà sia una presentazione di gran parte di questi scritti, sia una valutazione critica personale, nonché il tentativo di definire uno statuto del pensare africano. Vorrei evitare di classificare il pensiero africano sotto una categoria tradizionale e concentrandomi ad offrire l'eredità senza prezzo del pensiero africano originario"*.

Questi ultimi decenni del ventesimo secolo sono segnati da novità in ogni campo. Crollano i muri, esterni ed interni, un tempo considerati frontiere, barriere per segnare la differenza tra un popolo e l'altro, tra una cultura e l'altra, e tra un pensiero e l'altro.

Pur non volendo qui affrontare esaurientemente una così vasta problematica, non è possibile esimersi dal considerare che con i muri crollano anche ideologie nelle quali molti uomini hanno posto la loro fiducia e nelle quali tanti speravano di trovare il senso della vita. Ricordiamo il crollo del comunismo nei Paesi dell'est europeo. Ma oggi stanno crollando anche i sistemi capitalistici che per secoli hanno misconosciuto importanti valori umani, trascurando il vero senso del vivere umano.

Questi sistemi hanno installato fra gli uomini e nelle società una situazione di schiavitù e di povertà così grande che ci vorrà molto tempo per ristabilire la giustizia tra i popoli ed il senso di uguaglianza fra tutti. Con il neo-capitalismo è ritornato in vita, in forma sottile, il sistema coloniale (il neo-colonialismo). In questo contesto, il potere non sta nella conoscenza, ma si sposta dall'essere, dal vivere all'avere e avere sempre di più. Il potere politico sociale si sposta dalla sua finalità principale, che è il servizio, all'opposto: il comando. Chi governa non è più un saggio ma il ricco. Nel sistema capitalista, il potere centrale è quello economico-finanziario.

Esiste tuttavia anche oggi una forte esigenza di libertà di espressione, di stampa, di parola, di fede e testimonianza religiosa. Ogni popolo rivendica l'autonomia, l'indipendenza politica, economica e culturale.

In campo religioso c'è una grande apertura tra le fedi e una maggiore attenzione per i modi con cui ciascun popolo si relaziona a Dio.

Vengono tenuti numerosi convegni sul dialogo e ci si incontra tra religioni e culture diverse per pregare e condividere i valori. Tutto questo per porre solide basi per l'unità tra uomini di convinzioni diverse, per la pace e l'incremento della giustizia nel mondo.

In campo culturale, i mass-media, gli spettacoli, i concerti, i seminari di studio favoriscono l'idea che il mondo sia una casa comune, e che nessuno possiede la verità tutta intera. I media si portano il mondo in casa anche quando non lo desideriamo, ma contribuiscono a formare in tutti gli uomini il concetto di solidarietà e di fratellanza universale, la convinzione che il rapporto con gli altri comporta un arricchimento. Le nazioni aprono le porte delle loro Università alle altre culture. Lo scambio culturale, pur col rischio di mettere a confronto le culture e far perdere la loro peculiarità è comunque garanzia per l'unità dei popoli.

Proprio in questo contesto di scambio culturale *“si colloca la mia riflessione che vuole essere un contributo alla diffusione del pensiero africano nel mondo della cultura e dell'educazione”*. Oggi, non si può più conoscere un popolo per sentito dire o partendo dalla propria concezione del mondo o ancora solo attraverso leggende o favole. È giunta l'ora che il popolo africano venga conosciuto attraverso la sua produzione. Che sia esso stesso a farsi conoscere e, così facendo, dia un contributo allo scambio culturale in atto. Per questo motivo, ci auguriamo che questo contributo possa veramente essere l'inizio di una serie di opere che esprimono il pensiero africano in ogni campo della vita e della cultura. Questa proposta non porta contributi innovatori per quanto concerne l'essere africano, ma mira a farlo conoscere alle altre culture.

Per questo, essa è una teorizzazione del dato africano, del vissuto africano di ieri e di oggi e vuole essere una premessa al servizio di un futuro sempre dinamico del pensiero africano stesso, dato che ciascun popolo ha un proprio contributo da offrire agli altri. Il rischio che le società multirazziali e multiculturali corrono per il fenomeno dell'immigrazione è quello di perdere la propria identità. Ciascun uomo trova la sua identità nella propria cultura e tale identità è quindi connessa ad una cultura particolare. Anche una filosofia è sempre una filosofia determinata da una cultura particolare.

“Ho voluto perciò un titolo per questo mio lavoro che lasci aperto un orizzonte sempre nuovo, e comprenda tutto il dato africano. Se avessi adottato il titolo di “Filosofia africana”, cosa che sarebbe stata molto più precisa e conforme alle consuete categorie culturali, non avrei potuto spaziare su tutto il vissuto africano. In esso è infatti impossibile distinguere ciò che è propriamente filosofico da ogni altra disciplina”.

Di **Martin Nkafu Nkemkia**

3) È POSSIBILE COLLEGARE LE TRE FILOSOFIE?

Miti antichi che indicano un pensare unico

Giorgio de Santillana si sofferma sull'idea posta all'origine di ogni altra nella imponente concezione del cosmo che ci appare già fornita al nascere della scrittura “l'idea di fato”. Questa necessità scandita nel tempo è segnata dal moto degli astri, si lascia riconoscere nei più svariati documenti: *“nel paesaggio coltivato, nelle immagini, nel mito, nella tradizione molte volte dispersa e frammentata ma in cui si ravvisano, come i pezzi di un puzzle, ingegnose costruzioni narrative che si erano venute diffondendo e che, ricomposte almeno in parte, si rivelano essere il primo linguaggio scientifico”*. Ma la perfetta “incastellatura di corrispondenze”, per cui i numeri e immagini si dispongono nei punti nodali di un cosmo dove “tutto è come deve essere, se è”, lascia intravedere un dramma iniziale, “un grande conflitto dei primi tempi, in cui venne disestata la fabbrica dell'universo”. Capire il mito o la scienza arcaica, avvinti - come Santillana ci ha dimostrato - l'uno all'altra, è un riscoprire le tracce sia di quell'ordine sia di quel disesto.

Dai Caldei a Parmenide, a cui qui è dedicato un celebre saggio, è stato questo il fuoco centrale del pensiero. nei saggi qui raccolti torniamo a percepirne la luce.

"...E dunque guardiano le cose senza preconcetti. Chi sappia interrogar così gli uomini delle civiltà più antiche, come i Boscimani del Kalahari o gli Eschimesi delle zone ancora intatte, ne ricava risposte semplici e non ambigue. Quei popoli accettano come cose ovvie comportamenti estremi, come fra gli Eschimesi l'infanticidio, o l'abbandono dei vecchi, imposti dal minimo vitale, che non creano complicazioni psicologiche. peraltro è gente naturalmente gentile, buona coi bimbi, non violenta. La tensione è tutta rivolta verso la natura, nello sforzo per sopravvivere. Fra gli uomini c'è intesa, compagnia, ragione.

La splendida collezione di favole dei Boscimani, in cui il protagonista è la Mantide religiosa, il personaggio per eccellenza sui cui viene trasferita l'esemplarità, definisce le situazioni tipiche, l'astuzia, la vanteria, la bravura, l'imbarazzo, il ridicolo...

I giovani boscimani che cantano fra di loro una loro varietà semplice di jazz non hanno tempi o soggetti da spiegare, per loro la musica ha un senso non un significato. Ma il problema di accendere il fuoco con un'asticella, come si usa da loro dall'età della pietra, quella sì è un'opera di tecnica sottile e di significato indubbio, da cui sono venute grandi teorie cosmologiche in civiltà più tarde.

Né questa gente manca di un'etica. Come altri cacciatori primitivi, sono ordinati, monogami, rispettosi fino allo scrupolo della propria individuale. Hanno un senso vitale della colpa, perché sanno che uccidere è un male, se pur inevitabile. Hanno riti di espiatione per gli animali che uccidono, né cercano pretesti nella brutalità o nell'incesto del bruto ignaro. Insomma qui vige il comportamento dettato da natura, con la ragione già vigile che mette la coscienza a parte.

Altrimenti stanno le cose, quando si viene alle civiltà agricole. Le si può parlare di "prelogico", perché quella è la feccia di Romolo. Lì si trovano i sacrifici cruenti, i prigionieri sgozzati, l'ozio alla fine concesso, l'oppressione, perché mentre le donne grattano la terra, gli uomini possono giocare agli ossicini, o raziarsi degli schiavi. Qui c'è già tempo libero, come si dice oggi con parola neutra e su di esso si ergono le culture dette superiori. Come se queste non avessero già una base preagricola.

Ed è così che si entra nella cosiddetta storia, che non va senza regni, imperi, rapine, concentrazione di ricchezze, quindi arbitrio e soggezione, violenza e crudeltà. Ci sembrò giusto prezzo l'angoscia del pensiero... Stentiamo a capire l'umanità normale della classe abbiente. Eppure sappiamo che alla virtù, a tante virtù, non si era insensibili, se ne parlava anche troppo. Qui appunto appare la dubbia coscienza. La bonarietà patriarcale non significa rapporto empatico, solo costume; è pronta a mutarsi in offesa. Come il contadino picchia le sue bestie senza badarci, così il rapporto di forza poteva svelarsi a ogni momento.

"Sono ormai generazioni, dal 1793 in poi, che la Gente Bene non fa che deplorare il "sordido materialismo e gli istinti bestiali delle masse". Strana inversione dovuta alla paura. Mi sia permesso di ricordare ancora un detto che sentii da Paul Claudel, grande poeta cristiano: "Il problema sociale non è mai esistito. Il solo problema è combattere l'alcoolismo fra il popolo".

Questo è un ribadire le catene dei "dannati della terra", glielo avrebbe potuto dire anche il suo collega Verlaine. A gente in quelle condizioni che evasione rimaneva se non l'alcool, la violenza o il sogno rivoluzionario? Almeno, nei regimi liberi, si poteva ancora distinguere fra cristiani o bestie."

