

***“IL PENSIERO AFRICANO CONTEMPORANEO:
AL DI LA' DELL'IDEOLOGIA E DELL' ETNOFILOSOFIA”***

L'AUTORE:

BARBARA CANNELLI, LAUREATA IN FILOSOFIA TEORETICA CON UNA TESI SUL PENSIERO RUSSO PRESSO L'UNIVERSITA' "LA SAPIENZA" DI ROMA, FREQUENTA IL II ANNO DELLA LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA DELLA CULTURA ALL'UNIVERSITA' DI ROMA TRE. DA DUE ANNI INSEGNA FILOSOFIA NEI LICEI.

EMAIL: barbara.cannelli@fastwebnet.it.
TEL. 06.66012685. 328.9215619

**IL PENSIERO AFRICANO CONTEMPORANEO:
AL DI LA'
DELL'IDEOLOGIA E DELL' ETNOFILOSOFIA**

- *Introduzione: la filosofia africana all'”appuntamento dell'universale”.....pag.2*
- *Due storie della filosofia a confronto: la rassegna africana di Lopes e Elungu.....pag.5*
- *Il recupero del pensiero di Tempels all'interno della filosofia del linguaggio: un saggio di Diagne.....pag.17*
- *Il pensiero politico africano degli Anni Sessanta.....pag.19*

*** INTRODUZIONE: LA FILOSOFIA AFRICANA ALL'”APPUNTAMENTO DELL'UNIVERSALE”**

Questo lavoro presenta in modo necessariamente parziale una rassegna generale del panorama filosofico africano con una sottolineatura particolare di quei due poli del dibattito costituiti dall'etnofilosofia e dal pensiero degli esponenti della filosofia politica degli anni della decolonizzazione.

Il punto di vista prevalente nella rassegna è quello degli autori della nuova filosofia critica africana, i quali si presentano come un'alternativa rispetto a queste due correnti e ne propongono, da angolature diverse, il superamento. In un senso forzatamente generale, sembra di poter rilevare, in un concerto di voci tanto variegato, un comune e consapevole senso di radicamento della discussione filosofica, da parte dei filosofi africani, nel contesto storico,

politico, sociale oltreché teoretico del continente.

Nessuno di essi infatti sviluppa l'esercizio del filosofare in modo avulso dalle problematiche culturali e sociali dell'Africa contemporanea, e, in alcuni casi, dalle stesse condizioni di vita delle società africane di oggi. Tale approccio rende ragione efficacemente del valore, e anche del fascino, del contributo filosofico di autori che appaiono caratterizzati da un profondo senso etico della funzione storica della filosofia nel mondo attuale: un mondo percorso, soprattutto in Occidente, dall'interrogativo non scontato sulla effettiva legittimità ed efficacia del ruolo che la filosofia può – se può - ancora svolgere. In questo senso, all'interno di un dibattito che guarda con sospetto alle "filosofie aggettivate" (africana, europea, e via dicendo) la testimonianza del pensiero africano assume invece evidentemente una portata universale, proprio in quanto richiama a una domanda tanto essenziale per lo statuto stesso della filosofia contemporanea sotto ogni latitudine del nostro mondo globalizzato. E' difficile non percepire nel discorso dei filosofi africani (una definizione che certo soddisfa meglio la gran parte di essi rispetto alla contestata idea di una "filosofia africana") l'eco rinnovata di una domanda platonica: l'interrogativo sulla giustizia, seppure declinato secondo una pluralità di posizioni, risulta infatti in essi certamente centrale per quel che riguarda il dover-essere della filosofia: ciò appare evidente non soltanto nelle tesi dei padri dell'indipendenza africana, ma anche, anzi forse in maniera ancora più lucida se non drammatica, nella riflessione della generazione immediatamente successiva.

Più in generale, si deve rilevare come tale questione, chiaramente enunciata ad esempio da Elungu, è sottesa alla totalità dei contributi e della correnti. La stessa etnofilosofia, sovente accusata di astoricità e apoliticità, muove i suoi passi animata dall'idea della necessità del recupero di una tradizione filosofica e nell'intento di ridare voce o comunque dignità filosofica a un patrimonio di

pensiero ingiustificatamente marginalizzato.

Emerge altresì in termini non astratti la problematica più che mai attuale dello scambio e dell'incontro tra strutture linguistico-speculative differenti, del rapporto tra Occidente e culture non europee, nonché lo stimolo a ripensare in maniera critica la storia della filosofia in generale, nella forma che essa ha assunto dal cosiddetto *miracolo greco* in poi, ridiscutendo la pretesa da parte dello statuto epistemologico tipico del razionalismo occidentale di presentarsi come l'unica forma scientifica del discorso filosofico.

L'interrogativo di tipo etico-epistemologico sulla funzione stessa del filosofare appare dunque un denominatore comune ad autori a volte anche totalmente contrapposti.

In posizione di spicco si collocano altresì le problematiche proprie della filosofia politica contemporanea, le questioni della coabitazione culturale, della pace, della ridefinizione della cittadinanza politica, della disuguaglianza planetaria e dell'incombente missione di "datrice di senso" che riguarda la filosofia rispetto alle sfide del mondo contemporaneo. Si intravede, dietro la critica serrata mossa dall'ultima generazione di filosofi africani alle cosiddette filosofie ideologiche, la terribile delusione storica che ha accompagnato ciò che in termini relativi e circostanziati alcuni considerano come un fallimento della stagione dell'indipendenza africana: fallita, secondo alcuni, perché troppo sedotta dalle sirene teoretiche occidentali e quindi a causa di una sua insufficiente "africanità"; o fallita, per altri, perché investita brutalmente da una nuova e più sottile forma di colonialismo da parte dell'Occidente. Non mancano in tale contesto alcune voci apertamente autocritiche, che pur sottolineando le persistenti responsabilità occidentali e le nuove forme di sfruttamento e di egoismo planetari, sentono il dovere di richiamare lo stesso pensiero filosofico e politico africano alle proprie responsabilità: alla necessità, ovvero, di evitare la duplice tentazione di chiudersi in ambiti di confronto

chiusi, “etnici” e settoriali, da un lato, e di rinunciare dall’altro all’elaborazione di un pensiero in grado di rifondare le basi della convivenza civile in Africa.

