

Grazia Spedicato

IL CONCETTO DI «FORZA VITALE»:
TRA ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA

1. *Albori della scienza dell'uomo*

L'antropologia, ossia la scienza dell'uomo per antonomasia, è una disciplina composita il cui oggetto di studio è tanto complesso da richiedere il concorso di altre scienze (non solo umane e/o sociali) per avvalorare le proprie teorie. In realtà, essa non può considerarsi una scienza in senso stretto, essendo ancora priva di un proprio statuto scientifico che possa legittimarla come tale, nonostante la sua storia, sotto certi aspetti, sia lunga quanto quella dell'umanità.

Spesso si fa risalire la ricerca antropologica agli storici come Erodoto e Tacito, in quanto nelle loro opere si trovano numerose osservazioni sui costumi dei popoli che descrivono. L'antropologia, però, si contraddistingue non per la descrizione dettagliata (compito precipuo dell'etnografia, ossia del primo stadio della ricerca antropologica) che possa fare dei costumi dei popoli, quanto per l'accento che pone sulle loro analogie e differenze onde ricavare categorie di conoscenza dell'uomo.

Se è vero, com'è vero, che l'epoca delle grandi scoperte geografiche ha realizzato un'attenta e minuziosa descrizione dei costumi di popoli sconosciuti in precedenza, ciò è tutt'altra cosa rispetto alla problematicità ed al tentativo di comprensione significativa che l'antropologia mette in atto mediante la comparazione per trarre le leggi

antropologiche vere e proprie. In altre parole, l'antropologia giustifica la sua esistenza perché pone alla base della sua ricerca la comprensione del significato unitario dell'uomo a partire dallo studio delle «culture»; beninteso, usiamo il termine «cultura» in senso etnoantropologico, ossia come «tutto insieme del patrimonio spirituale e materiale dell'uomo», secondo la magistrale definizione data da Tylor¹. In questo senso, ripercorrere l'itinerario della storia antropologica, vuol dire soprattutto assumersi il compito d'interpretare le culture che caratterizzano i gruppi umani, piuttosto che fermarsi ad una mera descrizione dei loro usi e costumi; studiare l'uomo vuol dire anzitutto indagarlo in rapporto al gruppo sociale ed alla cultura cui appartiene, ma anche in rapporto a culture diverse da quella di appartenenza.

Com'è noto, Erodoto è considerato «il padre nobile dell'antropologia», in quanto è il primo a compiere un'attenta disamina storica, geografica e soprattutto etnografica, ricavata dai suoi molteplici viaggi nel Mediterraneo. La forte curiosità di esplorare nuove culture lo porta a raccogliere un'infinità di descrizioni, racconti, leggende, usi e costumi di popoli diversi tra loro.

Alle trattazioni descrittive di Erodoto, fatte in *Le Storie*, si può aggiungere l'opera di Ippocrate, anch'egli spesso indicato come uno dei precursori dell'antropologia; ma a lui, come ad altri studiosi antichi di problemi naturali, restava sconosciuto il concetto di "razza", come restava ignoto ad Aristotele che poneva l'uomo nella serie degli animali considerando come suoi caratteri distintivi la posizione eretta, il linguaggio articolato, la capacità di ragionare. In tale ottica, le differenze tra gli uomini sono attribuite sostanzialmente all'azione dell'ambiente, ed anche dopo Aristotele si afferma sempre più l'idea di una regolare corrispondenza tra la latitudine ed il colore della pelle; da questa congettura nasce la cosiddetta «teoria dei climi» o geografia antropica o antropogeografia, che dir si voglia, e che avrà per lungo tempo il consenso generale di studiosi fino a Montesquieu ed oltre.

La celebre analisi di Montesquieu fatta in *Lo spirito delle leggi*, osserva Harris, testimonia che l'uomo costruisce se stesso in dipendenza di una trama complessa di fattori, ma in un piano di autonomia ed in una concretezza del reale storico ed ambientale che spie-

¹ E.B. TYLOR, *Cultura primitiva*, trad. it. parziale (cap. I), in P. ROSSI (a cura di), *Il concetto di cultura*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 3-29.

gano sufficientemente le varie società ed il loro sviluppo². In effetti, uno degli scopi preminenti di Montesquieu è quello di verificare l'influsso costante del clima sui caratteri dei popoli e sulle loro attitudini; il suo interesse è essenzialmente rivolto al problema del modo in cui i legislatori dovrebbero adeguare le loro leggi alle condizioni del clima e del terreno; in breve, sarebbero la volontà ed il buon senso del legislatore a decidere il corso della storia³.

2. Nascita dell'etnoantropologia

Tra il Diciottesimo ed il Diciannovesimo secolo, come si sa, esiste un periodo intermedio che segna il passaggio fra due società, di cui l'una ancora arcaica e l'altra già moderna. È in questo periodo che comincia ad affermarsi la ricerca etnografica su cui ben presto vengono edificate l'etnologia e l'antropologia come discipline autonome ma strettamente connesse che, come osserva Mancarella, possono essere unificate col termine di «etnoantropologia», ritenendo che l'*anthropos* non può essere disgiunto dall'*ethnos* in quanto lo studio dell'uomo non può prescindere da quello del gruppo sociale cui appartiene⁴. Nascono, così, numerose società di studiosi e di ricercatori specializzati che cominciano ad organizzarsi. Compare anche la scienza delle lingue, poiché ritenute elemento primario della vita di ogni comunità ed uno degli strumenti principali per assimilarne la cultura, intesa sempre in senso etnoantropologico come «tutto insieme delle attività umane» e, come tale, per dirla con Malinowski, «soggetto legittimo» dell'antropologia medesima⁵; beninteso, ci riferiamo all'antropologia culturale e sociale, che costituisce uno dei principali percorsi della scienza dell'uomo in generale e che rappresenta uno dei prodotti più significativi del sapere di questo secolo.

Secondo questa prospettiva, è utile tenere presente, tra i precur-

² Cfr. M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 29-30.

³ Ch. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, trad. it., (2 voll.), Torino, UTET, 1965², *passim*.

⁴ A. MANCARELLA, *La scienza dell'uomo. Prospettive antropologiche*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 1998, p. 6.