(Giorgio de Santillana) *Fato antico e Fato moderno*

4) FILOSOFIA OCCIDENTALE

La filosofia ellenistica

I tre secoli che vanno dalla morte di Alessandro il Grande nel 323 a. C. fino alla fine 31 a. C., a noi noti come età ellenistica, segnarono una vasta espansione della civiltà greca verso l'oriente, a seguito delle conquiste di Alessandro; più tardi, la civiltà greca penetrò in profondità all'interno del

mondo mediterraneo occidentale, sorretta dai conquistatori politici della Grecia, i Romani. Ma la filosofia, attraverso tutto questo periodo, rimane un'attività prevalentemente greca. I pensatori che esercitarono la maggiore influenza nel mondo ellenistico furono Stoici, Epicurei e Scettici. C'è l'impellente esigenza di una valutazione complessiva della filosofia ellenistica, che possa fornire ai non specialisti un resoconto aggiornato dell'argomento.

Questa filosofia è spesso considerata come un debole prodotto di pensatori di seconda primaria. Quasi tutti gli scritti dai primi Stoici sono andati perduti e le loro teorie devono essere ricostruite sulla base di citazioni e sunti ad opera di scrittori più tardi. La limitatezza delle testimonianze costituisce un problema anche quando ci si occupa di epicurei e Scettici. *“Il mio scopo è sempre stato di dare alle testimonianze quel senso che fosse il migliore da un punto di vista filosofico, e allo stesso tempo di indicare quali teorie sono le più vulnerabili sottoposte a critica.*

L'argomento che ho trattato con la maggiore ampiezza è lo Stoicismo. Nel concedere agli Stoici uno spazio così esteso sono stato influenzato da due ordini di considerazioni: essi sono, a mio giudizio, i filosofi più importanti del periodo ellenistico, e oggi il loro pensiero è meno accessibile al lettore medio di quanto non siano l'Epicureismo e lo Scetticismo.

(ANTONY A. LONG)

Lo scetticismo

Sesto Empirico, inserendosi in una tradizione già iniziata dai suoi precursori scettici e seguendo le simpatie del suo tempo per i sommari, le sillogi e le epitomi, si proponeva di fornire un breviario che racchiudesse in un corpo unico e di agevole consultazione le principali indagini e le ultime conclusioni dell'indirizzo scettico in tutta la sua ricca e movimentata storia dal IV sec. A. C. al II sec. d.C. Oltre mezzo millennio di speculazione - a voler prescindere dagli incunaboli che, come Sesto medesimo ama rilevare, si erano profilati fin dal periodo presocratico - dovevano confluire in un manuale che potesse essere facilmente utilizzato dagli iniziandi e che, forse, doveva concludere il noviziato filosofico dell'Empirico stesso.

Quantunque la storia dello Scetticismo antico sia stata densa di contrasti interni non meno accentuati di quelli che tormentavano le varie sette dommatiche, Sesto si mostra convinto che, pur attraverso molte generazioni e varie influenze, una sua fondamentale unità e un ben chiaro segno di distinzione rispetto alle altre filosofie. L'impronta che l'ascetico fondatore Pirrone, amico dei fachiri e nemico delle dispute logiche, aveva dato alla scepsi, era rimasta ancora visibile e continuava ad esercitare certe sue attrattive di "teoria della salute". Verso un fine che potremmo dire, a modo suo, beatifico potevano, senza dubbio, essere convogliate altre tendenze e altre risorse dell'umana intelligenza e altri frutti dell'umana esperienza. Perciò il tendenziale empirismo di Sesto poteva, in linea di massima, coordinare gli sforzi col tendenziale ascetismo del vecchio Pirrone, senza che la fisionomia generale dello Scetticismo venisse contraffatta.

È da presumersi che da questo convincimento Sesto si sentisse autorizzato a diffondere i suoi "Lineamenti di Scetticismo". E nell'esecuzione del suo lavoro egli si è servito a piene mani di tutto un materiale che i suoi predecessori gli hanno riccamente fornito e che egli, abilmente e non senza accorgimenti sistematici, è riuscito a fondere in un corpo abbastanza organico, quantunque gli scettici delle varie epoche amino proclamare la loro avversione nei riguardi di ogni "sistema".

In realtà, una delle caratteristiche più notevoli degli Schizzi è la messa in sordina di quella "disperazione pirroniana" che abbiamo pur motivo di riscontrare in altri scritti sestiani e specialmente nelle drammatiche conclusioni dei trattati contro i logici. Pare, anzi, che in questa "Enciclopedia dello Scetticismo in compendio" Sesto, tirando le somme di un plurisecolare dibattito interno alla scepsi e tra questa e gli altri indirizzi, voglia attenuare le angolosità più acute, smorzare certi contrasti troppo accesi, appianare certi dislivelli troppo scoperti, proteggere certe posizioni attaccabili e, al contrario,

arricchire gli aspetti tropologici ed esemplificativi e analizzare con cautela il linguaggio scettico, utilizzando con perizia e non poche volte con astuzia quei ferri del mestiere che sono indispensabili per poter lavorare nell'officina stessa.

La necessità di conservare il carattere di sillogi non permette, d'altronde, di dare adeguato svolgimento a tutti i lati delle questioni. Mentre, infatti, alcune volte la rassegna dei particolari è fin troppo abbondante in virtù di una naturale simpatia di Sesto per l'empiria, altre volte, invece, è troppo secca, stringata o addirittura evasiva e si accosta alle detestate tendenze definizionistiche dei Dommatici. E forse proprio queste disarmonie dovettero indurre l'acuto scrittore ad apportare qualche modifica alla sua opera più divulgata, e da ciò è scaturita qualche moderna perplessità di ordine filologico circa la collocazione degli Schizzi nello sviluppo del pensiero e dell'operosità letteraria di Sesto.

Da “**Schizzi Pirroniani**” di **Sesto Empirico**

5) LA FILOSOFIA ORIENTALE

La filosofia centrale del Buddhismo

Pur essendo trascorsi cento anni dall'inizio dello studio scientifico del Buddhismo in Europa, siamo ancora all'oscuro per quanto riguarda gli insegnamenti fondamentali di questa religione e della sua filosofia" osserva Stcherbatsky nel 1927. La vastità del Buddhismo è sorprendente. Una letteratura ampia e varia, canonica, esegetica e sistematica, che copre un arco di più di quindici secoli, è disseminata in una gran quantità di lingue: sanscrito, pali, tibetano, cinese e diverse lingue mongole. La sua complessità non è meno preoccupante: le sue scuole e sottoscuole sconcertano, per il numero e per le particolarità del loro pensiero. La difficoltà maggiore che si incontra è l'assenza di una tradizione interpretativa accreditata che potrebbe correggere molte imperfezioni e imprecisioni della nostra conoscenza. Ma il tentativo risoluto di capire il Buddhismo va compiuto anche ammettendo queste difficoltà: Esso è essenziale per la corretta e fruttuosa comprensione della filosofia e della religione indiana, sulla quale il Buddhismo ha esercitato un'influenza profonda e permanente. Il Buddhismo costituisce inoltre la cultura principale dei paesi asiatici meridionali, orientali ed estremo-orientali. Lo studio del Buddhismo potrebbe poi dimostrarsi importante come contributo alla cultura mondiale, e questo potrebbe rivestire un certo significato nel contesto del mondo d'oggi.

Negli studi comparativi c'è sempre un certo rischio. Non ci sono due sistemi di pensiero, ma neppure due loro aspetti, che siano del tutto identici o simili. Se, d'altra parte, fossero assolutamente unici, non potremmo differenziarli né capirli. Il tentativo costante è stato quello di compiere distinzioni, su ciascun punto importante, tra il M^adhyamika, il Vij^ônav^ada e il Ved^anta, cercando anche di comprendere l'evoluzione del loro pensiero alla luce dell'evoluzione di correnti simili in Occidente. In particolare, sono stati compiuti pertinenti riferimenti a Kant per chiarire alcuni aspetti del M^adhyamika. Cercando di tener sempre d'occhio le diversità di visione e di prospettiva della filosofia indiana e di quella occidentale. Ma nonostante i suoi comprensibili difetti, il metodo comparativo è forse l'unico in grado di rendere comprensibile il pensiero indiano al lettore occidentale, nei termini delle idee filosofiche con cui ha dimestichezza.

Da “*La filosofia Centrale del Buddhismo*” di Murti

N^ag^arjuna - Le stanze del cammino di mezzo

Le due vie, quella positiva e quella negativa, la catafatica e l'apofatica, si trovano in ogni pensiero religioso. Sebbene la realtà vera delle cose trascenda il nostro pensiero e il nostro linguaggio, ed il primo principio, dice nel sesto secolo l'ultimo scolarca d'Atene, il neoplatonico Damascio, non

sia "né uno né molti, né generatore né ingenerato, né causato né non causato" e queste stesse negazioni si annullino, per dir così, reciprocamente in un regresso senza fine, sebbene consapevoli che nulla possiamo dire di lui, noi siamo ciononostante spinti a parlare di lui e diventiamo consapevoli del suo nulla, del suo non essere tutto quello che di lui possiamo immaginare, proprio attraverso questi ragionamenti e queste parole stesse. *"Chiamo gli dei a testimoni dall'impotenza di questi pensieri e, ancor di più, di queste dimostrazioni, ma senza il mutuo appoggio di questi ragionamenti e di questi procedimenti necessariamente metaforici nulla assolutamente potremmo indicare circa i supremi principi."*

La suprema realtà è silenzio e al porto di questo silenzio sono dirette queste doglie quasi di parto colle quali ci sforziamo di mettere alla luce la verità. Tutte le volte che ragioniamo intorno alla realtà noi ci sforziamo in effetto di nominare quanto per natura è innominabile e di significare l'insignificabile. La suprema realtà chiede che noi ci spogliamo di ogni concetto. La suprema realtà è dunque assolutamente ineffabile, è il nulla. Il niente, l'ineffabile, la negazione, tuttavia, non solo son delle parole, dei pensieri pericolosi. *"Pericolosissimo era in realtà, infatti, il discorso, ove fosse caduto in orecchie volgari. Appena infatti mosso il discorso intorno a ciò che assolutamente non esiste, si ritrasse e rischiò di cadere nel mare della dissimilitudine o, per meglio dire, di una vacuità senza appoggio."* Da questa concezione a un nichilismo universale il passo è breve e si fa presto a male interpretare tali espressioni. In realtà, l'assoluto deve essere liberato anche da ogni determinazione apofatica.