Una sintesi provvisoria offre quantomeno la possibilità di individuare nelle diverse correnti filosofiche africane dei contributi di grande interesse ai fini di una rivitalizzazione del dibattito mondiale contemporaneo: dalla vocazione universalista delle riflessioni della filosofia politica della decolonizzazione, agli spunti offerti dalle ricerche dell’etnofilosofia sulla funzione dell’oralità e sul dovere di legittimare il pensiero extraeuropeo, fino al vivo senso etico-politico esibito dalla corrente critica.

*** *Due storie della filosofia a confronto: la rassegna africana di Elungu e Lopes.***

Il testo di Lopes verrà esaminato qui in riferimento al discorso di Elungu, di cui peraltro Lopes stesso si dichiara debitore nell’impostazione da egli stesso fornita per tracciare un panorama del pensiero africano.

L’autore infatti assume fin dall’inizio la scelta di considerare tale panorama dal punto di vista privilegiato della critica dell’etnofilosofia: ma tale critica è propria anche, anzi primariamente, di Elungu che però la associa, in quanto filosofo critico, anche alla stigmatizzazione dell’altra grande corrente, la cosiddetta filosofia ideologica o politica. Partiremo quindi da un rapido esame del testo di Elungu.

Il libro analizza sinteticamente le grandi correnti della filosofia africana e conclude con una breve esposizione del punto di vista dell’autore, che si colloca all’interno della cosiddetta filosofia critica. Come accade a molti filosofi africani, il pensiero di Elungu e anche i suoi studi di storico della filosofia sono animati da un intento militante, per così dire, al servizio di un progetto che rivendichi alla nuova filosofia africana il compito e il dovere di contribuire a

trasformare la società africana *“nella sua necessità e nel suo destino”*.

Un punto cruciale, anche questo rintracciabile come abbiamo detto pressoché nella totalità dei filosofi del continente, è costituito dalla questione del rapporto con il pensiero e con la civiltà europea, di cui la filosofia, secondo Elungu, rappresenta uno dei frutti più caratteristici. In un certo senso, anzi, la filosofia, *questa* filosofia, è da considerarsi greca, europea e occidentale; nello stesso tempo, tuttavia, non ha senso parlare di una filosofia “africana”, poiché la filosofia deve tendere comunque a realizzare la sua più profonda vocazione, quella di essere universale e universalizzabile. Il rapporto con la filosofia significa in ogni caso per gli africani il rapporto con l'Occidente che ha colonizzato l'Africa, oscillando tra brutalità e paternalismo. In questo contesto, la filosofia critica pone al centro la coscienza che *“le nostre civiltà sono globalmente minacciate di morte da parte della civilizzazione occidentale”* E tuttavia, secondo l'autore *“...bisogna accettare il confronto e non scegliere la fuga”* Questa lotta, che identifica la tesi di Elungu, va combattuta con le armi strappate al nemico, nelle quali non è difficile ravvisare l'opzione razionalistica, superando, senza negarla, una strategia unicamente rivolta al recupero del pensiero tradizionale e mitologico africano e accettando la sfida della modernità.

Non è irrilevante notare nel linguaggio usato da Elungu a questo proposito un tratto più generale della riflessione filosofica africana, caratterizzata da ciò che possiamo definire un'attitudine fortemente critica, quando non conflittuale, verso la filosofia europea, identificata come pensiero dei colonizzatori antichi e nuovi.

E' una conflittualità che mette in luce alcuni dei nodi irrisolti del dibattito filosofico contemporaneo, eurocentrico e quindi affetto da provincialismo culturale, il quale tende ancora a costringere il pensiero non europeo a concepirsi prioritariamente *“rispetto a”*, affaticandolo in un'opera ingiustificata

di autolegittimazione.

Il panorama fornito da Elungu contempla in primo luogo l'etnofilosofia, a cui viene riservato un giudizio fondamentale critico e che viene inquadrata alla stregua di *“uno sguardo occidentale sull’Africa”*: in questa corrente un posto rilevante è riservato alla nota riflessione sviluppata da Tempels sulla filosofia bantu. Ad essa vengono associati i rappresentanti della filosofia bantu-ruandese come Kagame.

A detta di Elungu questi autori, seppure secondo un orientamento teorico differente, condividono la fede in quella che agli occhi del filosofo appare come una semplice credenza, ovvero un dogmatismo: la credenza nell'esistenza di un sistema filosofico bantu o ruandese, il quale esibirebbe un carattere assoluto, come espressione di una altrettanto presupposta *“anima bantu”*. Solo secondariamente tale assunto dogmatico rivela la fiducia in una seconda inverificata ipotesi, che è, nel caso di Tempels, l'utilizzazione del sistema ontologico-deduttivo della metafisica aristotelica come quadro concettuale in cui verrebbe ad esprimersi il pensiero bantu. Kagame, secondo Elungu, continua sulla medesima strada tracciata da Tempels, in quanto cerca a sua volta di dimostrare lo stesso tipo di sistema speculativo attraverso l'asserzione dell'esistenza di un sistema linguistico bantu rivelatore di una struttura logico-metafisica. Siamo di fronte nuovamente a un'impostazione aristotelica del problema: la lingua riposa su un sistema di pensiero, che essa è in grado di svelare, il che equivale a dire che la lingua rivela i principi immutabili propri della metafisica. Kagame contraddice con ciò il suo proposito iniziale, in quanto proprio la rivendicazione di un carattere specifico della lingua (e della cultura) bantu-ruandese urta con la precedente affermazione dell'esistenza di una filosofia eterna e universale. Nonostante Kagame voglia intenzionalmente distogliersi dall'idea tempelsiana di un sistema ontologico

esistente come un patrimonio di pensiero che si è arrestato all'inconsapevole, ma che può esprimersi nei termini della metafisica classica, anch'egli finisce per presupporre una logica formale e universale come un sostrato profondo che occorre essenzialmente portare alla luce. Elungu nota con sarcasmo la soddisfazione con cui Kagame rintraccia gli elementi di tale logica nelle strutture della lingua e del pensiero ruandese: *“L'autore non può che essere felice e fiero di reperire questo elemento filosofico, umano, universale, nella lingua del Ruanda”*.