⁵ B. MALINOWSKI, *Teoria scientifica della cultura ed altri saggi*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1962, p. 5.

sori più recenti e significativi, Vico e la sua teoria sulla «dipendenza del pensiero umano dal linguaggio», come chiarisce Berlin⁶; Humboldt e la sua teoria sul «mondo determinato culturalmente dal linguaggio»; e soprattutto Herder con la sua teoria sul «pluralismo della ragione», come rileva Remotti⁷; ma non si può tralasciare di sottolineare che Rousseau, ritenendo la scienza dell'uomo «la più utile e la meno progredita di tutte le scienze umane», getta concretamente le basi per la fondazione dell'antropologia⁸.

Nel corso del Diciannovesimo secolo diversi teorici, partendo dai documenti etnografici raccolti da viaggiatori, codificano dei sistemi che si pongono tra i primi trattati di storia naturale e di etnologia comparata e che hanno una grande influenza su tutti quegli studiosi che tentano d'interpretare il comportamento umano nei gruppi sociali. Dall'avvento ancora timido delle scienze umane e/o sociali fino alla nascita di un'antropologia specializzata (nella fattispecie, dell'antropologia culturale che si suole datare con la pubblicazione nel 1871 di *Cultura primitiva* di Tylor), le idee direttrici conoscono delle profonde trasformazioni. Durante tutta la seconda parte del Diciannovesimo secolo, i presupposti evolucionistici indiscutibilmente forniscono la nota dominante.

La storia dell'evoluzionismo in antropologia può considerarsi come la storia dei tentativi di determinare le leggi che regolano il mutamento e di trovare una scala per stabilirne la direzionalità e, appunto, l'evoluzione. Nell'Ottocento, il concetto di «evoluzione» rappresenta il nucleo attorno al quale comincia a configurarsi una nuova visione del mondo.

La teoria di Darwin, oltre a conferire una conferma scientifica definitiva alla concezione storica della realtà naturale, modifica profondamente, insieme alle teorie scientifiche, una concezione filosofica che aveva accompagnato gran parte dello sviluppo della cultura occidentale, vale a dire, la visione teleologica: l'idea che un piano divino, un disegno prestabilito, governi armonicamente la natura.

Morgan, alla cui opera *La società antica* Marx ed Engels attingono

⁶ Cfr. I. BERLIN, *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, trad. it., Roma, Armando, 1978, *passim*.

⁷ Cfr. F. REMOTTI, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1995², p. 139 e sg.

⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Sull'origine dell'ineguaglianza*, Roma, Editori Riuniti, 1994², p. 87.

per gettare le basi dell'ideologia comunista, è l'etnoantropologo che esprime meglio di tutti le teorie essenziali dell'evoluzionismo cosiddetto «unilineare». Le sue tesi sono fondate su un certo numero di postulati in seguito molto criticati: i gruppi umani passerebbero per una serie di fasi comparabili tra loro, e l'evoluzione si attuerebbe secondo una via unilineare per ciascuna società. In breve, secondo Morgan, l'antropologia dovrebbe giungere a discernere delle sequenze culturali ed a formulare le leggi dell'evoluzione⁹. Su tale teoria morganiana, come abbiamo accennato dianzi condividendo le argomentazioni di Mancarella, viene costruita l'ideologia comunista in specie da Engels che cerca di dotarla di una foggia antropologica strettamente legata alla teoria dell'evoluzionismo etnoantropologico tanto suggestiva quanto inconcludente¹⁰.

Sotto l'influsso dei trionfi del metodo scientifico nel campo fisico ed in quello organico, gli antropologi del Diciannovesimo secolo ritengono che i fenomeni socioculturali siano governati da principi e da leggi accertabili. Questa convinzione, che costituisce sostanzialmente il portato dei fermenti dell'epoca dell'Illuminismo settecentesco, è strettamente legata ad un periodo in cui le scienze sociali non avevano ancora ben definito il proprio oggetto e metodo di studio, come argomenta la Magli¹¹.

Quali che siano i difetti delle teorie propugnate dai primi antropologi sotto la spinta dello scientismo, dobbiamo ammettere che i problemi cui si rivolgono, le cause e le origini, danno ai loro scritti un significato duraturo, anche se, a partire dal Ventesimo secolo fino ai primi anni Quaranta, si tenta di modificare la premessa strategica su cui era fondato lo scientismo della teoria antropologica.

A ben vedere, la teoria antropologica del secolo scorso si era dedicata eccessivamente alla speculazione; ad un esame retrospettivo, però, risulta chiaro che in tale epoca i dati non venivano raccolti senza preconcetti o senza conseguenze teoriche. Sulla base di testimonianze etnografiche parziali, errate o erroneamente interpretate (è emblematico il citato esempio di Engels), si era formata una visione della «cultura»

⁹ L.H. MORGAN, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1974², passim.

¹⁰ Cfr. A. MANCARELLA, *La scienza dell'uomo. Prospettive antropologiche*, cit., pp. 113-147.

¹¹ I. MAGLI, *Introduzione all'antropologia culturale*, Roma-Bari, Laterza, 1980, p. 73.

che metteva eccessivamente in rilievo tutti gli aspetti stravaganti, irrazionali ed incomprensibili della vita umana. Compiacendosi della diversità dei modelli, gli antropologi culturali e sociali andavano alla ricerca di avvenimenti divergenti e non paragonabili ad altri. Sottolineavano il significato interiore, soggettivo dell'esperienza, trascurando gli effetti ed i rapporti oggettivi. Insomma, l'etnoantropologia è andata ad occuparsi sempre più di fenomeni idiografici, ossia dello studio degli aspetti della storia eccezionali, unici e destinati a non ripetersi, perdendo di vista l'obiettivo originario racchiuso nell'assunto aristotelico di «scienza dell'uomo nella sua interezza». È proprio con Aristotele, come abbiamo sottolineato in precedenza, che compare in modo esplicito ed inequivocabile una vera teoria antropologica globale.

3. Sviluppo dell'antropologia filosofica

La domanda sull'uomo, sul senso del suo nascere, del suo vivere e del suo morire, è antica quanto l'uomo stesso. Prima d'interrogarsi sul proprio essere, l'uomo è tale solo germinalmente: lo diventa pienamente quando inizia a prendere consapevolezza del proprio esistere nel mondo e, conseguentemente, dello spazio esistente tra sé ed il resto del mondo.