L'importanza del nostro pensiero a cogliere in alcun modo questa realtà ineffabile, non implica naturalmente che esso sia inutile.

Questa realtà può essere raggiunta, come abbiamo veduto, solo attraverso questo "mutuo appoggio" di pensieri e di parole, queste nostre doglie con cui ci sforziamo di mettere alla luce la verità e che in qualche modo già contengono in sé il loro frutto. L'atteggiamento neoplatonico è una concezione prammatica, come in sostanza, ogni atteggiamento religioso. Le parole son solo uno strumento e si giustificano nella misura che son tenute per tali; e nulla impedisce che noi attribuiamo alla suprema realtà questa o quella determinazione, se ben inteso siamo consapevoli, che, in realtà, essa è diversa, non è né questo né quello.

Se questo atteggiamento trova, come si è accennato, in Occidente una delle sue più significative espressioni in certe correnti platonizzanti, il campione più rigoroso e sconcertante di esso non è un occidentale, ma l'indiano e buddhista N^ag^arjuna, vissuto intorno al II secolo d. C. N^ag^arjuna non nasce dal nulla. Prima di lui questo atteggiamento, anche se meno agguerrito e conseguente, aveva già trovato corpo nel vario insieme di quelle scritture note col nome di Praj^ôa P^aramit^a o Perfezione della Saggezza, che, cominciate ad apparire in India intorno al II secolo a. C., rappresentano il nucleo più antico del cosiddetto buddhismo del Grande Veicolo, in contrapposto all'antico buddhismo noto col nome di Piccolo Veicolo. Secondo queste scritture la realtà è ineffabile, trascende ogni forma di pensiero discorsivo, non è né nata, né distrutta e, assolutamente parlando, non si può parlare né di Buddha, né di Bodhisattva, né di esseri in generale. *"Nome e non altro è quanto noi chiamiamo Perfezione della Saggezza o Bodhisattva. Questo nome di Bodhisattva, poi, non si percepisce né fuori, né dentro, né tra i due. E, come accade di lui, si parla di esseri diversi, ma non si percepisce, eppure, essere alcuno. Tutti questi nomi sono solo designazioni". Il vero buddhista si astiene da ogni opinione. La retta strada, il cammino di mezzo, consiste nella non accettazione di ogni estremo, affermativo o negativo".*

Da **Nagarjuna**

6) LA FILOSOFIA AFRICANA

Il pensare africano come vitalogia

Esiste un pensare africano?

Quando si parla oggi del pensiero o delle filosofie africane, molti pensano subito che frequentando le biblioteche si possano trovare testi sull'argomento, ma costoro possono rimanere delusi non trovando monografie o opere di pensatori africani in campo strettamente filosofico.

In Africa sono esistiti ed esistono pensatori di grandissimo rilievo in diversi campi, una schiera ricchissima di intellettuali africani in campo politico, scientifico e religioso ma questi non hanno la pretesa di essere dei ricercatori in campo filosofico.

Si può far notare che alcune opere che portano il titolo di «Filosofia Africana» sono state scritte in gran parte da occidentali, molti dei quali missionari, che avendo vissuto in terra africana per tanti anni hanno tentato di portare alla conoscenza del mondo culturale occidentale il pensiero africano. Molti sono gli articoli scritti sul pensiero africano da africani ma spesso il problema che si incontra è quello della «lingua» da usare per mettere per scritto questo pensare africano, e questo resta il problema fondamentale. Le lingue africane non sono tutte scritte: non si studia a scuola una lingua africana in maniera scientifica. Ciò premesso, ci si può domandare in che modo una filosofia può dirsi africana. La stessa domanda può anche essere rivolta a tutte le altre culture. Si tratta di sapere quali sono le condizioni e le caratteristiche che consentono di parlare di una filosofia che sia europea, araba, asiatica o africana.

Una filosofia è sempre legata ad una cultura, è sempre una filosofia determinata. In questo senso si può parlare della Grecia come culla della filosofia in Occidente, in quanto la filosofia è nata e si è sviluppata seguendo la cultura greca nella sua evoluzione.

La riflessione filosofica nasce dal mettere in questione l'esistenza e il valore dell'uomo. Tale messa in questione non è tanto nel dubitare della realtà quanto nel dialogare con essa. Chi è l'Uomo, che cosa è il Mondo, chi è Dio? Sono domande che inducono alla riflessione filosofica, sono domande sul senso. Il filosofo è colui che cerca la verità, che pensa la verità nella sua totalità, ovvero la verità su queste domande e, dato che tutti gli uomini pensano, si può dire che in certo qual modo ogni uomo è filosofo «sui generis». Tutti gli uomini possono rispondere a modo proprio alle domande riguardanti l'Uomo, il Mondo e Dio.

In ogni caso, la sapienza accumulata nella tradizione orale costituita da miti, proverbi e racconti, riti, nomi, proibizioni e da tutte le manifestazioni della parola e del pensiero sono ciò che si può chiamare pensiero filosofico della tradizione orale africana. Non emerge qui il nome di qualche particolare personalità, ma il soggetto è la tradizione, la comunità, il popolo.

I miti

Tutte le forme letterarie africane usano dei simboli anche se alcune storie sono più ricche di simboli di altre in quanto rappresentano tradizioni arcaiche. In genere ogni storia si struttura attorno ad un tema generale dal quale e verso cui tutto il racconto si svolge. Ogni mito ha un senso profondamente religioso anche quando tratta di argomenti cosmologici ed antropologici. Tutti i miti hanno valore morale e religioso. Essi sono vere e proprie creazioni del pensiero aventi fondamento immaginativo e speculativo. Ogni mito nasce dalla vita e la sua struttura è una logica ben precisa. In questo senso, i miti stimolano il pensiero e sono oggetto di speculazione.

Proverbi e racconti

I proverbi ed i racconti, spesso di tipo eziologico o popolare, seguono un'altra logica. Mirano a giustificare lo stato attuale di ogni cosa. Se un bambino domanda come mai la capra cammina con quattro zampe e mangia sempre erba, il vecchio deve trovare una spiegazione convincente per non lasciare il bambino nel dubbio. Il racconto può essere detto eziologico quando risponde alla domanda: «perché», e dato che l'età dei fanciulli varia, e con essa la comprensione, il narratore alle volte usa un tono di voce variamente drammatizzante e un atteggiamento corrispondente alla verità del racconto. L'esempio e la testimonianza di vita che l'anziano conduce giocano un ruolo importante per la trasmissione del contenuto.

Un racconto è detto popolare quando rientra nella tradizione. Nel racconto la storia non cambia a seconda dell'età e della maturità del bambino, i personaggi del racconto sono spesso gli animali che giocano il ruolo dell'uomo. Il bambino deve poi svolgere un suo lavoro mentale, un'astrazione intellettuale, perché in tale racconto non ci sono risultati o conclusioni. Alla fine del racconto, la domanda viene rivolta al bambino che deve tirare le proprie conclusioni. In questo senso i proverbi sono carichi di insegnamenti morali e determinano spesso la modalità dell'inserimento dell'individuo nella società.

Leggende e favole (saggezza popolare)

Le leggende o favole sono pure creazioni fantastiche che mirano ad un insegnamento morale e servono per coltivare la vita intellettuale favorendo la riflessione. Spesso sono storie vere del passato, degli antenati, che vengono tramandate di generazione in generazione. Il maestro che racconta è già un modello di certezza tradizionale e deve insegnare comportamenti buoni. L'allievo da parte sua dovrebbe capire quali possono essere i comportamenti negativi da evitare. Queste leggende sono spesso ricche di figure eroiche che hanno fatto propri i valori della vita del popolo del quale ognuno è chiamato a fare parte integrante, pronto anche a dare la vita per difenderlo quando fosse necessario.

Riti e costumi

I riti così come i costumi sono primariamente preghiere e modi di invocare la benedizione e la bontà del Creatore. Sono forme e modalità per celebrazioni liturgiche e sacrifici. Queste forme variano da clan a clan, da tribù a tribù, ma sia il contenuto che il fine sono gli stessi.

Mediante queste usanze sia l'individuo che la collettività entrano in rapporto con la divinità e nella loro pratica si riconosce a quale popolo si appartiene. I riti ed i costumi caratterizzano un popolo ed il suo modo di pensare.

Nomi di persone

I nomi di persone e di luoghi hanno sempre un significato e c'è sempre una storia che li accompagna. Così, ad esempio, il nome «Ndem mboh», cioè «Dio il Creatore» allude all'eternità di Dio e fa sì che il finito, colui che porta questo nome, partecipi all'infinità dell'infinito. I nomi di persone e di luoghi caratterizzano la forma e il valore che rappresentano.

L'età del "Pensare" africano

Tutti gli uomini pensano ed il pensiero risulta essere una attività comune al genere umano, a tutti, indipendentemente dal colore della pelle. La differenza sta nella cultura. Sarebbe quindi un

errore affermare che l'epoca del pensare tradizionale africano non abbia valore all'interno del sapere speculativo, nonostante i limiti della conservazione e della tradizione di tale modo di pensare.