Ma l'accusa che accomuna in Elungu tutti gli esponenti dell'etnofilosofia riguarda la considerazione stessa della filosofia come disciplina indistinta, largamente dipendente dall'etnologia, dalla sociologia e dalla religione: l'etnofilosofia è filosofia in un senso troppo largo e onnicomprensivo, e dunque resta molto lontana dall'attingere quella specificità esclusiva del pensiero filosofico che lo identifica rispetto alle altre scienze umane.

Elungu esamina poi il pensiero da lui sussunto sotto la categoria delle filosofie ideologiche, tutte fortemente legate alle vicende storico-politiche della colonizzazione e dei processi d'indipendenza dei paesi africani: il panafricanismo, la negritudine, il socialismo africano, il socialismo scientifico nella versione dei filosofi africani, il nazionalismo pragmatico. Il filosofo ivoriano si confronta qui con Nkruma, Senghor, Nyerere. Dopo questa fase, in cui l'impronta razionalistica e volontaristica ha nettamente prevalso e viene sconfessata la filosofia etnologica, con il rifiuto dei miti e delle religioni tradizionali che ne consegue, si apre, secondo l'autore, una fase antiideologica. Oggi, a dire di Elungu che scrive questo testo alla fine degli anni settanta, parlare di ideologia africana significa esprimere la negazione di tutte le ideologie. E' evidente che il filosofo vede nelle filosofie ideologiche la presenza di un limite costituito dall'essere, in larga misura, l'africanizzazione di

contenuti ideologici d'importazione: anzi, secondo questo filosofo, è l'ideologia, in se stessa, a rappresentare un tipico frutto del pensiero europeo, il cui sviluppo moderno è fortemente dipendente dai fenomeni connessi alla rivoluzione industriale e dunque totalmente estraneo alla tradizione africana.

L'ultimo movimento analizzato riguarda le filosofie critiche; critiche anzitutto, in modo eminente, verso le correnti precedenti, ma critiche in primo luogo verso il concetto stesso di "filosofia africana" "in nome del concetto specifico della filosofia. Prendendo dunque le distanze dalle correnti mitologico-religiose, le etnofilosofie e le ideologie, le filosofie critiche collocano l'essenza stessa della filosofia unicamente nel pensiero liberamente discorsivo, diffidando quindi di miti e ideologie non sottoposti a discussione, ma assunti come strutture non provate e quasi naturali del discorso filosofico in generale: vengono citati a tale proposito Crahay, Hountondji e Eboussi Boulaga.

L'obiettivo di questo movimento è di recuperare autonomia al discorso filosofico, congedandosi da quell'atteggiamento per il quale in modi diversi etnofilosofie e filosofie ideologiche subordinavano completamente la filosofia alla politica o alla religione. Si tratta quindi, afferma Elungu, di un movimento chiaramente razionalistico, aperto alla scienza e alla tecnologia. Perché *"scienza e filosofia , in effetti, affermano l'autonomia del discorso"*.

Nella situazione attuale del pensiero africano, caratterizzata da una situazione di conflitto di civiltà, le filosofie critiche rappresentano per l'autore *"il punto di vista della modernità, il punto di vista dove bisogna collocarsi per abbracciare la totalità della problematica africana attuale, per tentare di riconciliare l'antico il moderno nella ricerca dinamica dell'uomo nuovo e dell'Africa nuova."*

Questo accenno introduce un tema che Elungu sviluppa in altri testi, seppure con molta cautela, ovvero il tentativo di non annullare completamente il rapporto con la tradizione e la cultura africana, anche se essa può risultare un ostacolo sulla via della modernità, in quanto essa costituisce comunque un

elemento fondante della storia e dell'identità africana che sono state stravolte e oppresse dall'occidentalizzazione.

Un'ultima questione, anch'essa assai caratteristica del dibattito filosofico africano, viene almeno adombrata da Elungu, il quale peraltro dichiara, come abbiamo già sottolineato, il proprio intento di elaborare un dover-essere della filosofia in e per l'Africa. E' una questione che attiene al tipo di ragione o struttura mentale che sarebbero caratteristiche del Nero: dopo le affermazioni di Levi-Bruhul sulla mentalità pre-logica dell'africano, e la contestata affermazione di Senghor sull'attitudine emozionale dell'intelletto africano (*la raison est hellène, l'emotion est nègre*) la posizione più frequente tra i filosofi africani è quella di attestarsi su una negazione radicale della differenziazione o tipizzazione del logos. Elungu, tuttavia, non esita a riconoscervi, seppure in senso propositivo, una certa porzione di verità: infatti, secondo la sua analisi, il ruolo della ragione discorsiva risulta ancora marginalizzato all'interno del pensiero africano, in quanto l'uomo africano non ha ancora tagliato il cordone ombelicale che lo lega alla sfera della vita e al vasto mondo, persistendo in una subordinazione e/o sottomissione della ragione rispetto al mito.

Rispetto alla disamina di Elungu, lo studio di Lopes allarga il discorso non solo ad altri ambiti linguistico-culturali del pensiero africano, come quello lusofono a cui l'autore steso appartiene, ma anche alle prospettive attuali universali della filosofia in cui è pienamente inserito, anche se con scarso o comunque insufficiente riconoscimento, il discorso portato avanti dai filosofi africani.