Se l'antropologia è etimologicamente «discorso sull'uomo», si potrebbe dire che essa inizia con l'uomo medesimo; l'una e l'altro si appartengono al punto che non solo non c'è antropologia senza l'uomo, ma neppure l'uomo senza una qualche forma di antropologia. Tutto ciò non vuol dire che la domanda «dell'uomo sull'uomo» emerge subito in maniera chiara, esplicita, tematica: lo studio delle forme primitive di convivenza umana testimonia che la problematica antropologica può esprimersi, indirettamente e confusamente, in molte maniere (graffiti sulle pareti delle caverne, tecniche di seppellimento dei defunti, rituali magici, e via dicendo).

Se dall'era preistorica ci spostiamo poi all'ere in cui possiamo osservare maggiori tracce e più eloquenti documenti, constatiamo che ai «perché» emergenti dalla condizione umana si risponde in altre maniere ancora. Intorno al Sesto secolo a. C., nel mondo greco si sviluppa quel nuovo atteggiamento mentale teso all'indagine razionale dell'universo che viene denominato «filosofico»; anche la domanda sull'uomo comincia a ricevere delle risposte più critiche ed articola-

te. In altri termini, con la filosofia nasce l'antropologia¹²: all'interno della problematica filosofica si registra una gradualità nella focalizzazione della questione «antropologica».

I primi pensatori di cui si hanno notizie e frammenti di opere, i cosiddetti filosofi «ionici» o «fisici» o «naturalisti», certamente riflettono sull'uomo, sulla sua origine e sulla sua essenza: Anassimene, per esempio, scrive che «come la nostra anima, che è aria, ci sostiene e ci governa, così il soffio e l'aria abbracciano il mondo intero»¹³. Ciò dimostra chiaramente il nesso strettissimo che c'è sempre stato tra la riflessione sul mondo e la riflessione sull'uomo, e che costituisce anche il *Leitmotiv* della riflessione dell'antropologia filosofica moderna e contemporanea, come vedremo appresso. Tuttavia, si deve ammettere che tale riflessione acquista maggiore ampiezza ed organicità nel Quinto secolo a. C., periodo denso di fermenti economici, sociali, politici e culturali, in cui fiorisce la Sofistica: con Protagora e con Gorgia l'uomo, con le sue possibilità e con i suoi limiti, diventa il centro della ricerca filosofica.

È proprio il contatto con i Sofisti, con le loro domande imbarazzanti e con le loro ipotesi scandalose che si forma la personalità di Socrate, considerato anch'egli uno dei vari precursori dell'antropologia. Egli dichiara che, stando alle indagini sul cosmo in generale, ha deciso sin da giovane di dedicare l'esistenza a realizzare l'invito dell'oracolo di Delfi: «Conosci te stesso». Questa sapienza intorno all'uomo, alla sua natura ed al suo destino, sarebbe l'unica accessibile all'uomo medesimo¹⁴.

La filosofia europea ha avuto ovviamente una teoria o un'idea dell'uomo e, secondo il senso della storia di tale cultura, l'ha condivisa forzatamente e molto a lungo con la teologia, finché le due discipline procedevano ancora di pari passo e la filosofia non si era per nulla emancipata dalla teologia, vale a dire, fino al Seicento. Fino a quel momento non esiste un'antropologia *strictu sensu*; esiste, bensì, all'interno della teologia una domanda sull'uomo che continuerà a caratterizzarla fino ai giorni nostri. Nel Seicento, appunto,

¹² A. CAVADI, *Appunti per una breve storia dell'antropologia filosofica*, in AA.VV., *Alla ricerca dell'uomo*, Augustinus, Palermo, 1988, pp. 201 e sg.

¹³ Il frammento è tratto da A. PASQUINELLI, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino, Einaudi, 1958, p. 55.

¹⁴ G. REALE, *Storia della filosofia antica. Dalle origini a Socrate*, Milano, 1979, pp. 220-221.

con Cartesio la filosofia si emancipa dal vincolo teologico, senza però diventare atea. Si giunge ad un rigoroso dualismo: l'uomo è una macchina animata da uno spirito. Tale schema dualistico sarà interrotto solo temporaneamente e brevemente dall'Idealismo tedesco.

All'inizio del nostro secolo, nel periodo di maggiore affermazione della ricerca etnoantropologica, viene pubblicata la celebre opera di Scheler dal titolo *Il posto dell'uomo nel cosmo* con la pretesa di verifica scientifica. Scheler è il fondatore dell'antropologia filosofica intesa come disciplina autonoma dell'epoca contemporanea. La pubblicazione della sua opera provoca una notevole e sorprendente svolta, in quanto il filosofo interpreta l'uomo non più in rapporto a Dio ma in relazione alla differenza essenziale tra uomo ed animale.

L'antropologia filosofica, nella sua costruzione a partire da Scheler, in un primo momento prende le mosse da dichiarazioni generali sull'uomo pensato in astratto, ma raggiunge la chiarezza di molte asserzioni determinate sulla base del confronto dell'uomo con l'animale. L'animale svolge la funzione, in un certo senso, di sfondo, con il quale la figura dell'uomo contrasta in modo netto. In tal modo, però, Scheler riconduce una concezione nuova e viva in tutti i particolari ad una problematica rigida ed a doppio binario, di cui già ai tempi di Cartesio si era rivelata la scarsa fecondità euristica, in un dualismo tra corpo e spirito. Bisogna, come osserva Gehlen, riformulare le priorità della posizione della domanda e lasciare alle spalle ogni formula irrigidita¹⁵.

IL libro *I livelli della materia organica e l'uomo* di Plessner (discepolo di Scheler), uscito nello stesso anno (1928) di quello del maestro, si sviluppa su alcuni punti essenziali: la differenziazione tra campo esterno, campo interno ed «io». L'introduzione di un «mondo collettivo» (noi) apporta un'altra definizione dello spirito, e questo nel senso di una sfera pensata fin dall'inizio come «sociale».