Il pensiero non ha colore né età, né è di ordine materiale, perciò, finché l'uomo vive, vive il pensiero. È antico quanto l'uomo ed è giovane quanto è giovane la vita.

È assurdo parlare di inferiorità o superiorità di una cultura rispetto ad un'altra, perché il diverso non ha termini di paragone e gli interessi culturali dipendono dalla condizione di vita di un popolo. A causa delle condizioni di vita dell'uomo, nella società tradizionale africana non si è avuto uno sviluppo delle scienze matematiche, geometriche e filosofiche in senso stretto. Per questo, come abbiamo già affermato, nel mondo tradizionale africano non si possono individuare filosofi in senso proprio. Nonostante questo, nel nostro studio terremo conto del pensiero tradizionale, scoprendo in esso i presupposti e la sapienza necessari a comprendere il pensare africano di oggi. Dato che il pensiero tradizionale è soprattutto orale, e sapendo che il discorso orale è più propizio alla riflessione rispetto alla scrittura, diviene spontaneo affermare che il discorso filosofico si svolge nel parlare dell'uomo di ogni tempo. Essendo ciascun uomo il risultato del proprio passato senza la sapienza popolare non vi è una vera corrente di pensiero.

Anche se non abbiamo nessun nome da proporre in campo filosofico, inteso in senso accademico, applicheremo un proverbio africano: «Una testa sola non contiene la sapienza», volendo riferirci all'unità tra il passato ed il presente e stabilire così nelle menti di tutte le generazioni i criteri del nostro pensare.

Dove dobbiamo cercare la sapienza se non nella vita dei nostri padri e nel loro Dio?

Riguardo al senso della vita, le società tradizionali africane hanno riflettuto abbastanza e c'è sempre da imparare dall' «anziano», dal «saggio» del villaggio, ma, dato che per esigenze sistematiche la filosofia deve essere rigorosa e critica, non possiamo parlare a una filosofia africana se non in senso lato (anche perché gli «anziani» trasmettono solo oralmente i loro valori e pensieri). ~ carattere rigoroso del nostro procedimento è una specificazione sistematica della riflessione sul dato della tradizione dei nostri padri. Molti sviluppi e tendenze seguono questo procedimento per una costruzione fruttuosa del pensare africano capace di raggiungere tutti gli africani di ogni tradizione e cultura.

Il pensiero tradizionale ci rimanda alla saggezza popolare costituita di miti, proverbi e racconti presenti in ogni società tradizionale africana.

Per poter raggiungere tutti i popoli, la scrittura resta la via maestra. Oggi più che mai i mass media ci consentono di conoscere gli altri popoli e le loro usanze, e con ciò anche il loro pensiero. I media veicolano molte teorie su un popolo senza, spesso, coglierne la vera identità, mentre solo questa consente di costruire un dialogo, mediante i valori autentici di ciascuna cultura. Per questo motivo è opportuno fissare alcuni criteri e parametri entro i quali distinguere una teoria filosofica da altre teorie (sociali, politiche ed economiche). Questa distinzione ci consentirà di rimanere nel tema e di classificare le teorie secondo ciascuna disciplina.

Il pensare come scienza ha valore scientifico e universale, e come tale vale per ogni epoca, per ogni popolo e per ogni cultura. Dobbiamo vedere se in molti aspetti e teorie del pensiero non siano già presenti concetti d'ordine tipicamente speculativo che meritino di essere conosciuti per edificare il sapere universale.

Di Martin Nkafu Nkemkia

La Scorza. Il legno, il cuore

L'ospitalità nella cultura bantu

La via che abbiamo scelto per parlare dell'ospitalità Bantu è quella di compulsare strati culturali in cui si presume siano sedimentati i presupposti del fattore "ospitalità" inteso come valore, e dei fattori dinamici che lo rendono operativo.

"Bantu" è uno dei plurali della parola muntu che significa "persona", per cui "Bantu" tradurrebbe gente, popolo. Sotto il nome di Bantu vengono indicate molte tribù che occupano una gran parte dell'Africa Nera.

Possiamo pertanto dire che Bantu ha una risonanza vasta e varia, almeno quanto quella del termine occidentale, ed esattamente come per gli occidentali, all'interno dei Bantu esistono notevoli differenze, spesso antagoniche e, tuttora, insanabili.

Nel compiere questa scelta ci rendiamo conto delle difficoltà che derivano dal fatto che i diversi aspetti dei bantu fanno parte di una cultura integrale, non esistendo cioè parti che possano essere staccate, poiché ciascuna ha il proprio contesto ed è pienamente comprensibile soltanto in rapporto al tutto.

Siamo di fronte a quella che i filosofi africani chiamano "rete di forze", una struttura in cui nessun punto della rete si muove senza ripercussione sul tutto. Un'altra difficoltà ci viene dal fatto che, trattandosi di realtà africane, da esprimere in categorie africane, non è facile esporle usando concetti europei, per cui spesso ricorremo a una lingua bantu, che sarà opportunamente tradotta, e più precisamente il Kimbundu, che è la lingua del gruppo etnico cui appartengo. La terza difficoltà è che l'Africa bantu è grande, e nessun nero o gruppo etnico può parlare in nome di tutti. Per cui noi partiremo da quel gruppo etnico che conosciamo meglio, appunto il Bantu Kimbundu, ed estenderemo le nostre considerazioni all'Africa nera in generale, lì dove possiamo cogliere elementi comuni come l'atteggiamento verso gli antenati, le caratteristiche linguistiche, i sistemi simbolici e mitologici ecc.

Non va dimenticato, infine, che nella sua collocazione spazio-temporale, l'Africa bantu di cui parleremo non è solo quella del "dopo" le scoperte, che più tardi avrebbe conosciuto una divisione geometrica, fatta letteralmente con la riga e con la squadra durante la conferenza di Berlino del 1884/85, dopo la quale etnie che dovevano stare unite sono state separate e viceversa, bensì terremo conto anche e specialmente dell'Africa del "prima" delle scoperte.

Il grande storico africano Joseph Ki-Zerbo infatti dice:

"L'Africa di ieri è ancora un dato contemporaneo (...). Esistono delle corti di capi africani tradizionali dove si ripetono gli stessi riti di cento o di cinquecento anni or sono; esistono formule sacrificali che rimangono immutate da forse un millennio".

In questa sede anziché seguire un criterio di analisi essenziale, che parte dall'essenza astratta dell'ospitalità per vedere come poi essa si realizza nelle varie manifestazioni, preferiamo un approccio per gradi successivi e concentrici.

Il metodo di analisi essenziale, infatti, se da un lato ci offre il vantaggio della chiarezza e della sistematicità, dall'altro ci sembra anche esposto al pericolo dell'ambiguità, come l'eccessiva idealizzazione, o l'evasione dalla storia.

Per un sistema di pensiero, poi, quale quello nero-africano, che non ha depositato la sua visione della realtà in "trattati" speculativi, non sembra facile seguire la via di un'analisi per essenze.

Fatte queste osservazioni, è possibile iniziare la ricerca sull'ospitalità bantu.

1) "Ospitalità", "ospite"

Il termine ospitalità in Kimbundu si traduce con la parola ujitu... Ujitu è però la parola che si usa anche per designare il termine italiano "offerta", o meglio, "l'arte di fare offerta".

Il termine ospite, invece, si presenta in Kimbundu con varie accezioni:

a) Mujitu - designa l'ospite in generale, e in quanto tale il termine non si discosta da ujitu, appena visto. Questa appartenenza allo stesso campo semantico di mujitu e ujitu, già può darci un'utile indicazione per la nostra ricerca.

b) Musonhi deriva dalla parola soizui, plurale jisonhi, e significa "vergogna". Qui, però, il termine si riferisce a quella vergogna sinonimo di timore reverente e ossequioso; pertanto musonhi è quel tipo di ospite che si comporta dinanzi alla persona che lo ha ospitato in modo scrupoloso e cerimonioso. B' il caso, ad es., dei rapporti che in Africa si stabiliscono tra generi o nuore con i rispettivi suoceri.

c) Ngenji - è l'ospite visto come il viandante, pellegrino e forestiero.

d) Nzeizza - il termine deriva dal verbo kuitzenza, che significa "trattare con delicatezza", come quando si ha a che fare con un oggetto fragile.

e) Mukunji - è l'ospite visto in qualità di qualcuno che porta o racchiude dentro di sé un messaggio. In questa accezione vanno compresi i messaggeri, gli araldi, i missionari, i negozianti di trattati, gli invitati a recare notizie o intimazioni dall'uno all'altro gruppo etnico amico o nemico, e la loro missione può comportare l'attraversamento di territori occupati da gruppi etnici ostili o poco noti.

2) Ospitare, accogliere

I verbi usati in Kimbundu per designare l'accoglienza dell'ospite sono prevalentemente due: kuzalela e kutambula. E così li troviamo ad es., in Rom 12, 13: "Muzalela jinga asonhi" (fate di tutto per essere ospitali); 1 Pt 4, 9: "1Kala muthu a tambulule mukuà " (siate ospitali).