L'esame e la valutazione compiuta da Lopes su alcune grandi "famiglie" teoriche del pensiero africano si può sintetizzare secondo il seguente schema.

a) L'etnofilosofia, la cui nascita secondo Lopes, che riprende qui Houtondjii, è attribuita impropriamente ed enfaticamente allo studio di Tempels. Essa rappresenta in realtà "un salto all'indietro nella tradizione" perché pur volendo

contrapporsi allo sguardo etnologico ed eurocentrico degli studiosi europei, cerca la salvezza nel mito: è una filosofia che continua a confinare il pensiero africano in un ambito riduttivamente etnologico con la tipica impostazione antistorica che ne consegue. Per superare la prospettiva riduttiva dell'etnofilosofia, secondo Lopes, è necessario partire dalla coscienza della "necessità della comunicazione" tra intellettuali in Africa e soprattutto cercare una nuova chiave di lettura che riporti la filosofia al suo compito originario di dialogo e ricerca (non possesso) della verità. Tale ricerca non può prescindere dalla realtà estremamente tragica della condizione dell'Africa di oggi. *"Se la filosofia africana, e la filosofia in generale, non ha parole per denunciare all'umanità che il terzo millennio si apre su uno scenario di crudeltà- perché tuttora cinquantadue paesi sono martirizzati dai massacri delle guerre civili, e di questi più della metà sono in Africa...allora è vana ogni sua ragion d'essere e giusto il suo funerale.....se per far germogliare una nuova prassi filosofica, per edificare pace, armonia, unione e fratellanza tra tutti esseri viventi, c'è bisogno della morte di un modo di fare filosofia ermeticamente geografico, chiuso in se stesso ed etnofilosico, saremo felici di assistere alla sua dipartita"*. E' evidente che tale distacco per Lopes non rappresenta certo una rinuncia alla filosofia, della quale, anzi, (in un mondo in cui una ricerca autentica della verità langue o tende a scomparire e che risulta sempre di più in preda alla barbarie *"della politicizzazione, della giuridicizzazione, della economicizzazione"*) si avverte un bisogno quanto mai profondo.

b) Le correnti politico-ideologiche. Esse nascono come reazione negativa e dialettica al pregiudizio ideologico e all'oppressione politica, economica e culturale perseguita dagli occidentali in Africa. Il pensiero ideologico nasce nell'alveo della lotta contro la schiavitù ed elabora in questa prospettiva il recupero di un autenticità africana.

Esso viene sviluppato nella maggior parte dei casi all'interno della presa di

coscienza da parte degli *evolué* i quali riflettono sulla duplice alienazione culturale costituita dall'oppressione e dall'assimilazione – quest'ultima proposta come una *chance* privilegiata, toccata in sorte a una ristretta élite del mondo colonizzato. Ma per Lopes, che dedica a questa sezione un'analisi estremamente sintetica, l'ideologia pur rappresentando un passo in avanti rispetto alla mitologia e pur non rifiutandosi di affrontare la modernità e alla storia, ricade nel mitologico proprio con l'uso strumentale del richiamo all'anima africana, che viene utilizzato in questa modalità da molti dei leaders politici africani. Inoltre, l'ideologia, di per sé, come già per Elungu, appare a Lopes come un abito occidentale sovrapposto, in molti casi, alla realtà e al pensiero africani.

c) Il pensiero critico. Questa sezione che costituisce il cuore della prima parte del testo, esamina il movimento in oggetto dando voce ad alcuni dei suoi più rappresentativi esponenti.

Lopes offre quindi un'esposizione del pensiero di Houtondji, Boulaga e Laleye', per poi soffermarsi più lungamente (e dialogicamente) sull'elaborazione del mozambicano Ngoenha. In Houtondji Lopes rileva anzitutto l'appello a considerare la filosofia africana, come ogni altra espressione filosofica a partire da Socrate, come un'entità di pensiero necessariamente collegata alla scrittura e alla letteratura. In questo senso il filosofo del Benin, distaccandosi dalla rivalorizzazione dell'oralità tipica dell'etnofilosofia, considera criticamente la cultura orale, senza negarla completamente, come una possibile tentazione di pensiero dogmatico: l'oralità è permanenza, sforzo di trattenere e fissare, e dunque veicolo di conservazione e non di innovazione, ostacolo per la discussione critica e il confronto pluralistico. Houtondji, che apre la propria riflessione a consistenti apporti del pensiero marxista, richiama la filosofia africana all'esigenza di connettersi alla lotta per l'emancipazione politica, la responsabilità storica e la

libertà di espressione. Eboussi Boulaga, a sua volta, partendo da una critica serrata dell'etnofilosofia di Tempels, contesta l'idea di "*una pretesa filosofica del Muntu*", svelando con acutezza il paternalismo insito nello sforzo teorico volto a dimostrare la capacità del negro-africano di concepire e produrre filosoficamente. Ma la filosofia è "*parte costitutiva della definizione di uomo, come animale che parla e che ragiona*". Secondo Lopes, il pensiero di Eboussi deve essere compreso come una filosofia dell'agire comunicativo del/per il Muntu. In questo senso va collocata la proposta di Eboussi di un rapporto critico con la tradizione che porti all'inserimento nel dibattito filosofico di quelle molteplici dimensioni il cui accesso finora è stato negato.

Laleyè porta nel dibattito la critica al perdurante atteggiamento di asservimento del pensiero occidentale con la scelta di un punto di vista diverso, il quale contempla da un lato il ridimensionamento del problema della scrittura per quanto attiene specificamente alla filosofia; dall'altro la provocazione a non disfarsi del mito africano in maniera troppo sbrigativa: il cosiddetto pensiero scientifico e laico dell'occidente in effetti appare segnato da una proliferazione di miti, di cui esso evidentemente, non meno del pensiero africano, non è ancora riuscito a liberarsi. Laleyé ripropone dunque con notevole disincanto e lucidità la questione filosofica nei termini del rapporto tra cultura africana e Occidente. L'Africa continua a interrogarsi sulla sua necessità o capacità di filosofia persistendo nell'atteggiamento di rapportarsi a quest'ultima nella sua accezione ancora totalmente europea. Ma la filosofia non è per definizione ciò che lo spirito europeo ha prodotto. Essa è una attività umana universale, e il rifiuto di una di una simile consapevolezza non fa che confermare la permanenza di una logica di soggetti dominati verso i dominatori. Schierato dunque anch'egli contro la "filosofia aggettivata" Laleyè giunge a mettere in luce con molta chiarezza come non si tratti di produrre una filosofia "africana" quanto di pensare filosoficamente ai problemi posti dalla

realtà africana.