Il libro *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo* di Gehlen, pubblicato circa due decenni dopo, deve probabilmente il suo successo alla fertilità di una concezione che interpreta l'uomo a partire dall'«azione». Gehlen mette tra parentesi il tema dualistico (corpo/spirito) concependo l'uomo a partire dal suo fare concreto, ossia

¹⁵ A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1987, p. 24; alcuni saggi che compongono il suddetto volume ora si trovano in A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1990.

dalla «trasformazione intelligente di circostanze naturali trovate a caso in un qualcosa di utile alla sua vita», come spiega lo stesso Gehlen in un'altra opera più recente (si tratta di una raccolta di saggi) non meno celebre della prima dal titolo *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*; ed aggiunge: «Adesso diventa possibile descrivere la coscienza come fase dell'azione, come organo di guida di un comportamento teso alla trasformazione degli stati ambientali, e soprattutto si realizza la possibilità di lasciare alle spalle i problemi metafisici»¹⁶.

È necessario, quindi, tentare di eliminare il problema dello spirito dalla sua indipendenza soggettiva e di farlo rientrare in un altro contesto, dove lo si possa trattare, in un certo senso, in modo predicativo, cioè contestualmente ad altri problemi. Ciò diviene possibile quando non si fanno asserzioni sullo spirito ma sul comportamento razionale dell'uomo. Perciò, conclude Gehlen, il contenuto speculativo di un'antropologia che procede empiricamente dovrebbe dunque consistere, da una parte, nella sintesi dei numerosi risultati di molteplici scienze e, dall'altra, nella formulazione di categorie di conoscenza specificamente umane, sulla cui scorta si lasci costruire una scienza dell'uomo che sia la più completa possibile.

4. «Forza vitale» e pensiero europeo

Lo scopo principale di questa nostra ricerca è quello d'indagare, da un lato, il rapporto tra antropologia e filosofia in ordine al problema della coscienza dell'uomo e, dall'altro, di approfondire il concetto di «forza vitale», ben consapevoli, tuttavia, delle difficoltà intrinseche alla formulazione di una definizione sistematica ed esaustiva di quest'ultima, di per sé tanto misteriosa quanto incommensurabile. Partendo dall'assunto herderiano secondo cui la forza vitale, benché diversa dal pensare in quanto «facoltà non razionale ma naturale dell'uomo», è da ritenersi una vera e propria categoria antropologica, cercheremo di mostrare la sua presenza costante non solo nel pensiero filosofico europeo ma anche in quello africano; sarebbe interessante estendere l'indagine anche ad altre culture per rilevare eventuali analogie e differenze, ma il discorso ci porterebbe troppo lontano.

Il concetto di «forza vitale» emerge da riflessioni fatte su alcuni

¹⁶ A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., p. 289.

aspetti del pensiero di Aristotele, per ritrovarlo, poi, principalmente in *Antropologia dal punto di vista pragmatico* di Kant e, come si diceva dianzi, in *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* di Herder. Nella filosofia occidentale, però, il concetto di «forza vitale» lo troviamo spesso celato e, laddove appare più evidente, è comunque mascherato da varie simbologie e/o definizioni. Tale concetto viene, quasi sempre, inglobato nella categoria dell'«essere» o dell'«anima» al punto da essere usato indistintamente.

Nella filosofia di Aristotele il concetto di «forza vitale» è presente nel senso che tutto il suo filosofare è dominato dalla categoria di «vita» o «psiche». Per meglio comprendere ciò, è necessario tenere presente il concetto di «essere» e di «sostanza». L'essere necessario, per Aristotele, è l'essere sostanziale. Uno solo è il significato dell'essere, e questo è la sostanza di esso. Indicare la sostanza di una cosa non è altro che indicare l'essere proprio di essa. La sostanza è la causa prima, è l'essere proprio di ogni realtà determinata, ed è sempre principio mai elemento componente. In tal senso, la sostanza è atto: attività, forza, vita. Sicché, una chiave di lettura nuova del pensiero aristotelico può essere proprio quella connessa al concetto di «forza vitale» che emerge dalla tematica centrale dell'«essere» e della «sostanza», cui abbiamo accennato più sopra, e che si evidenzia più chiaramente nel concetto di «anima». Come ogni strumento ha una sua funzione che è l'attività, la forza interna di esso, così il corpo, in quanto strumento, ha come sua funzione quella di vivere, di pensare; l'atto di questa funzione è l'anima. In breve, l'anima è la forza vitale della realtà umana.

Compiendo ora un notevole salto nella storia del pensiero filosofico, giungiamo ad esaminare più da vicino alcuni aspetti della filosofia kantiana, al fine di comprendere il ruolo assunto in essa dal concetto di «forza vitale». A sostegno della nostra scelta c'è la convinzione, comune a molti studiosi (fra tutti, è sufficiente tenere presente Gehlen), che l'affermarsi dell'antropologia filosofica ha inizio sostanzialmente con la sopra citata opera di Kant. La lettura di tale opera ci porta a sottolineare che non esiste una definizione chiara del concetto neppure in Kant, anche se ne fa un uso prodigo e regolare. Questo concetto viene adottato da Kant in modo differente a seconda dei contesti in cui viene a trovarsi.

Nella prima parte del libro, che tratta della «facoltà di conoscere», Kant dichiara che la forza vitale è l'energia dell'anima che «desta la

coscienza delle sensazioni»¹⁷. Più avanti, sostiene che la morte è un arresto delle forze meccaniche vitali dell'uomo, quindi, di quella che egli stesso definisce «forza vitale». Inoltre, tale concetto viene menzionato a proposito «della situazione naturale in cui qualcuno si trova ed in cui è condotto fuori di sé dalla sua sola immaginazione». Egli sostiene che alcune sostanze inebrianti, impiegate per eccitare o calmare l'immaginazione, indeboliscono la forza vitale, anche se, in un primo tempo, potrebbero dare un senso illusorio di potenziamento di essa. In questo quadro, la forza vitale è vista come «la capacità di ordinare le rappresentazioni sensibili secondo le leggi dell'esperienza»¹⁸.