Prima di inoltrarsi nell'analisi del loro significato va fatta un'importante osservazione sul verbo Kimbundu: esso presenta delle modificazioni semantiche estremamente interessanti per mezzo di certe particelle e suffissi verbali, dando origine a significati diversi. Vediamo, ad es., come viene tradotta la frase di Mt 10, 20: "Non sarete voi a parlare, ma sarà lo Spirito del Padre Vostro che parlerà in voi". La Bibbia Kimbundu traduce: "... ki enu dingi mu zuela, maji o Nzumbi ia Tat'enu muene u zuelela moxi dienu". Il kimbundu usa zuela, per il primo "parlare" e zuelela, per il secondo (che tra l'altro sta al presente e non al futuro). _

Ai fini della ricerca ci si può limitare a osservare che, delle forme in questione, non tutte coinvolgono il soggetto agente in egual misura. *Le forme attive, iterative, passive, frequentative, ad esempio, toccano il soggetto nei suoi aspetti diremmo puramente sociologici e formali, mentre le forme relative, causative, determinative, coinvolgono il soggetto in tutta la sua dimensione etica, morale e antropologica, postulando un senso di responsabilità, del tipo di chi deve presentare i conti a qualcuno.*

Occorre considerare i verbi impiegati per designare l'accoglienza dell'ospite: **kuzalela e kutambulula**. Il primo ha come verbo-madre **kuzafa** e in questa posizione significa propriamente "**stendere una stuoia**"; il secondo invece viene da **kutambula** e significa "**ricevere**".

Il fatto che i bantu nel contesto dell'accoglienza dell'ospite usino le forme relativo-determinative, lascia intendere che essi compiono l'ospitalità non solo con la coscienza di una iniziativa puramente personale, e nemmeno come un cieco istinto di solidarietà, bensì lo fanno in ottemperanza di imperativi e dettami ben precisi e con una ben chiara consapevolezza della responsabilità che grava su di loro quando devono muoversi nell'ambito

dell'ospitalità. In altre parole i bantu vedono nell'ospitalità una domanda e un dono mascherati che esigono una risposta ed un'accettazione concrete, attente e responsabili.

Stando così le cose, allora, si può capire adesso **la parentela semantica tra mujitu (ospite) e ujitu (offerta)**.

In questa prospettiva, dunque, il kuzalela non ci dà semplicemente il senso di stendere una stuoia per farvi dormire una persona, quanto il senso di stendere quella stuoia con riverenza, grazia e premura. Il kutambulula non traduce semplicemente un ricevimento guidato da criteri individualistici e soggettivi ma, nel farlo, si deve dare il meglio di sé stessi, perché chi ospita deve rappresentare tutta la comunità a cui appartiene, comunità che è composta dai vivi e dagli antenati, di cui parleremo più avanti.

3) Mentalità prelogica?

Levy-Bruhl ha chiamato "**prelogica**" la "**mentalità primitiva**", volendo con ciò caratterizzare un pensiero che non si sviluppa secondo la logica aristotelica basata sul principio di contraddizione, un pensiero per il quale "gli oggetti, gli esseri, i fenomeni possono essere, in un modo per noi incomprensibile, se stessi e, nel contempo, qualcosa d'altro".

Esiste ormai una vasta gamma di opere di ricerca sulla mentalità dei popoli africani che sono giunte a dei risultati diametralmente opposti rispetto a quelli formulati dal primo Lévy-Bruhl, anche se, a nostro avviso, sono ancora pochi coloro che hanno raggiunto il nocciolo del pensiero bantu. Ricordiamo, ad es., Placide Tempels, missionario belga nel Congo dal 1933, che ha raccolto le sue osservazioni e le sue ricerche nel libro *La Philosophie Bantoue*, pubblicato nel 1945 e ancora oggi fonte primaria per gli studiosi, con il quale l'Autore ci presenta un sistema di pensiero dei popoli studiati diverso dal sistema basato sul principio di contraddizione.

A parte P. Tempels, che si è mosso in campo più strettamente filosofico, il contributo di altri autori ha arricchito maggiormente il campo etnologico e antropologico, da cui poi è possibile estrarre una filosofia africana.

Comunque, alla cultura africana molto si deve ancora per quanto attiene il riconoscimento della dignità di pensiero e di filosofia.

Di (P. ANASTASIO KAHANGO)

Aspetti della civiltà africana

Nel processo di mutamento culturale delle società tradizionali, avviato dallo scontro-incontro con l'Occidente, si sono verificati e continuano a verificarsi alcuni fenomeni particolari che dagli studiosi vengono designati con termini quali: disintegrazione culturale, deculturazione, detribalizzazione, vuoto culturale, integrazione culturale, selezione, fusione, ecc. Penso che sia bene dire brevemente di ognuno di essi.

Disintegrazione culturale. - La cultura di un popolo, quando non si trovi sconvolta da periodi di crisi particolari, costituisce un complesso unitario, nel quale valori, istituzioni, usi, costumi e tecniche formano un tutto coordinato e sistematicamente integrato. La discrepanza tra i vari elementi, quando non raggiunge un grado troppo elevato, viene superata dall'adeguarsi del sistema o delle sue parti alle tensioni che si sono generate, e dalla sua capacità di assorbirle; in pratica, sia le discrepanze che le tensioni da esse generate, in tali casi, fanno parte della dinamica culturale, anzi ne sono la molla.

Quando però una cultura tecnologicamente evoluta, come è quella occidentale, si scontra con un'altra a basso livello tecnologico, come sono quelle etnologiche, il primo fenomeno che comunemente si verifica è quello della disintegrazione della cultura tecnologicamente più debole.

Il processo di disintegrazione può raggiungere una portata e un'estensione più o meno vaste, ma quasi mai totali; prima o poi la cultura tradizionale reagisce e dà la sua risposta. «Alla crisi disintegrativa - scrive il Lanternari - succede di norma, dopo un più o meno prolungato periodo di rielaborazione, l'apprestamento di una risposta adeguata, che dà via alle forme di reintegrazione culturale» (Lanternari 1974, 16).

La crisi di disintegrazione è molto dolorosa e spesso provoca fenomeni di vero e proprio sconvolgimento. L'effetto disintegrante è, certo, ancora più consistente. Quando ad essere attaccati sono i valori morali, le norme sociali o i riti, come storicamente è avvenuto con l'azione dei missionari, i quali spesso nel condannare si sono basati più sul pregiudizio e la mancanza di conoscenza che non sulla realtà dei fatti.

Deculturazione. - Può essere indicata con il termine «deculturazione» l'azione, a volte organizzata e pianificata, altre volte inconsapevole, tendente a demolire la cultura tradizionale per sostituirla con una nuova. Storicamente essa non si è mai realizzata interamente perché, per la reazione della cultura tradizionale, essa ha dato luogo ad un processo integrativo, a seconda dei casi, integralista o nativista.

Detribalizzazione. La detribalizzazione è la condizione ottimale perché si verifichi la deculturazione. Spesso è scelta di proposito e pianificata dagli agenti esterni di mutamento. Esempi tipici di detribalizzazione possono essere considerate le reducciones organizzate dai gesuiti nel Paraguay e i «villaggi cristiani» sorti nel secolo scorso in Africa, istituiti dai missionari per sottrarre i catecumeni e i neofiti all'ambiente «pagano» e offrire loro un ambiente «cristiano». Le reducciones furono distrutte dai bandeirantes paulisti dopo le stragi del 1628-29; i «villaggi cristiani» furono abbandonati dagli stessi missionari che non ritennero più opportuno che i convertiti si distaccassero dal loro ambiente tradizionale.

La completa detribalizzazione oggi si verifica per gruppi di poche persone, singole famiglie o individui, per periodi più o meno lunghi, o anche in modo permanente, attraverso fenomeni di inurbamento o di emigrazione, per motivi di lavoro o di studio.

Vuoto culturale. - Nei casi più drammatici della crisi descritta si può giungere al verificarsi del così detto «vuoto culturale». Esso corrisponde a quel momento critico in cui i membri di una società, con il crollo del sistema socio-culturale tradizionale, vengono a perdere la fiducia nei valori e nelle norme tradizionali e tuttavia sentono quelli importati come estranei, quindi non si sentono integrati in nessuna cultura.

Integrazione culturale. - L'acculturazione non è un'azione unidirezionale attuata da una cultura «più forte» che dà, nei confronti di una «più debole» che riceve, e tanto meno è un processo di semplice sostituzione di alcuni elementi culturali con altri. Essa è un processo creativo dialettico a due sensi. Tutte e due le culture (o più) che entrano in rapporto danno e ricevono.

Se sono evidenti i cambiamenti prodotti dall'Occidente nelle culture tradizionali, altrettanto evidenti sono gli influssi di queste sulla cultura occidentale. Si pensi per esempio agli influssi dell'arte «primitiva» su quella europea (Modigliani, Picasso, Gauguin, e tutta la corrente dei fauves), della musica negra, negro-americana e latino-americana su quella occidentale, della mistica indiana sulla mentalità e pratica di vita dei giovani occidentali, delle varie arti marziali tradizionali dell'Estremo Oriente sul costume sportivo e sulla cinematografia occidentale. Per non parlare dell'influenza sulla cultura occidentale di uomini come Gandhi, Martin Luther King, Mao, Castro; di movimenti negro-americani, come i Black Power, i Black Muslims, ecc. Anche i reciproci rapporti politici ed economici delle nazioni occidentali sono stati profondamente mutati dal sorgere dei giovani stati del Terzo Mondo.

La reciprocità e la dialettica sono caratteristiche essenziali della natura del rapporto interculturale.

La fase negativa del processo acculturativo, quella della disintegrazione, non ne è che un momento. Sotto la pressione dello scontro, la compattezza del sistema culturale si incrina. A volte si sconquassa, e può sembrare che il colpo sia tale da provocarne la distruzione. Ma la storia ci insegna che, a meno che non avvenga l'eliminazione fisica della società nei suoi membri, la cultura prima o poi reagisce. Allora inizia un processo di reintegrazione degli elementi nuovi e, perciò di elaborazione e di strutturazione di un sistema socio-culturale che risponda alla mutata realtà di vita.

Selezione e fusione. Quando una cultura viene a scontrarsi o incontrarsi con un'altra, non tutti gli elementi nuovi apportati dal di fuori vengono assunti ed integrati.

Altresì non tutti gli elementi della cultura tradizionale vengono sopraffatti e distrutti.