All'analisi del pensiero di Ngoenha Lopes, come si è detto dedica effettivamente nel suo libro uno spazio del tutto particolare. In effetti il filosofo mozambicano offre un percorso di grande interesse, connotato da una spiccata attrattività della scrittura filosofica e animato, in termini estremamente e dolorosamente attuali, dall'istanza etica della necessità del riscatto dalle condizioni di drammatica sofferenza e marginalizzazione della realtà africana di oggi. Un riscatto che, come è possibile rilevare presso gli autori vicini alle tematiche della *Négritude*, ha evidentemente un effetto salvifico, autenticizzante, anche al di là della problematica continentale, esso risulta valido per la totalità dell'orizzonte umana e culturale del nuovo millennio. In modalità estremamente sintetica, ci limitiamo a mettere in luce qui alcuni spunti che Lopes esamina (assieme ad altri) nell'opera del filosofo mozambicano.

In primo luogo, viene affrontata spregiudicatamente la situazione del filosofo africano che si trova a filosofare sempre a partire dalla Periferia e guardando al Centro. Si può filosofare, dunque, ancora oggi, in una condizione segnata pesantemente come è accaduto storicamente, dall'asservimento, dalla schiavitù e dallo sfruttamento culturale. In questo modo Ngoenha ripropone in termini drammatici il problema costante del pensiero africano che non può filosofare se non ponendosi anzitutto la questione dei rapporti con il dominatore storico. Da tale interrogativo nasce la critica che in Ngoenha accomuna l'etnofilosofia alla negritudine, entrambe espressioni dei rapporti falsati provocati dal colonialismo. Etnologia e antropologia sono scienze elaborate contestualmente dall'Occidente per conservare le vestigia di ciò che si apprestava a distruggere. Il filosofo, che parte da un recupero del pensiero di Diop e di Cèsaire come rivendicazione di un patrimonio africano autentico in

nulla bisognoso di tutele o “scoperte” occidentali, perviene all’importante affermazione, che costituisce in effetti un reale superamento dell’etnofilosofia, per cui più che salvaguardare l’africanità è necessario costruirla. In questo quadro prende forma, nella riflessione del filosofo, l’accusa alla grave miopia del pensiero africano attuale, incapace di rivelare, problematizzare e affrontare le tragiche sfide che incombono sull’Africa contemporanea. Alla filosofia appartiene oggi, particolarmente in Africa, un compito profetico, non solo in termini di denuncia, ma nel senso di capacità di recuperare alla filosofia la sua missione eminentemente umanizzatrice, e di sviluppare la capacità e il linguaggio filosofico in grado di tematizzare i grandi problemi della pace e della riconciliazione.

Sulla scorta di questo confronto con il filosofo mozambicano emerge il contributo specifico di Lopes nell’analisi che mette in luce uno dei problemi maggiori che affliggono secondo l’autore l’attuale dibattito filosofico africano: la mancanza di comunicazione e di raccordo tra le varie tradizioni linguistico-teoretiche africane, e il tramonto (si tratta a mio avviso di un’osservazione estremamente pertinente) di ogni residuo sogno sull’unità africana da parte delle élites intellettuali e politiche. Il continente appare lacerato al proprio interno e non solo nei confronti del mondo, il colloquio tra filosofi africani si è essiccato: ne è prova, tra l’altro, l’emarginazione da parte dell’Africa anglofona e francofona della tradizione lusofona (la cui storia dell’indipendenza, vale ricordarlo, è stata tra tutte forse la più dolorosa e crudele). Proponendo il ritorno all’arte antica della Palabre, il discorso filosofico autenticizzante contro la deriva di una nuova sofistica e alla conversazione filosofica libera e autentica, Lopes non intende certamente riproporre i canoni di una filosofia “aggettivata” africana, ma tentare di individuare quale può essere il contributo filosofico africano al *rendez-vous de l’Universel* del XXI secolo.

*** IL RECUPERO DI TEMPELS ALL'INTERNO DELLA FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO: UN SAGGIO DI DIAGNE.**

Il saggio in oggetto si propone una rilettura critica della “Filosofia bantu” nella prospettiva offerta dalla riflessione sui rapporti tra filosofia e lingue africane, al di fuori, quindi del quadro dell’etnofilosofia. Si tratta di una rivisitazione condotta, dunque, alla luce della filosofia linguistica e dell’antropologia cognitiva, selezionando gli spunti fecondi contenuti nell’opera di Tempels: un’opera che l’autore, (in sintonia con altre posizioni) giudica, nonostante i molti rilievi di cui è stata oggetto, comunque rivoluzionaria. Tempels per primo infatti ha riconosciuto come proprio di un popolo africano un sistema filosofico sviluppato. Secondo Diagne, a differenza dell’opinione di Elungu, ciò costituisce una rottura rispetto a uno sguardo coloniale posato sull’Africa. È evidente che non si tratta oggi semplicemente di costruire un altro tipo di etnologia, ma di accostarsi a un’identità che va ricompresa nella “scrittura di sé”.

Di fatto l’autore propone il proprio punto di vista a partire da uno dei temi centrali dell’altra opera fondante dell’etnofilosofia, gli studi di Alexis Kagame, il quale aveva ripreso il discorso di Tempels nel quadro di una identificazione tra linguaggio e pensiero filosofico, a partire dall’affermazione tempelsiana per cui il popolo bantu “parla ontologicamente”. Diagne commenta a tale proposito: *“La questione del parlare ontologico...comporta due aspetti importanti e connessi tra loro, che sono, da un parte l’affermazione dell’esistenza di lingue essenzialmente concrete, in opposizione a lingue capaci di astrazione, e dall’altro, l’affermazione dell’esistenza di una filosofia senza filosofare.”* La critica dell’etnofilosofia, tuttavia, ha riaffermato che filosofare è sempre un atto, è autocoscienza, è presa di distanza rispetto alla semplice percezione;