Nella seconda parte del libro, Kant tratta del «sentimento del piacere e del dolore». In tale contesto, il dolore è definito come «il sentimento di un impedimento»; ed aggiunge che la forza vitale, «non può essere spinta al di là di un certo grado», poiché provocherebbe una morte per gioia. Il concetto di «forza vitale» viene, quindi, mutuato da Kant per esprimere al meglio il concetto di «massimo piacere»¹⁹.

Nella terza parte dell'opera Kant, enucleando le diverse specie di emozioni, usa il termine «forza vitale» per indicare quella forza che «favorisce meccanicamente la salute». Nella parte conclusiva, poi, la forza vitale assume il carattere di «genio artistico» degli scienziati senza i quali non ci sarebbero state le scoperte di nuovi metodi²⁰. Simile contesto ci offre, dunque, la possibilità di scorgere oggettivamente le molteplici affermazioni di Kant in merito al concetto di «forza vitale», che non appare mai circoscritto da rigidi ambiti di definizione, ma respira sempre la novità dell'argomento in cui viene inserito.

Dopo Kant si registra un notevole rafforzamento dell'antropologia filosofica, grazie al sostanzioso contributo che fornirà il suo discepolo Herder (da molti ritenuto anche un precursore dell'antropologia culturale, come abbiamo sottolineato in precedenza) con la sua monumentale opera dal titolo *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*. Herder cerca di scoprire le leggi generali di sviluppo dell'umanità compiendo un'indagine critica e diffusa delle molteplici culture a partire da quella dell'antica Grecia. In tal modo, egli vuole

¹⁷ I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it., Milano, TEA, 1995, p. 47.

¹⁸ *Ivi*, p. 53.

¹⁹ *Ivi*, p. 114..

²⁰ *Ivi*, p. 211.

ricavare alcuni principî-base su cui far poggiare l'intero sviluppo e destino dell'umanità. Uno dei principî ricavati da tale indagine consiste nell'accostamento dello sviluppo della storia dell'umanità a quello naturale; in particolare, ad Herder interessa esaminare il rapporto esistente tra il concetto di «forza» e quello di «natura». L'intero universo costituisce una «gradazione di creature» che loda il Creatore (è ben evidente l'ispirazione, tipicamente religiosa, dell'assunto herderiano) nell'armonia di «una sola forza» che in essa si esplica²¹.

Il concetto di «forza vitale», tuttavia, viene espresso da Herder in modo chiaro ed esplicito nella seconda parte dell'opera. La forza vitale, egli spiega, è insita in ciascuno di noi, «ci assiste nella salute o nella malattia», ed «essa non è la facoltà razionale della nostra anima». Inoltre, la forza vitale non abbandona mai la creatura in cui si trova, ma continua a rivelarsi attivamente in essa: è una forza genetica, una forza innata, una forza immanente, «il fondamento delle mie forze naturali, il genio interiore della mia esistenza»²².

Accostandosi sempre più alla natura, Herder scorge in essa un «regno di forze invisibili» persino nelle creature più basse: «tutto è pieno di una onnipotenza organicamente operante», e l'opera esteriore della natura nasconde dentro di sé una «serie ascendente di forze»²³. Se, dunque, vogliamo seguire il cammino della natura, risulta che forza ed organo, pur non volendoli identificare, sono intimamente legati tra loro ed operano in armonia. Quando l'organo perisce, rimane la forza che preesisteva ad essa. Sicché, nella natura nulla rimane fermo: tutto si sforza e va avanti attraverso i vari passaggi dai regni inferiori verso quelli superiori. Quanto poi alla sfera dell'umanità, Herder considera il genere umano come la grande «confluenza di forze organiche inferiori» che in esso dovrà giungere alla formazione dell'umanità, ed è proprio la forza vitale dell'uomo che conduce alla formazione di essa. Dall'inizio della vita, la nostra anima sembra avere un solo compito: acquistare una figura interiore che costituisce la forma di «umanità».

A ben vedere, in Occidente il concetto di «forza vitale» ha quasi sempre caratterizzato le diverse filosofie nel senso dell'essere, del di-

²¹ J.G. HERDER, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, trad. it., Bologna, Zanichelli, 1971, p. 28.

²² *Ivi*, p. 174.

²³ *Ivi*, p. 130.

venire. Ponendoci ora nell'ottica che abbandona ogni forma di eurocentrismo, prendiamo in esame il pensiero africano al fine di mettere in evidenza ciò che lo sorregge, ciò che gli conferisce la stessa ragion d'essere, che è rappresentato appunto dalla forza vitale e che mostra straordinarie analogie più che differenze con il pensiero europeo.

5. «Kijila» e pensiero africano

La maggior parte degli antropologi è d'accordo nel presentare il pensiero africano tradizionale come un universo enigmatico di istanze religiose e di spiriti i cui rapporti reciproci sono oscuri, ma ciò non ha nulla in comune con la posizione tipicamente eurocentrica di Hegel o di Lévy-Bruhl. Hegel, infatti, parlando della forma generale del carattere africano in *Lezioni sulla filosofia della storia*, benché sottolinei che il pensiero africano non può essere compreso mediante le categorie filosofiche del pensiero occidentale in quanto contiene qualcosa di «estraneo alla nostra coscienza», svolge poi la sua analisi senza riuscire ad affrancarsi completamente da esse, donde la sua interpretazione tanto malferma quanto inconcludente sull'uomo africano. Si può comprendere, così, il giudizio di Hegel secondo cui in Africa si trovi l'esemplare dell'uomo nella sua immediatezza, l'uomo allo stato bruto in tutta la sua barbarie e nella sua assenza di disciplina²⁴.

Per un altro verso, l'opera dal titolo *La mentalità primitiva* di Lévy-Bruhl viene a rafforzare questa immagine, laddove afferma l'esistenza di una mentalità mistica e prelogica africana con un carattere proprio, irriducibile dal punto di vista logico alla ragione occidentale, considerata «positiva» e «scientifica». Ritiene, perciò, che il contenuto del pensiero cosmologico dell'Africa non possa mai coincidere con quello dei concetti forgiati dal pensiero occidentale²⁵.