Per ciò che riguarda gli apporti esterni si verifica una selezione. Alcuni elementi vengono rifiutati, altri accettati e rielaborati con funzione diversa da quella originale, altri infine vengono accettati, recepiti, fusi con quelli tradizionali superstiti ed integrati in un unico sistema socio-culturale, che risulta diverso sia da quello tradizionale, sia da quello straniero.

Come si è detto in precedenza, questa azione è reciproca e vale per tutte e due le culture che sono entrate in contatto.

Dopo l'evento culturale nessuna delle due sarà più uguale a prima.

Di **Hampaté Ba**

Kijila - Per una Filosofia Bantu

Esiste una filosofia Bantu?

Prima di procedere crediamo opportuno chiarire alcuni punti senza i quali è difficile spiegarsi: sono i concetti che troviamo alla base della domanda appena posta.

Nel suo famoso libro *La Philosophie Bantoue*, Placide Tempels realizza la prima sintesi filosofica e getta i principi di comprensione del pensiero Bantu.

L'Autore pone al centro della sua elaborazione sistematica la «Forza Vitale», che egli identifica con l'Essere aristotelico, ed il «Muntu» (persona) quali perni attorno ai quali girano tutti i valori umani e cosmici.

L'ontologia di P. Tempels ha trovato oppositori anche tra i Bantu, come, per esempio,

B. Kiami che critica l'idea di «Forza Vitale», perché non crede che sia «primordiale» come invece predica Tempels:

"Si tratta di sapere se il «Muntu» adulto è riuscito a costruire in sé, a partire da questa esperienza, una nozione di essere cosciente esplicita ed elaborata in una visione sintetica... Dire che il «Muntu» ha sempre pensato senza 'pensare essere' è negargli tutta la vita intellettuale.

Se il 'Muntu Antico' concepiva confusamente l'Essere egli lo concepiva in un altro modo rispetto al 'Muntu Contemporaneo' o l'uomo occidentale... Io non credo veramente che i Bantu abbiano un concetto differente dagli altri uomini. Tutto quello che si può dire è che né nella pratica scientifica, né in quella metafisica, propriamente dette essi scandagliano la profondità dell'Essere in tutta la sua estensione né in tutte le sue profonde radici" .

E. F. Boelaert obietta:

"C'è un non-senso nel pretendere che la nozione Bantu di forza sostituisca la nostra nozione di Essere. Ciò equivale a dire che il Bantu ha un'intelligenza essenzialmente diversa dalla nostra, e che può pensare in una forza reale che non è l'Essere».

Da parte sua **V. Mulago** dice:

"Ciò che noi rifiutiamo categoricamente è la nozione che P. Tempels dà all'Essere del 'Muntu'... giacché niente... ci permette di identificare l'Essere con la Forza Vitale; essendo un 'accidente' che qualifica e modifica la 'sostanza', la Forza trova il suo posto nella categoria del Modo di Essere".

A. Kagame, del Ruanda, è stato colui che ha studiato più profondamente questo tema.

Kagame arriva all'ontologia Bantu a partire dallo studio della sua lingua materna il Kinyarwanda, lingua in cui, come del resto in tutte le lingue Bantu, i sostantivi si raggruppano in classi. Vi sono classi per tutti gli esseri esistenti, animati ed inanimati.

La posizione di Kagame è stata duramente contestata da **Paulin F. Houndtondji**, professore di Filosofia presso l'Università di Cotonou, nel Benin, che definisce quella di Kagame una etnofilosofia ed invita a guardarsi da ciò che viene chiamato «l'ideologico» delle società 'lignagères', esattamente come ci si deve guardare dall'ideologico delle società industriali.

Queste brevi osservazioni sulla esistenza di una filosofia Bantu ci permettono, a nostro avviso, prima di esporre la nostra posizione sulla specificità della filosofia Bantu, di chiarire dove vogliamo arrivare con la domanda: «Esiste una filosofia Bantu?»

Con essa, in effetti, non intendiamo riferirci alla esistenza di biblioteche di opere filosofiche scritte da uomini e donne con la Carta di Identità o con il Passaporto Bantu. Vogliamo, invece, vedere se nella sua visione del mondo esistono per il Bantu principi costanti e ricorrenti, comuni ed irriducibili che fanno sì che il Bantu sia tale, e attraverso i quali gli individui si guidano, nella loro soggettività, alla ricerca, o meglio, all'ascolto di quella voce del sangue, a cui abbiamo già fatto cenno a proposito del linguaggio.

È su questi principi, infatti, che si fondano ed innalzano gli spalti criteriologici, psicologici, sociologici ed etici.

P. Tempels ha dimostrato che la criteriologia Bantu riposa sull'evidenza esterna, sull'autorità, saggezza e sulla Forza Vitale degli Antenati, ma anche sulla evidenza interna, cioè sulla esperienza della natura e dei fenomeni vitali.

Secondo Tempels il Bantu identifica l'Essere con la Forza Vitale. Le idee, il comportamento, tutta la cultura, non si svolgono secondo i principi di identità, di non contraddizione e sulla nozione di essere come atto, 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 sé"

René Maran dice:

"Il negro ha la passione della Forza. I precetti morali che lo orientano, derivano quasi tutti dal culto che egli le rende".

Tutte le manifestazioni socio-religiose perseguono lo stesso fine, quello di acquistare vigore, di vivere con esuberanza di rafforzare la vita ed assicurare senza interruzione la sua perennità nella discendenza:

"La Forza, la vita possente, l'energia vitale sono l'oggetto delle preghiere ed invocazioni a Dio, agli spiriti ed ai defunti...".

Questa realtà ontologica si applica a tutto; malato è chi non ha forza. Intelligente è chi ha forza.

La salute è la forza del corpo. Tutta la natura, il clima, suolo, i fenomeni, le piante, gli animali ed i minerali non possono spiegarsi da se stessi, come dice il proverbio Kimbundu:

«Dibengu katuluké diie: uadiangela ku-di-banda» (Il topo non scende dalla palma se prima non vi si è arrampicato).

In altre parole, non vi è effetto senza causa.

Le cose conservano infinite virtualità nascoste che l'uomo non conosce con esattezza. Ed è frugando in questo «arcano» che il pensiero Bantu espleta le sue mansioni. La forza vitale è misteriosa ed è mantenuta da un sistema invisibile di energie e forze le cui relazioni reciproche non sono tutte chiare.

«Nel mio rapporto al primo congresso - dice Senghor - 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 (il Negro), una forza vitale, simile alla sua, anima ogni oggetto dotato di caratteri sensibili: da Dio sino al granello di sabbia».

Senghor prosegue con un accostamento all'autore del Fenomeno Umano, che mette in evidenza il rapporto Vita-Universo:

"In altri termini, tutto ciò è simile a quanto afferma il **Padre Pierre Teilhard de Chardin** quando scrive: *'...il che equivale a dire che la Vita può essere considerata come sotto «pressione» da sempre e dappertutto nell'Universo, nascendo appena le è possibile, dovunque le è possibile; e, laddove è apparsa, intensificandosi quanto possibile nella immensità del tempo e dello spazio'*"

Ed alla domanda: che cos'è la Vita? - Senghor risponde:

«Per i Negro-Africani è una forza, una materia vivente, capace di accrescere la sua energia, di rinforzarsi o di de-forzarsi. L'Essere-Forza Vitale è così in collegamento con altre forze se vuol crescere e non deperire».

Vivere, dunque, per l'uomo non è solo muoversi ed avere delle attività, ma è apparire con forma umana, occhi che captano, udito attento, freschezza, vigore, sensualità, per raccogliere le infinite onde della Vita.

Di **PEDRO F. MIGUEL**

Mwa lemba - PER UNA TEOLOGIA BANTU

Mwa Lemba. È una frase in Bantu Kimbundu, una delle lingue parlate in Angola; in essa è sottinteso il verbo kùya (andare) e la sua traduzione in lingua italiana suona così: *«andando verso il Dio della vita»*, intendendo per vita la trasmissione della stessa, la procreazione; il Dio della procreazione, naturalmente, è il Dio unico, e non una «divinità» o uno «spirito».

Vi è da osservare che la preposizione «verso» si traduce in Kimbundu in due modi: kwa e mwa (con le rispettive varianti ku e mu di cui, però, non parleremo). Si usa **kwa** a significare un andare verso un luogo totalmente distaccato dal contesto storico-geografico di riferimento: da un paese all'altro, da un continente all'altro ecc.

Mwa, invece, connota un andare verso un luogo che comunque appartiene, si trova all'interno del contesto storico-geografico, ed anche etico-psicologico, di riferimento.

La traduzione più esatta, e più rispondente ai profondi richiami e significati, dunque, sarebbe: andando verso il Dio della vita, nel seno del quale già ci troviamo; ossia: riunendoci a Dio, grazie al quale siamo qui, approfondendo le nostre relazioni con Lui.

Dovendo scrivere in una lingua occidentale, per un pubblico prevalentemente occidentale, di un argomento da sempre monopolio occidentale, è più che logico che le perplessità, i dubbi, le incertezze assalgano l'autore.

Da un'esperienza germogliata dalla disperata (e disperante) esigenza di richiamare il pensiero agente e cogente dei Bantu Kimbundu dal limbo ambiguo dell'antropologia e dell'etnologia occidentali, per restituirlo alla piena dignità della Filosofia.

E, attraverso il Kimbundu, allargare a tutto il mondo Bantu, vasto e variegato mondo, la luce di un'autocoscienza filosofica, quella dell'uomo che medita e trasforma, ma che è anche trasformato dalla realtà.

Ad ogni modo non si è trattato dell'evocazione di un fantasma, pallida e sfumata testimonianza di un lontano passato, improbabile e improponibile.