filosofare, inoltre, non è mai atto proprio di un soggetto collettivo e anonimo, come viceversa e quasi necessariamente l'approccio etnofilosofico sostiene. Rispetto a una simile visione, a cui la tematica linguistica ontologica *tout court* conduce e che non fa che riproporre l'atteggiamento etnologico classico, Diagne giudica più feconda l'attitudine di Kagame, e del suo progetto di una antropologia cognitiva globale, la quale pone la domanda sull'entità dell'influsso delle strutture linguistiche rispetto alle categorie logiche. L'autore mette in luce la precocità della riflessione linguistica di Kagame rispetto alla celebre rilettura linguistica di Aristotele che venne proposta nel 1958 da E. Benveniste: come è noto essa rivelava come le categorie logiche aristoteliche, presentate dallo Stagirita come la grammatica del ragionamento universale, non risultavano essere altro che le strutture grammaticali della lingua greca e del gruppo di lingue ad essa familiari. Kagame nella sua "Filosofia bantu-ruandese dell'essere" avrebbe voluto compiere coscientemente ciò che Aristotele avrebbe compiuto inconsciamente – comprendere un mondo e una struttura di pensiero a partire dal sistema linguistico in cui esso viene alla luce. Diagne ricorda che i medesimi termini del dibattito furono affrontati, nel quadro di quell'operazione di mediazione/riappropriazione culturale che fu costituita dalla traduzione araba dei testi greci, nell'anno 932, all'interno di un confronto tra grammatici e filosofi arabi. E' un richiamo storico che mette in luce l'importanza di tornare a considerare effettivamente ogni sistema linguistico come il portatore di una visione del mondo determinata, anche se certamente all'interno della configurazione di esperienze universali.

La posizione filolinguista di Diagne non appare comunque eccessivamente radicalizzata se l'autore afferma, nella sue conclusioni, che la lingua *inclina* e non *necessita* a un certo modo di pensare.

*** IL PENSIERO POLITICO AFRICANO DEGLI ANNI SESSANTA**

Una preziosa rassegna di testi “d’epoca” pubblicata in un volume dalla Presse Universitarie du Zaire edito a Kinshasa all’inizio degli anni 70 propone una categorizzazione lievemente dissimile da quella utilizzata da Elungu, suddividendo le varie correnti del pensiero africano in Negritudine, Personalità Africana, Filosofia della cultura Africana e Filosofie bantu: in realtà nel primo gruppo compaiono Senghor e Césaire mentre ‘Nkruma e Nyerere sono classificati come filosofie della cultura. Il volume consente a mio avviso un approfondimento efficace soprattutto per quanto riguarda le filosofie politiche (o ideologiche secondo la dizione di Elungu) presentando dei testi effettivamente caratteristici delle varie tendenze, dando voce ai protagonisti di una delle stagioni fondative dell’Africa di oggi e restituendone il sapore e il clima culturale.

Il testo di Senghor proposto, tratto da una *Anthologie des Ecrivains congolais* offre una buona sintesi della celebre teoria della *Negritude* nel momento in cui essa era già stata sufficientemente conosciuta e anche contestata: nella fattispecie Senghor riflette qui a partire dalle critiche mosse alla Negritudine dalla cultura negro-africana di lingua inglese la quale lo accusa, come gli è accaduto in non pochi casi, di dimostrare una sudditanza sostanziale all’imperialismo culturale francese, e in particolare alla sua “mania di astrazione e tematizzazione”. Senghor stigmatizza tale posizione accusandola a sua volta di essere strumento di una tipica dinamica imperialistica quale la tradizionale rivalità anglo-francese, e tenta di mettere in luce le radici africane, anche di matrice anglofona, di un pensiero che esalti la specificità nera – perfino, in ambito inglese, con accentuazioni chiaramente razziali.

E’ una discussione che consente di cogliere il clima di quegli anni, e l’impatto che la teoria senghoriana ebbe all’interno del mondo intellettuale africano:

indubbiamente celebre e senz'altro in grado di catalizzare le discussioni, essa andò incontro tuttavia a numerose critiche, configurandosi in ogni caso a mio avviso come la più filosoficamente dotata tra le teorie del pensiero politico di questo periodo: essa reca con sé, come è noto, una determinata visione del mondo, un'antropologia e gli strumenti per una discussione sullo statuto epistemologico della filosofia.

Qui Senghor offre una doppia definizione, di cui si limita a sviluppare solo il lato oggettivo: la negritudine è "l'anima negra", "la civilizzazione africana", dunque a livello oggettivo una certa visione del mondo e una certa maniera concreta di vivere questo mondo; è un *Dasein*, un "*Neger-sein*". Ma nello stesso tempo la *Negritude* è "progetto e azione", per "portare il nostro contributo alla civilizzazione dell'universale" Siamo di fronte anche qui, o forse già a partire da qui, all'impostazione *engagée* del pensiero africano, teorico di un filosofare come dovere storico, emancipatorio, liberatorio, non solo dell'anima negra, ma, come è caratteristico specificamente di Senghor, dell'umanità in senso universale.

Il Nero, ricorda Senghor è il primo uomo a comparire sulla terra, grazie a un ambiente a un clima favorevoli, i quali contribuiscono a costruire quella sua particolarissima recettività e capacità di interagire con l'ambiente: il Nero "*ha i sensi aperti a tutti i contatti, alle sollecitazioni più lievi. Egli sente prima di vedere e reagisce, immediatamente, al contatto dell'oggetto...questa è la sua potenza di emozione*". E a tale proposito Senghor, rispondendo a una delle più celebri obiezioni alla teoria della *negritude*, non esita a dichiarare: "*Lo so, mi si è rimproverato d'aver definito l'emozione come negra e la ragione come greca, come europea se volete. Tuttavia io mantengo la mia tesi, che gli studiosi confermano..Il Bianco europeo tiene l'oggetto a distanza; lo guarda, lo analizza, lo sopprime..per utilizzarlo. Il Negro-Africano, si accosta all'oggetto prima ancora di sentirlo, ne sposa le onde e i contorni, poi, con un atto d'amore, lo assimila a sé per conoscerlo profondamente*".

