

«Τὰ δὲ ἐν αὐτῇ ἀγλαίσματα ὡς ἂν ἐν ζωῇ κείμενα κῆπος Διὸς λέγεται, καὶ εἶδεν ἐκεῖ ὁ Πόρος οἷς ἐπληρώθη βεβαρημένος».

(Lo splendore di vita che è nell'anima vien detto il giardino di Zeus, e lì dorme Poros gravato del nettare di cui s'è riempito; Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, III, 5, 35-37)

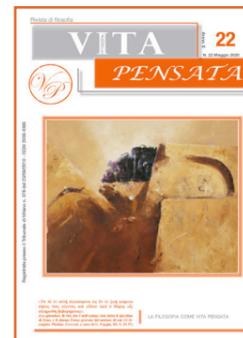
LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA

**DIRETTORE RESPONSABILE**  
Augusto Cavadi

**DIRETTORI SCIENTIFICI**  
Alberto Giovanni Biuso  
Giuseppina Randazzo

**RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE**  
Registrata presso il  
Tribunale di Milano  
N° 378 del 23/06/2010  
ISSN 2038-4386

## INDICE



ANNO X N. 22  
MAGGIO 2020  
RIVISTA DI FILOSOFIA  
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET  
WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA

IN COPERTINA

“NEL GIARDINO DI ZEUS”  
(OLIO SU TELA DI LINO,  
180x150, 2017-2019)