Chiamarlo Filosofia è, innanzi tutto, una rivendicazione, poi un'interpretazione: non ha bisogno, nel suo andare, delle stampelle aristoteliche né del metro hegeliano; non è parte di qualche altra struttura di pensiero, non è l'altra metà (sensuale) del firmamento (logico) occidentale.

Prima che gli Europei arrivassero sulle "inospitali" spiagge dell'Africa Nera, ai tempi in cui i bantu non avevano mai visto i "bianchi", la Filosofia Bantu già esisteva, cresceva, faceva crescere le libere comunità degli uomini Bantu.

Così come la Teologia: diluita in ogni aspetto della vita, eco al grido essenziale, e perciò universale, del Bantu, non è stata sistematizzata in poderosi trattati e dotte disquisizioni, forse per questo gli occidentali hanno creduto per secoli che i Bantu ne fossero sprovvisti.

Ma non è solo per affermare l'esistenza di una Teologia Bantu che si scrive, il problema è dimostrare che l'imperialismo metafisico occidentale rischia di perpetuarsi, o si sta già perpetuando, anche quando, come ai nostri giorni, si sente parlare con insistenza di «teologia africana» di «black theology», di «authenticité» e di «messa zairese».

È opinione abbastanza diffusa che si deve cominciare a parlare di «pensiero teologico in Africa» solo a partire da questo secolo, più precisamente dall'inizio degli anni cinquanta, quando, per intenderci, la négritude di Senghor aveva già una ventina d'anni e «tirava la volata» (o almeno così sembrava) ad ogni manifestazione culturale africana «autoctona».

E, infatti, solo in questo secolo che iniziano ad apparire sulla scena culturale internazionale i primi negri africani laureati nelle università dei bianchi e quindi in grado di «esprimersi» in modo comprensibile ed accettabile per i parametri occidentali.

La tendenza senghoriana è quella di «scremare» la cultura africana di ogni implicazione che possa urtare i sensibili padroni colonialisti, di presentarla soprattutto come l'esempio vivente del lato sensuale dell'umanità.

L'essenziale è di non porre in discussione la superiorità degli occidentali, da una lato, e l'oggettiva inferiorità dei negri, dall'altro, residuo primitivo in un mondo in rapido progresso, in cui il piano delle «indipendenze» delle colonie dai padroni europei è, in realtà, il piano della redistribuzione non delle risorse (ché quelle gli occidentali non hanno alcuna intenzione di lasciarle), ma dei compiti: al proletariato occidentale, ormai scaltro e combattivo, si sostituiscono le ex colonie, fornitrici di materie prime a basso costo, in grado di reintegrare la quota del capitale erosa dalla conflittualità operaia in Europa o dalla immensità della domanda interna in America.

Sono gli anni, poi, delle indipendenze «a raffica», che riproducono in Africa i sistemi politici, economici e giuridici occidentali, del tutto estranei, per non dire concorrenziali e conflittuali, ai sistemi tradizionali africani, come estraneo è, alla stragrande maggioranza della gente nera, il concetto di Stato territoriale di stampo europeo.

Apparentemente crollato il colonialismo, che continua però dove è funzionale, all'inizio degli anni sessanta si comincia a sentir parlare di «pierres d'attente», alla lettera «pietre d'aggancio»: si tratta di vedere dove attaccare, o far attecchire, il «messaggio evangelico» nel mezzo del paganesimo africano, dei feticci e dei totem, degli stregoni e degli spiriti, che era poi quello che si pensava fosse il panorama religioso africano dominante.

La missione, specie quella cattolica, sta cambiando: finito l'appoggio più o meno scoperto della potenza coloniale, che forniva i luoghi, le armi e il supporto umano, arrivati ad «autogovernarsi» gli «stati» africani, la chiesa si trova a dover fronteggiare un improvviso dilatarsi dei suoi orizzonti di intervento, *«nel tentativo di reperire dentro la cultura africana alcuni valori che, opportunamente scelti e purificati» possano servire «come 'agganci' per 'appendere' il cristianesimo importato dall'Europa».*

In pratica, il missionario occidentale si trova di fronte ad uno sgabuzzino da riordinare: deve decidere, lui, quello che va mantenuto e conservato e quello che va bruciato.

Anche se Tempels ha già scritto la sua Philosophie Bantoue, non si pone nemmeno il problema di riconsiderare, o meglio considerare, se sia il caso di far uscire l'Africa dagli steccati dell'etnologia e dell'antropologia per ammetterla, come per il pensiero orientale, nel salotto buono della filosofia e della teologia: molti africani, in quel periodo, come Bokolo o Mulago, facevano lo stesso tipo di analisi degli occidentali.

Di **PEDRO F. MIGUEL**

Honga - per un'antropologia africana

Il Simbolismo Bantu

La fase del simbolo viene a rispondere alla concezione arcana della realtà, il lato notturno delle cose, confrontandosi con il quale l'uomo riesce, grazie al simbolo, a non patire sconfitte, a non provare l'amaro gusto dell'impotenza: riesce, invece, a dire ciò che è ineffabile, ciò che non si può dire con parole umane.

Ogni realtà, per il Bantu, vive soffusa di due aureole: l'una visibile, comprensibile, afferrabile. che è possibile ghermire con i sensi; l'altra invisibile, abitatrice dell'Arcano, che vibra nel suo mistero e che di questo mistero fa la sua chiave di interpretazione.

Ancora: pensiamo ad una pianta, di cui solo una parte, quella che affiora dal terreno, è da noi immediatamente percepibile: i principi fisico-chimici che permettono alle sue radici di nutrirla sono invisibili, affondano nella terra e da quest'ultima, proprio come dall'Arcano, ricevono forza, vita e significato.

Per i neri d'Africa, la Filosofia, la Teologia, l'andare per la vita, consistono nello scrutare l'insondabile attraverso ciò che appare, perché più che conoscere si tratta di ri-conoscere l'opera misteriosa che nell'Arcano si inizia: il sasso gettato nel lago di luce della Fonte Prima genera onde senza fine; quelle onde, giungendo sino a noi, ci parlano di un sasso che non abbiamo malvisto e che pure quelle onde ha provocato.

La doppia valenza di luce, la doppia aureola che circonda la realtà, non ha una linea netta di demarcazione che consenta di sapere ove finisca una e inizi l'altra: l'invisibile giace dietro il visibile, o spesso il visibile sembra oscurato, velato dall'invisibile. come l'orizzonte tremolante di un deserto infuocato.

Su questo continuo fondersi e confondersi trova base e appoggio un nuovo linguaggio simbolico, nel quale entrambe le dimensioni, entrambi i lati della realtà possano esprimersi e rendersi

comunicabili agli uomini. *Il linguaggio simbolico profondamente, sostanzialmente diverso da quello occidentale. orbitante attorno al principio logico-razionale del Terzo Escluso Secondo il quale «una cosa o è o non è», la terza via è esclusa. In altre parole, il principio stabilisce che «questo» può significare solo «questo» e non «altro»: non si ammette assolutamente che insieme a «questo» vi possa essere «un altro» a condividere la misteriosa appartenenza e dipendenza che lega la realtà all'Arcano.*

In questo la logica formale occidentale diverge profondamente, lo diciamo come per un brevissimo inciso, sia dall'antichissimo pensiero orientale, che dalle recenti conclusioni cui è pervenuta la fisica occidentale delle alte energie, e vedremo quanto disti poi dal pensiero nero africano. Al Bantu è estranea la rigidità del principio del Terzo Escluso, in quanto nulla gli consente di eliminare valenze multiple riguardanti la stessa realtà, anzi dall'Arcano gli giungono continuamente sollecitazioni nel senso opposto, di una contiguità, di una "ibridazione", che impedisce univocità nelle definizioni e nell'accoglimento dei significati: il Bantu si apre, invece, a quei fenomeni che Umberto Galimberti chiama «fluttuazione dei significati e slittamento di sensi concettualmente diversi».

È proprio grazie a questi fenomeni di fluttuazione e slittamento che le nostre culture possono, come accade per esempio nel simbolismo dei villaggi tradizionali, instaurare uno stretto rapporto tra la casa e il centro del mondo, tra la disposizione del villaggio e i flussi della Luna.

«Senza questo slittamento dei significati, i bambini non potrebbero cavalcare scope o rovesciare sedie, per costruire case»

Ed è sempre grazie a questa fluttuazione di significati e a questo slittamento in sensi concettualmente diversi che il linguaggio quotidiano africano lussureggia di metafore, parabole, proverbi: in uno stile che, ad esempio, il Divino Maestro non disdegnava: il Gesù dei vangeli. quello che percorre fra la folla le sue strade terrene, è un narratore vivace, indimenticabile e inarrivabile.

Il suo linguaggio dinamizza l'uomo e tutto ciò che lo circonda, senza attinenze rilevanti con il principio logico-razionale che appiattisce e mortifica, e che salda. lungo un processo plurimillenario, le categorie aristoteliche alle più moderne tecniche pubblicitarie. Come vibrazione percepibile dell'Arcano e riverbero luminoso di una realtà eclissata, il linguaggio simbolico non esaurisce tutta la realtà cui si riferisce: il Bantu non può mai affermare che tutto sia venuto a galla, che non vi sia più nulla da rivelare; il suo atteggiamento morale essenziale, è quello dell'Ascolto.

Non va fatta alcuna confusione fra il simbolismo occidentale e quello Bantu: sulla prima grava comunque il plurimillenario condizionamento del principio del Terzo Escluso, di cui la cultura occidentale pare non riesca a liberarsi nonostante gli altissimi prezzi pagati. Per gli occidentali i simboli sono oggetti materiali che rappresentano nozioni astratte, ed è una rappresentazione comunque deficitaria, parziale. non perché il mondo a cui si riferisce è qualcosa di nascosto, ma perché il simbolo è comunque una parte di un tutto con il quale si rapporta e nel quale il tutto rappresentato deve sforzarsi di entrare: sempre, però, in ambito di astrazione ed è qui che risiede la differenza con le culture nero-africane del simbolo.