Da un lato dunque Senghor individua una ragione occidentale di tipo discorsivo, di cui la funzione primaria è il “vedere”, certamente nel senso della Theoria greca, che si arresta alla fenomenologia dell’oggetto; dall’altro egli colloca una ragione intuitiva (e così si difende dall’accusa di aver espropriato il Nero della ragione) che oltrepassa la soglia del fenomeno e della visibilità, e tende a raggiungere la “sotto-realtà” dell’oggetto. Entrambi uomini di ragione, l’europeo e il negro-africano, rappresentano non solo due approcci epistemologici, ma anche, evidentemente, ontologici, nei confronti del mondo dato.

All’ontologia unitaria e al logos intuitivo africano Senghor attribuisce anche la capacità di legare, fondere e connettere soggetto e oggetto, mentre la ragione occidentale, come peraltro altri pensatori occidentali, nell’alveo della critica della metafisica, hanno messo in luce, avanza per dicotomie e contrapposizioni. In questo senso, il pensiero negro è dialogico, esistenziale, fondato come già evidenziato da Tempels, sulla nozione di forza vitale, attraverso cui il Nero esperisce in profondità l’esistenza.

Una sottolineatura importante in tale contesto è fornita da Senghor a riguardo di una dimensione la quale, del resto, costituì forse uno dei maggiori veicoli di diffusione della teoria della Negritudine nella cultura occidentale: si tratta dell’arte, quell’arte negra simbolo a metà del secolo di uno degli elementi portanti della riscossa africana. Per Senghor l’arte nera è *estetica* nella misura in cui risulta utile alla vita quotidiana, nella misura in cui appare funzionale. E’ un’arte collettiva, eminentemente simbolica, a differenza dell’estetica imitativa e naturalistica di matrice greco-latina. Qui si colloca il celebre paragone senghoriano tra la Venere di Milo e l’antichissima Venere di Lespugue, attribuibile a una produzione delle prima civilizzazione del paleolitico superiore.

La Venere di Milo, espressione estetica del Logos occidentale, rappresenta

per Senghor la scelta di un'immagine che non esibisce alcun significato, che non rinvia ad alcunché di altro: è una dea ritratta come una donna nel mondo, che rappresenta solo se stessa: è "una scultura fotografica", prodotta semplicemente per il piacere degli occhi e dello spirito. La Venere africana per contro, che ispira quasi orrore nella sua pronunciata dissomiglianza dallo stereotipo femminile comune, è un'immagine simbolica, dalla linea fortemente curva, scolpita con una funzione ben precisa: quella di favorire la procreazione; è magica, simbolica, *charmeuse*, e rappresenta un'estetica orientata non dall'imitazione ma dalla identificazione: l'arte è qui in gioco per aiutare e suscitare un processo vitale ed esistenziale.

Qual'è la sorte, il destino, il compito della cultura negra di cui Senghor si è sforzato di enunciare il paradigma al "*rendez-vous du donner et du recevoir qu'est l'Humanisme du XXIème siècle*"? Immenso, secondo Senghor: esso risponde al profondo bisogno che è anche dell'Occidente di integrare e correggere le ossificate schematizzazioni prodotte dalla ragione discorsiva attraverso il magmatico e vitale influsso di alcune dimensioni finora neglette della ragione stessa: l'intuizione, l'energia, la creatività simbolica.

La vera cultura, secondo una bella definizione di Senghor, è radicamento e sradicamento nello stesso tempo: radicamento nella terra della propria tradizione, e apertura agli apporti fecondanti delle tradizioni straniere.

E' evidente qui il significato universalista che Senghor attribuisce alla rivalutazione e all'affermazione della cultura negra: differenziandosi in ciò dai pronunciamenti strettamente emancipatori di altri filosofi africani, che propongono un deciso distacco dalla cultura europea, Senghor si presenta infatti come il teorico della necessità, anche per la cultura negra oppressa, di partecipare all'appuntamento universale delle culture relazionandosi ad esse in termini di scambio e non solo di autoaffermazione.

La specificità della posizione di Senghor nell'ambito della stessa corrente di

pensiero è evidente se ci si sofferma sul discorso di uno degli iniziatori della “Negritude”, **Aimé Césaire**.

Nel pieno delle lotte della decolonizzazione Césaire dopo aver teorizzato il dovere politico dell’intellettuale, sostiene la natura eminentemente anti-artistica del colonialismo affermando: *“Il regime coloniale è negazione dell’atto: negazione della creazione”* e avverte: *“Troppo spesso all’interno della nazioni che si emancipano dall’oppressione coloniale si ricostituiscono delle strutture c culturali colonialiste”*. Il dovere del pensiero africano è in primo luogo la liberazione totale dalla schiavitù interiore e culturale in cui propriamente è consistito l’imperialismo coloniale. E’ esso, ancora, in maniera sottile e subdola, a svuotare la cultura nera, la scienza, la filosofia, l’arte africane, riducendole a folklore: un tema questo che riemerge con accenti e contesti diversi in molti o forse tutti i pensatori qui presi in esame.

Il carattere ideologico di cui Elungu taccia le filosofia ispirate all’africanismo sembra venire in maggior luce se si guarda al testo, peraltro di grande interesse, di uno dei padri fondatori dell’Africa di oggi, Francis Nuria Kofie N’Kruma.

Presidente del Ghana indipendente nel 1957, N’Kruma, che molti considerano il migliore di quella generazione, espone in un testo edito nel 1965 la sua teoria del “coscientismo”: il coscientismo è la filosofia che deve espressamente sostenere la rivoluzione sociale necessaria in Africa. Esso si fonda sull’unità di teoria e prassi, e sull’assioma per cui secondo una nobile formula di N’Kruma stesso *“l’emancipazione del continente africano è l’emancipazione dell’uomo”*

In maniera più precisa il coscientismo è *“l’insieme in termini intellettuali dell’organizzazione delle forze che permetteranno alla società africana di assimilare gli elementi occidentali, musulmani e euro-cristiani presenti in Africa e di trasformarli in modo che possano inserirsi nella personalità africana. Questa è definita dai principi umanisti sui quali riposa la società africana*

tradizionale. La filosofia del coscientismo è quella che, partendo dalla condizione attuale della coscienza africana, trarrà il proprio progresso dal conflitto in cui essa si agita attualmente”.

