
Pedro Francisco Miguel

JIKUKU. L'ONTOLOGIA ANCESTRALE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

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

1. Gli Antenati nel pensiero africano: Kukala e Jikuku

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

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

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

7 Ivi, p. 261.

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Gli Antenati nel sistema giuridico

3.1. I Kilombos

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

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

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

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

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

4. Gli Antenati nel sistema linguistico

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

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

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

Partiamo dalle seguenti frasi di lingua *kimbundu*:

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

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

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

4.2. Le persone della persona

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

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

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

4.3. L'io psicologico bantu

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

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

2) Il tempo del parlante bantu

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

5. Le parti nel tutto

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

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

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

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

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

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

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

La filosofia occidentale è caratterizzata dalla metodologia astratta:

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

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

11 Eraclito, *Frm.* 50.

12 Eraclito, *Frm.* 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21 Ivi, 1008b 10-15.

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

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

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

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