Nella cultura occidentale ad esempio, la bilancia simboleggia la giustizia. Il contenuto abbracciato dalla bilancia è sempre minore della giustizia rappresentata, e ciò avviene non perché vi sia. nell'idea della giustizia, un'aureola d'Arcano irriproducibile e non esauribile dal simbolo, ma perché ciò che sottende, sia al simbolo che a ciò che viene simbolizzato, è il concetto di giustizia, che io già possiedo nella mia mente, indipendentemente dalla concreta azione, giusta o ingiusta.

Il simbolo-bilancia, quindi; ha il suo referente in una astrazione, che è tanto piena quanto vuota: è piena, nella misura in cui il concetto è un denominatore comune a tutti i nominatori cui si riferisce, elementi di cui è stato preso, per così dire, il nocciolo essenziale comune, in modo da formare il concetto. Così il concetto di albero che ho in mente si riduce ad una sorta di zombie composto dagli elementi comuni a tutti gli alberi. E, però, altrettanto vuota perché l'albero perde tutti i suoi elementi particolari quali il colore, la varietà della chioma, l'assetto dei rami, il suo cangiare

attraverso le stagioni, l'eventuale vincolo d'affetto che lo lega a me. che ricordo ancora quando mio nonno usava riposarsi alla sua densa ombra.

È un po' quello che accade agli automobilisti fermi al semaforo rosso: tutti protesi a cogliere il primo apparire del verde che non si sognano nemmeno di scambiare quattro chiacchiere con l'automobilista dell'auto di fianco. Le loro individualità sono avvinte al semaforo rosso: proprio come si situano le diverse individualità di fronte al concetto.

Il concetto è stato creato apposta per accomunare. Per classificare. Sotto lo stesso file, le individualità: tutti diventano uno; se raccogliessimo diverse specie di fiori, ponendoli poi in un vaso a testa in giù, di tutti vedremmo solo il gambo, che è sì l'elemento che li accomuna più di ogni altro, ma che non ci può dire nulla o quasi sul fiore che abbiamo appena colto.

Se questo processo di arrivare all'uno si fermasse qui. se questa unità concettuale se ne stesse poi nel suo rarefatto universo senza interferire con l'umano vivere, la situazione non sarebbe poi tanto grave. Il problema è che i vari sistemi istituzionali occidentali hanno fatto calare questo uno nella storia degli individui concreti e situazionali, e non per saldare la frattura precedentemente creata con il processo dell'astrazione. che concluderebbe correttamente l'intera operazione. ma per affermare la logica e il dominio dell'uno sugli individui, costringendoli a vivere in un mondo in cui la varietà. il mutamento, la coabitazione dei contrari sono la regola. e a pensare come se questo mondo non esistesse. Il concetto domina in modo inflessibile e insensibile, impermeabile alla realtà caotica, complessa, contrastata e contrastante della vita umana e di ogni cosa esistente.

Dal nome al numen

La struttura di pensiero africana che ricerca e ama la sapienza, la Filosofia africana, sa che le due vibrazioni luminose della realtà, quella razionale e quella emanata dall'Arcano, vivono ed esercitano autonomamente i loro rispettivi influssi: il nome della cosa, dopo aver colmato lo lato fra la cosa e il suo concetto, evoca il suo numen: il prisma del nome scompone la luce bianca nell'Iride complessa dei suoi significati, sino alle frequenze che l'uomo non coglie ma di cui, comunque, sente gli effetti. Il numen ancora poi l'oggetto alla sua dimensione sacra richiamandolo, insieme a chi ha pronunciato il suo nome, verso la fonte che tutto unifica e, riconoscendo la quale, è possibile la visione d'insieme: il volo d'aquila che colga il fiume dalla fonte alla foce.

Ecco perché l'unificazione, con tali premesse, non avviene concettualmente, per mezzo, cioè, di un concetto, di un contorno in cui forzare l'esuberanza della vita: ogni individuo, ogni organismo, pur mantenendo il proprio irripetibile modo di esistere, porta con sé i dinamismi propri e della sacralità, invertendo di fatto ciò che accade al mondo del concetto occidentale, ribaltando una pretesa uguaglianza, che di fatto è piatta uniformità: più il mondo è uniformato, meno è unificato.

L'occidente ha relegato il destino alle regole del concetto e ha messo al centro del proprio linguaggio il principio del Terzo Escluso. L'uomo occidentale «emergente» vede tutto chiaro, cammina alla luce del sole o delle lampade alogene, è l'uomo delle certezze, dell'ottimismo della volontà, che chiosa e conclude ogni discorso. anche aperto da altri, anche su culture diverse dalla propria. a meno di non cederla per puro opportunismo, o per curiosità, o per benigna concessione di chi è sicuro che l'ultima parola gli spetterà comunque:

Se dunque in occidente la ragione è propriamente la volontà d'aver ragione sul senso della terra, non è difficile sospettare che l'uomo occidentale, per affermare la sua volontà, abbia dovuto muovere tutti i sensi e tutti i significati con essa incompatibili.

Il Bantu sa che quasi tutta la realtà giace al di là della bruma invisibile del mistero, è per questo che la sua vita, senza soluzione di continuità, è una ricerca, poco più di un brancolare timido e reverente, nelle regioni dell'Arcano, in una perenne prospettiva crepuscolare, di mezza luce, quando il sole. ormai basso all'orizzonte. traccia ombre lunghissime anche per i semplici fili d'erba.

Il Bantu accoglie la certezza che il visibile e l'invisibile interagiscano continuamente, determinando per ciò stesso, ogni processo conoscitivo: altrove ho scritto che la conoscenza, per i neri d'Africa, risponde a questo continuo andare e venire dell'universo tra una dimensione e l'altra, tra mistero ed evidenza, tra luce e ombra.

Di **PEDRO F. MIGUEL**

Bibliografia

- Grossi Rossi - Gente incolta, parola di Sallustio - I viaggi di Erodoto Aprile '93.
- Santi M. - Filosofare - argomentare ed apprendere a pensare. Da Scuola e Città - Luglio 1993.
- A.M.R.A.D. (Association Malienne de Recherche) (a cura di) Initiation «la Culture Bamanan - Yiritié Bagayoro - pubblicazione F.O.C.S.I.V., Roma.
- Pasqualotto G. - Il tao della filosofia - Corrispondenza tra pensieri d'oriente ed occidente, Ed. Pratiche.
- Santillana G. - Fato Antico e Fato Moderno - Ed. Adelphi.
- Long A.A. - La Filosofia Ellenistica - Universale Paperbacks -Ed. Il Mulino.
- Empirico S. - Schizzi pirroniani - Biblioteca Universale - Ed. Laterza.
- Murti T.R.V. - La filosofia centrale del Buddismo - Ed. Ubaldini, Roma.
- N^ag^arjuna - Le stanze del cammino di mezzo - Ed. Biblioteca Boringhieri.
- Nkafu Nkemnkia M. - Il pensare africano come vitalogia - Ed. Città Nuova.
- Kahango A. - La scorza, il legno, il cuore - Ed. Nuova Specie - Troia (FG).
- Hampaté B A. - Aspetti della Civiltà Africana - Ed. Biblioteca Nigrizia.
- Gentili A. M. - Temi e problemi della letteratura Neoafricana - Il Mulino n. 220 - Marzo-Aprile 1972.
- Miguel P. F. - Kijila, per una filosofia Bantu - Ed. Edlco.
- Miguel P. F. - Honga, per un'antropologia africana - Ed. La Meridiana passaggi.
- Miguel P. F. - Miwa Lemba, per una teologia Bantu.
- Crepeau P. - Parole et Sagesse: Valeur Sociales dans les Proverbes au Rwanda.
- Brambilla C. - Letterature africane in lingue europee.
- Six E. - Il XX secolo, l'Africa nera durante la II guerra Mondiale, Ed. La Pietra.
- Radhakrishnan Sarvepalli - Storia della filosofia orientale - Ed. Feltrinelli.
- Buber M. - Il problema dell'uomo - Ed. Elle Di Ci.
- Dahrendorf R. - La libertà che cambia - Ed. Laterza.
- Balducci E. - L'uomo planetario - Ed. Cultura della Pace.
- Godbout J. T. - Il linguaggio del dono - Ed. B. Boringhieri.
- Caillé A. - Il terzo paradigma - Ed. B. Boringhieri.
- Demetrio D. - Fisica e Metafisica del lavoro educativo in Animazione Sociale- Gennaio '98.
- Kagame A. - "La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'etre", ARSC - Bruxelles 1956

Links

- www.arpanet.org/risorse/filosofia/filosofia3.htm

Filosofia e teologia.

- philo.cnm.unive.it/filosofia/filosofia.htm

Filosofia in Italia.

- www.unich.it/filosofia/prg2000/testi/storia_della_filosofia_antica.htm
- www.unich.it/filosofia/prg2000/testi/storia_della_filosofia_medioev.htm
- www.unich.it/filosofia/prg2000/testi/storia_della_filosofia_contemp.htm
- www.unich.it/filosofia/prg2000/testi/storia_della_filosofia_moderna.htm
- www.new-age.italy-on-line.com/filosofia.htm

Filosofia orientale.

- www.comune.rimini.it/isu/pages/filosofiaorientale.html

Scuola superiore di filosofia orientale.

- digilander.iol.it/sur/filor.htm
- metro.peacelink.it/afrinews/italian/6_issue/p5.html

Filosofia e proverbi Kikuyu

- metro.peacelink.it/afrinews/italian/6_issue.html

Sud Africa e problema bambini di strada.

- www.emsf.rai.it/dati/

Enciclopedia multimediale scuole filosofiche

Fonte: www.volint.it (doc) - www.liceofoscarini.it (pdf)