Tale enunciazione programmatica presenta subito i tratti peculiari d un pensiero che tende a considerare nella loro complessità e nella loro articolazione tutti i termini della questione: il rapporto tra culture occidentali e non africane con l’Africa di oggi; il nesso tra filosofia e politica; il dovere storico della riflessione filosofica come servizio della liberazione del continente. A ciò deve aggiungersi la particolare interpretazione del materialismo che N’Kruma ritiene di attribuire al pensiero africano e alla propria teoria: il coscientismo infatti si presenta come una teoria propriamente e radicalmente materialista, ma nel senso, avverte l’autore, di una materia concepita come un coagulo di “forze” opposte: è una materia che è in grado “di muoversi da se stessa”. Questa versione africana del materialismo, a cui in un certo senso si richiama anche Senghor citando Teillard de Chardin, è sintetizzata da N’Kruma secondo la seguente definizione - il coscientismo si appoggia su in duplice principio: l’affermazione dell’esistenza indipendente e assoluta della materia e il principio per cui la materia è dotata di capacità di movimento e trasformazione. Evidentemente *“l’affermazione della sola realtà della materia è un ateismo, poiché anche il panteismo è una forma di ateismo. Nonostante esso sia profondamente radicato nel materialismo, il coscientismo non è necessariamente un ateismo”* E’ un’affermazione che può ricollegarsi ad altri pronunciamenti analoghi su questo stesso tema dei filosofi africani: da Elungu, che pur incitando il pensiero africano a liberarsi dalle strettoie della mitologia e della religione tradizionale, mette in guardia da una negazione acritica del valore della religione per la filosofia africana stessa; a Senghor, che come è noto, non solo si professa credente, seppure in una duplice significazione animista e cristiana, ma anche richiama al valore costruttivamente fondante per il pensiero della *negritude* dell’approccio religioso. Per N’Kruma, il

pensiero occidentale classico da Aristotele a Descartes ha stabilito generalmente in maniera inaccettabile dei rigidi confini tra spirito e materia; d'altro canto, attraverso Leibniz, esso stesso ha saputo anche concepire uno statuto più articolato e profondo per la materia stessa, riconoscendole una presenza intrinseca dello spirito. Il coscientismo si pronuncia dunque evidentemente contro il parallelismo tra *res cogitans* e *res extensa*, ma ammette, e a parere di N'Kruma risolve, l'interazione tra le due dimensioni.

L'approccio teoretico di Nkruma risulta meno accentuato nel contributo di Nyerere e nella teorizzazione della sua "Ujamaa", progetto politico per la nuova Tanzania ispirato a una realtà antropologico-culturale determinata, l'insieme dei rapporti sociali ispirati alla fraternità e alla collaborazione comunitaria del villaggio nativo di Nyerere. *Ujamaa* è anche il nome del socialismo africano di Nyerere, identificato non come una semplice teoria politica, ma come una struttura mentale morale, una "disposizione dello spirito". Nella Ujamaa, in termini non certo ortodossi dal punto di vista marxista, la questione della proprietà risulta irrilevante: *"La differenza fondamentale tra una società socialista e una società capitalista non si colloca a livello dei modi di produzione dei beni, ma a livello della modalità della distribuzione dei beni."* Il socialismo di Nyerere, fondandosi sulla giustizia distributiva, attinge largamente all'idea di una sorta di predisposizione africana alla mentalità socialista, per quanto la sua realizzazione storica non sia andata al di là delle piccole comunità di villaggio. Ma è questo modello, trasposto sulla scala dell'intera nazione, che Nyerere propone per il futuro del suo paese, nella certezza che educare gli africani al socialismo non significa altro che rieducarli alle premesse socialiste profonde ma tradite della propria tradizione. Nella versione da lui elaborata, il socialismo si connota per una fortissima spinta egualitaria e per il ruolo centrale delle tematiche connesse alla questione della protezione dell'individuo da parte della collettività. Ma

soprattutto il socialismo africano non può, storicamente e ideologicamente, ammettere uno dei capisaldi della teoria socialista europea, la lotta di classe, e il conflitto in generale, come vera anima portante del socialismo. Notando con una certa ironia che *“ciò che la preghiera è per il cristianesimo o per l’islam, la lotta di classe è per il socialismo europeo”*, Nyerere ricorda che il capitalismo è un termine necessario e ineludibile per il socialismo europeo, il che evidentemente non può darsi per il socialismo africano. La rivoluzione industriale, il concetto stesso di classe sociale, nonché il ruolo cardine attribuito al capitalismo nell’elaborazione di Marx, sono evidentemente fenomeni senza riscontro e senza senso nella realtà africana. La *Ujamaa* peraltro è ugualmente se non ancora più radicalmente antitetica allo spirito del capitalismo della teoria rivoluzionaria socialista.

L’idea di una connotazione ontologico-antropologica ben determinata e irriducibile dell’uomo africano nutre quindi, seppure in termini più sociologici e morali che filosofici rispetto a Senghor, anche l’utopia politica di Nyerere.

Se non si sfugge all’impressione di una sorta di fiducia illuministica nella naturale e originaria disposizione buona dell’africano di fronte al compito autonomo dell’edificazione di una società, risulta ugualmente se non più fortemente evidente che tale visione, alla stregua dei motivi più profondi del pensiero di Senghor, si nutre anche in Nyerere di un profonda vena universalista: *“Io credo alla fraternità degli uomini e all’unità dell’Africa”*.

* * *

Barbara Cannelli

I TESTI:

- 1) “Philosophie africaine” Textes choisis. Presses universitaires du Zaïre
- 2) Elungu P.E.A. “Eveil philosophique africain” L’Harmattan, Paris

- 3) F. Lopes "Filosofia intorno al fuoco" E.M.I
- 4) Souleyman Bachie Diagne "Revisiter la philosophie bantoue" in "Politique africaine" n.77
- 5) Aliou Camara "La philosophie politique de Leopold Sedar Senghor"
L'Harmattan
- 7) Procesi-Nkemnka "Prospettive di filosofia africana"