Nella tradizione dell'Occidente, quali che siano le scuole e le diversità delle loro interpretazioni, le posizioni metafisiche si formulano sempre con l'aiuto degli stessi concetti e delle stesse coppie di opposizione: l'essere ed il divenire, l'essenza e l'esistenza, la sostanza e l'accidente, la materia e la forma, la potenza e l'atto, le verità empiriche e le verità *a priori*. Nel corso della storia del pensiero filo-

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1947, pp. 237-262.

²⁵ L. LÉVY-BRUHL, *La mentalità primitiva*, trad. it., Torino, Einaudi, 1975, p. 77 e *passim*.

sofico, tutto avviene come se le categorie filosofiche aristoteliche avessero determinato una struttura mentale paradigmatica. Basta rivolgere, però, la propria attenzione verso le filosofie dell'India, della Cina e, appunto, dell'Africa, per scoprire dei sistemi di pensiero che mettono in opera tutt'altre categorie, tutt'altri principi direttivi rispetto a quelli della metafisica aristotelica.

La conoscenza di tipo occidentale appare come un fragile ponte tra il pensiero umano e la realtà, invece il sapere africano sembra fare corpo unico con l'essere. Radicato nella pienezza dell'essere, quest'ultimo non prova affatto il bisogno di sondare i propri poteri come succede nell'atteggiamento classicamente cartesiano o nella critica kantiana. L'epistemologia negro-africana ignora la separazione dell'ordine della conoscenza da quello dell'essere: la conoscenza è un essere e non solo uno strumento al servizio dell'uomo.

Tutta la storia del pensiero occidentale può essere letta come una perpetua interrogazione sul valore della conoscenza. Per l'Africano, al contrario, la conoscenza è una realtà cosmica, perché essa è della stessa sostanza del cosmo. Nei sistemi del pensiero africano, in generale, ed in quello bantu kimbundu (il primo termine corrisponde a quello di «uomini» appartenenti a diverse etnie dell'Africa sud-occidentale, mentre il secondo termine indica una etnia specifica situata nell'attuale Angola centro-occidentale), in particolare, l'adeguazione della conoscenza si fonda, come negli altri sistemi, sull'evidenza interna ed esterna: «La criteriologia bantu – scrive uno dei principali interpreti di tale pensiero come Tempels – si fonda su una evidenza esterna, l'autorità, la saggezza e la forza dominante degli antenati; essa si fonda, nello stesso tempo, sull'evidenza interna, cioè sull'esperienza della natura e dei fenomeni vitali fatta dal loro punto di vista [...]. Bisogna ammettere che essi fondano le loro concezioni su delle ragioni e che la loro criteriologia e la loro saggezza sono delle conoscenze razionali»²⁶.

Nel pensiero africano, ed in specie in quello bantu, la natura è posta in continuità con lo spirito che la ordina e che essa esprime con la sua diversità armonica e gerarchizzata. La natura non è un nemico da vincere, al contrario del pensiero occidentale che la considera come l'ostacolo da superare nell'ambito di una spiritualità dualistica che tende a disprezzare ed a sottostimare il ruolo del corpo e degli istinti. L'Africano sente che egli stesso fa parte della natu-

²⁶ P. TEMPELS, *La Philosophie Bantou*, Paris, Présence Africaine, 1949, *passim*.

ra, e che è preso in una rete di relazioni con il cosmo e col sociale, con l'animale, con la pianta, con la terra. Secondo Tempels, la filosofia bantu si definisce essenzialmente attraverso una «teoria delle forze»: concezione dinamica dell'essere, essa si distingue dall'ontologia occidentale che equivale ad una concezione statica.

In effetti, la filosofia greca cercava l'immutabile, lo stabile, ciò che si mantenesse al di sopra del divenire, ovverosia ciò che non cambia, non si trasforma. La concezione africana è esattamente il contrario: è nel dinamismo dell'essere che si attua la vera realtà. Dualità interagente, concerto di opposti, giuoco dialettico, come spiega Mveng, sono espressioni che i pensatori africani invece trovano alla base del dispiegamento delle cosmogonie e delle forme istituzionali africane: «La 'forza' è, quindi, anche una realtà complessa: vita o morte, salute o malattia, riproduzione o sterilità, povertà o ricchezza, fama o ignominia, vittoria o sconfitta, successo o insuccesso, ordine o disordine, equilibrio o squilibrio economico, il rapporto dell'uomo con l'uomo, con la natura, con il soprannaturale; tutto questo è sottoposto ad una complessa rete di forze, nessuna della quali può sostituire completamente le altre, e tutte sono spinte da una forza motrice che si sottrae alla comprensione umana»²⁷. Tutta l'opera di Tempels ruota attorno a questa tesi che, peraltro, verrà criticata da più parti.

Un Bantu Kimbundu originario come Miguel, se da un lato è d'accordo con Tempels nel riconoscere nella forza vitale (*kijila*) il perno della filosofia bantu, dall'altro rigetta ogni tentativo d'identificare questo valore con l'essere aristotelico. Ritiene che la filosofia bantu ha un proprio statuto epistemologico e che non ha bisogno di ricorrere ad Aristotele o, comunque, alle filosofie occidentali per trovare la sua ragion d'essere. La forza vitale è il nucleo incandescente da cui prendono energia tutte le manifestazioni culturali dei Bantu Kimbundu: «Un'enorme forza che plasma la terra, la roccia, la patria, e questa forza viene dall'interno della comunità ed è manifestata dal suo corpo»²⁸.

Per Neto, invece, la forza vitale è una *sperandarum substantia rerum*, in quanto essa suppone una fede comunitaria nel soggetto in cui si attua: fede in sé, nei propri atti, nelle cose. Egli ha lasciato alla storia un'immagine di ciò che un negro kimbundu intende per «for-

²⁷ E. MVENG, *L'artista come creatore e immortale*, in AA. VV., *Imparare dall'Africa. Politica e storia contemporanea dell'Africa nera*, Assisi, Cittadella, p. 145.

²⁸ P.F. MIGUEL, *Kijila. Per una filosofia Bantu*, Bari, EDLICO, 1985, p. 14.

za vitale», che viene collocata alla base della speranza che anima il popolo angolano nella dura lotta per la conquista della propria indipendenza e della propria identità²⁹.

Si può rilevare, a questo punto, che il principio irriducibile che regge la filosofia bantu è sostanzialmente la *kijila*. Essa è prima di ogni altra cosa una forza e, come tale, la sua realtà non può essere ingabbiata in un qualsiasi meccanismo intellettualistico per ottenere una definizione (è ben evidente l'analogia con la concezione kantiana più sopra richiamata). Si può dire solo che è un'energia che si diffonde, s'irradia nei meandri del mondo visibile e nell'arcano del mondo invisibile. Essa è una «forza che trasforma», ed il Bantu Kimbundu conosce le cose trasformandosi, trasmutandosi in esse; il soggetto conoscente, conclude Miguel, senza mai cessare di essere tale, subisce una modificazione: non è più solo un ricettacolo dell'informazione come accade nel processo astrattivo aristotelico³⁰.

Il conoscere africano, a ben vedere, non deriva da un mero incontro di un soggetto con un oggetto, ma l'uno e l'altro intervengono in un atto con il quale l'uomo prende, al tempo stesso, coscienza della posizione di soggetto nei suoi confronti. Due sono i protagonisti responsabili della dialettica dell'atto conoscitivo: non solo il soggetto, non solo l'oggetto, ma entrambi sono artefici della conoscenza. In quest'ultima, infatti, si realizza un'unione tra il senziente ed il sentito, il conoscente ed il conosciuto, e da ciò deriva una modificazione del soggetto ad opera dell'oggetto. Così, sentire un suono, vedere un fiore, contemplare un grande albero, significa sempre venire in contatto con una realtà estranea al senziente ed averla di fronte come opposta per poi essere oggetto della trasformazione e della modificazione provocata da essa. Il trasmutarsi nelle cose viene percepito a sua volta come tale, e quel che si sente in realtà non è la cosa ma la modificazione di se stessi, provocata in noi dalla cosa e da questa modificazione si giunge alla realtà.

La comunicazione, per il Bantu Kimbundu, in altre parole, diventa la forza vitale partecipata. Possiamo dire, in sintesi, che la gno-seologia bantu è la sua stessa ontologia: conoscere è imparare, e la grande maestra di questo apprendere è la natura. La natura è forza vitale ed animazione intrinseca alle cose; pertanto, essa si esprime

²⁹ A. NETO, *Sagrada Esperança*, Lisboa, 1979, *passim*.

³⁰ P.F. MIGUEL, *Kijila. Per una filosofia Bantu*, cit., p. 27.

direttamente con il linguaggio della forza vitale. Ascoltare la voce della *kijila* vuol dire giungere alle origini della realtà stessa; il Bantu Kimbundu penetra la natura ed attinge ad essa i segreti delle forze cosmiche che la caratterizzano, del mondo degli antenati e del divino. La morte non è altro che l'interruzione di energia nel flusso della forza vitale (si può rilevare la profonda analogia con la definizione herderiana precedentemente citata), ed è la testimonianza più forte dell'impotenza dell'uomo: «Per il Bantu conoscere vuol dire perdere un po' di sé e del proprio modo di essere e divenire coscienza di quest'altro che viene conosciuto»³¹. Perdere se stesso di fronte al conosciuto e sentito acquista un doppio significato in funzione della natura del sentito: nel caso si tratti della divinità o degli antenati, il perdersi si trasforma in un gettarsi nel mare della forza vitale. Nel caso si tratti, invece, degli altri esseri, questo perdersi rimane tale o assume addirittura il volto della morte finché non ci si immerga nella speranza e non si riconosca la forza vitale intrinseca al tutto ed il tutto come un dinamico farsi.

Il sentire la propria *kijila*, per il Bantu costituisce, insomma, un vero e proprio imperativo etico: è costitutivo dello stesso essere, va oltre il semplice patire per divenire anche percezione della passione, per cui l'universo della forza vitale è un universale sensibile ed il suo sensibile è un sensibile universale. In questo senso, la gnoseologia bantu è l'ontologia e, al tempo stesso, la sua stessa etica.

La vita si esprime ed è forza vitale perché, osserva Tubaldo, è «come un'immensa vibrazione che mette in armonia ed in corrispondenza misteriosa tutti gli esseri»³². Naturalmente, tutto ciò non come lo può intendere un comune occidentale. D'altra parte, anche noi percepiamo di essere immersi in un complesso di forze sociali, politiche, fisiche, oltre che atmosferiche e magnetiche, ma la sensazione dell'Africano è differente; egli sente l'essere non solo come un supporto della forza e dei cambiamenti, bensì per identificazione; egli parla, vive, agisce, perché questa è la natura delle cose, è la forza ad indicare la natura delle cose in un'enorme forza che tutto plasma.

Ad ogni buon fine, se la filosofia è continua ricerca della verità, ovvero la scoperta dei rapporti nascosti tra l'essere e la vita, su cui concordano appunto i filosofi, allora non si tratta più di cercare la

³¹ *Ivi*, p. 29

³² I. TUBALDO, *Filosofia in bianco e nero*, Torino, L'Harmattan Italia, 1995, p. 124.

verità ma di saperla riconoscere.

6. *Prospettiva antropofilosofica*

L'analisi del pensiero africano, nella fattispecie di quello bantu kim-bundu, ci ha consentito non solo di evidenziare i suoi aspetti tanto originali quanto affascinanti ma, ancor di più, di raggiungere la consapevolezza che non esiste un unico modo di essere-nel-mondo, un unico sistema di risposte culturali, un unico stile ed un'unica tecnica per affrontare il problema della conoscenza dell'uomo. La mentalità africana offre alla nostra riflessione un pensiero che, pur avendo una sua struttura coerente ed organica, segue, assai spesso, un percorso diverso dal nostro. Contrapporre o giustapporre, come mondi reciprocamente impenetrabili, le due diverse strutture di pensiero alla maniera di Lévy-Bruhl, equivale a creare una infeconda antitesi. Una indagine fenomenologica che mostri come le due strutture sono mondi tra loro comunicanti è più ricca di prospettive antropologiche e, di conseguenza, filosofiche; anche se ognuno dei due mondi ha una sua relativa autonomia.

Si può ammettere che nella cultura occidentale, erede della tradizione classica mediterranea, le coscienze tendono a porre ai margini tutto quel complesso psichico che si sottrae al controllo della ragione; che nella cultura africana l'esperienza mistica è più evidente e che la coscienza collettiva si muove a suo agio nell'universo delle partecipazioni emozionali e dei richiami magici; certamente non si può sostenere, però, che la cultura occidentale si sia affrancata dal misticismo, anzi, sotto certi aspetti, esso è ben più potente e diffuso di quanto non sembri.

Non solo l'antropologia ma anche la filosofia non può e non deve applicare schematici giudizi di valore senza voler scorgere la complessità e la pluralità dei problemi di conoscenza che si pongono per ogni regione culturale, che rappresenta sempre un sistema in cui tutte le forme culturali sono presenti e variamente connesse. Il recupero storiografico ed umano della cultura africana, osserva Lévi-Strauss, può avere luogo solo se l'antropologo è capace di attraversare dall'interno tali universi culturali, riattingendo, per così dire, l'intenzionalità dei fenomeni che indaga³³.

³³ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1975², pp. 379-416.

Ci si rende conto, in un allargamento dei nostri orizzonti intellettuali e morali, oltre che storiografici e culturali, che il mondo delle culture extraeuropee (nella fattispecie, di quella africana) è ricco di significati e di valori che occorre conoscere e, quel che più importa, mettere a confronto con i significati ed i valori che consideriamo paradigmatici nella nostra civiltà occidentale. Ci si rende conto, infine, nel momento in cui i popoli d'Africa entrano vigorosamente sulla scena storica in qualità di soggetti e non di oggetti, di protagonisti e non di comparse, che nel confronto tra i diversi statuti culturali, non è lecito partire dalla premessa dogmatica che il nostro statuto culturale sia compiuto ed intangibile.

La filosofia africana, osserva Nkemnkia, con la sua «vitalogia» deve essere valutata nella sua struttura interiore, nei suoi processi immanenti, nella sua intenzionalità e nella sua teleologia³⁴. Un'impresa che il pensiero occidentale non è ancora riuscito a realizzare, nonostante la grande massa di conoscenze etnografiche sulle culture «altre» prodotta da oltre un secolo di «ricerche sul campo». Un'impresa che, tuttavia, oggi sembra avviata ad attuazione alla luce dell'indebolimento progressivo dell'etnocentrismo e, nello stesso tempo, del rafforzamento di quello antropofilosofico. Secondo questa prospettiva, è utile tenere presente il grande movimento della filosofia africana che, spiega uno dei maggiori esponenti italiani di etnoantropologia come Bernardi, si è sviluppato ed affermato secondo quattro principali correnti o tendenze (di cui abbiamo esaminato sinteticamente il pensiero di alcuni esponenti più rappresentativi, ma sarebbe opportuno in una diversa occasione approfondire e completare il quadro globale della filosofia africana): etnofilosofia, sagacia filosofica, filosofia nazional-ideologica, filosofia professionale³⁵.

Ad ogni modo, abbiamo potuto osservare una struttura di pensiero (africano) apparentemente diverso da quello occidentale, e soprattutto abbiamo potuto notare che tra le forme di pensiero non esiste solo quello cosiddetto «logico», obiettivo e razionale che noi abbiamo ereditato dalla cultura greca, ma esistono anche altre forme nelle quali l'istanza logica non si presenta così netta alla nostra intelligibilità. Il problema che resta, in ultima analisi, è quello di continuare ad esplo-

³⁴ Cfr. M.N. NKEMNKIA, *L'originalità del pensare africano*, in «Nuova Umanità», luglio-ottobre 1994/95, pp. 47-60.

³⁵ Cfr. B. BERNARDI, *Africa. Tradizione e modernità*, Roma, Carocci, 1998, pp. 171-187.

rare senza preconcetti la reale ampiezza e pluralismo della ragione dell'uomo. Per questo stesso motivo, abbiamo ritenuto necessario approfondire il concetto di «forza vitale»: un concetto che contraddistingue la filosofia africana ma che transita anche per la filosofia occidentale, e da entrambe considerata «una facoltà non razionale ma naturale dell'uomo» e, come tale, elemento costitutivo dell'uomo medesimo, in una parola, una categoria antropologica vera e propria.

Su questo piano, il contributo che l'etnoantropologia continua a dare è notevole, aprendoci ad un atteggiamento libero da pregiudizi e preclusioni, ad un confronto critico con altri modi di essere nel mondo, ad un paragone con altre scelte storico-esistenziali, all'esame ed alla comprensione di altre culture. Tutto ciò favorisce un riesame critico del nostro *ethos*, scorgere la grandezza e la miseria, gli avanzamenti e le regressioni; ma ciò è possibile soltanto abbandonando il vecchio pregiudizio che i «diversi» siano gli altri. L'etnocentrismo vive nell'illusione del carattere dogmatico del proprio *ethnos*: «Se l'Occidente ha prodotto degli etnografi – commenta acutamente ancora Lévi-Strauss –, è perché un cocente rimorso doveva tormentarlo, obbligandolo a confrontare la sua immagine con quella delle società differenti, nella speranza di vedervi riflesse le stesse tare»³⁶.

Il paragone etnoantropologico, che può compiere soltanto chi possiede una filosofia moderna critica, è un invito ad uscire dal dogmatismo fino ad ampliare gli orizzonti della nostra *Weltanschauung* ponendosi anzitutto in un'ottica antropofilosofica. Non basta allineare le culture in una giustapposizione passiva, ma occorre mettere a confronto i vari universi culturali, i vari modi di essere nel mondo, le varie scelte esistenziali. Tale confronto non si può effettuare se l'indagine è viziata in partenza dal convincimento che il nostro sistema culturale sia superiore ad altri sistemi esplorati, o dal convincimento che ogni sistema culturale sia un mondo in sé chiuso e sigillato valido solo all'interno del suo perimetro. Senza la disposizione dello spirito ad un confronto critico con altri sistemi culturali e libero da pregiudizi e preclusioni, non vi è antropologia e filosofia, e soprattutto non può allargarsi la sfera di conoscenza dell'uomo sull'uomo come non può progredire il cammino della civiltà.

³⁶ C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1965², p. 377.