© FRANCO FASULO

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno X N.22 - Maggio 2020

### EDITORIALE

**AGB & GR** *FILOSOFIE CONTEMPORANEE* 4

### TEMI

**ALBERTO GIOVANNI BIUSO** *METAFISICHE CONTEMPORANEE* 5

**SANTO BURGIO** *ASTRAZIONE, VIOLENZA, COLONIA. UNA NOTA SU EBOUSSI BOULAGA* 12

**ELENA FERRARA** *NUOVI DIRITTI PER I MINORI: LA LEGGE 71/17 DI PREVENZIONE E CONTRASTO AL CYBERBULLISMO (II PARTE)* 18

**DARIO GENERALI** *LA STORIA DELLA SCIENZA NELLA SCUOLA DI MILANO* 29

**LUCA GRECCHI** *IL RISPETTO E LA CURA. A PARTIRE DAI GRECI* 35

**ANA ILIEVSKA** *HEIDEGGER, THE PLAGIARIST? LOOKING FOR SEIN UND ZEIT IN GORIZIA* 41

**MARICA MAGNANO SAN LIO - MARTA MARIA VILARDO** *ERMENEUTICA E VERITÀ* 46

**ANDREA PACE GIANNOTTA** *ENATTIVISMO, NATURALISMO E FENOMENOLOGIA* 52

**ROBERTO PECCENINI** *MITI E RITI DELLA SCUOLA ITALIANA: QUANDO IL DEBITO È FORMATIVO (II PARTE)* 59

**SERENA SPARTÀ** *PANOPTICISM. FOUCAULT AND A GAZE AT DIGITAL SOCIETY* 64

### AUTORI

**ALBERTO GIOVANNI BIUSO** *GIOVANNI GENTILE* 70

**GIUSY RANDAZZO** *EMPEDOCLE DI AKRAGAS* 80

### RECENSIONI

**GIOVANNI ALTADONNA** *NATURALMENTE IMPERFETTI* 90

**ALBERTO GIOVANNI BIUSO** *SAVOCA / UNGARETTI* 94

**ENRICO PALMA** *GIVONE. METAFISICA DELLA PESTE* 96

**GIUSY RANDAZZO** *BALIDO. LA RICERCA DELLA VERITÀ* 99

**NOEMI SCARANTINO** *TEMPO E MATERIA. UNA METAFISICA* 102

### NEES

**MICHELA NOCE** *DIALETTICA E/È DIALOGO. TRA FILOSOFIA E LETTERATURA* 107

**GINEVRA ROGGERO** *LA LIBERTÀ È DONNA* 112

### VISIONI

**LOREDANA CAVALIERI-GIUSY RANDAZZO** *BANKSY/ZORRO* 118

**SILVIA CIAPPINA-GIUSY RANDAZZO** *TUTTO È PERMESSO* 122

**GIUSY RANDAZZO** *FRANCO FASULO. LA DIVINA MANIA* 125

## ASTRAZIONE, VIOLENZA, COLONIA. UNA NOTA SU EBOUSSI BOULAGA

di  
SANTO BURGIO

**S**tretta è l'alleanza, nella filosofia africana contemporanea, tra pensiero e narrazione. La letteratura conserva spesso di senso all'empirico, ne impedisce la sterilizzazione da parte di istanze filosofiche che nell'ambiguità dell'universale – persino nella sincera condivisione di lotte volte all'emancipazione, come nel pensiero femminista - occultano la duplice prassi, epistemica e politica, del dominio del particolare sul particolare. Privo di questa custodia della consistenza e dei diritti dell'empirico, il pensiero africano si sottrarrebbe alla possibilità d'esistere proprio in quanto pensiero *africano*; se la narrazione, nel suo peculiare *fatto*, non tenesse insieme, inscindibili, la concreta storicità dell'evento, la sua dissezione filologica e la potenzialità di una comunicazione confrontata alla differenza e perciò sciolta nei suoi due atti costitutivi della passività docile dell'accogliere e dei petali spinosi della negoziazione.

Nella filosofia africana, il *fatto* originario, scaturigine del filosofare e prima ancora del desiderio di filosofare, è la violenza. La lunga violenza coloniale. Il passato della violenza aperta, della tratta, della disumanizzazione, della piantagione, degli imperi – ma anche della violenza culturale di modelli accomunati dalla funzionalità dell'innocuo: la forma oramai mercificata della *tradizione*; il falso Eden dell'umanità precoloniale e del primo *muntu*; il primato dell'Egitto faraonico e nero. La violenza che è il lungo presente contemporaneo della crisi della liberazione, delle servitù neocoloniali, degli stati endemici di guerra. Violenza che è, anche, il futuro, come racconto fintamente rassegnato del continente-senza-speranza, dell'alternativa comunitaria e relazionale dell'*ubuntu*, dell'afropolitanismo come interpretazione peculiare della società globale e alternativa alla via rovinosa del capitale che disconosce

ogni argine nel vivente. In ciascuna di queste dimensioni, la violenza è un *fatto*: oggetto di narrazione che ne serba intatta la tragica, atroce, umana potenza; oggetto di filologia – assunta in senso storicista come scienza della comprensione *densa* che restituisce, aggiorna e intreccia il tessuto pluriverso dei contesti; e oggetto di filosofia, di ricerca costante dei terreni di coincidenza fra cognizione ed etica, tra verità e *pietas*.

Per necessità anzitutto epistemica i luoghi della letteratura africana sono perciò e più che mai i luoghi della *realtà* e le sentinelle della condizione primeva del filosofare in Africa. Se il campo di schiavi di Pikworo a Paga, nel Ghana nordorientale, descritto da Soyinka in *Africa* - testo del 2012 tradotto in Italia nel 2015 – può concentrare l'infamia della disumanizzazione in un buco penosamente scavato nella durezza della roccia è perché durezza e realtà, violenza ed esistenza costituiscono il *fatto* sinonimico e primo del desiderio africano di pensare. All'origine della filosofia, in Africa, c'è la storicità del disumano, dell'umanità nella forma dell'umanità umiliata, svuotata e perduta: «il modo in cui mangiavano ci permette di scorgere il degrado della loro condizione. Per assicurarsi che fossero ridotti praticamente alla condizione di bestie, agli schiavi veniva negato ogni tipo di piatto o di contenitore. I prigionieri erano invece costretti a scavare dei buchi nella superficie rocciosa, usando delle pietre. Quattro o cinque schiavi si riunivano intorno a quel "piatto" per mangiare le dosi stabilite, appena sufficienti per tenerli in vita, senza dar loro le forze per tentare una fuga o una ribellione»<sup>1</sup>. Il trattenere arbitrario ai confini dell'esistenza, la normalizzazione del terrore, la facilità inumana del decidere della vita o della morte costituiscono, tutti, esercizi di sovranità radicale, di una politica della morte che rimanda ai suoi gesti fondativi di *espropriazione* dell'umano. A Ouidah,



© E. Fasulo, Ossidi memorie #5, olio su tela (50x70), 2013

sulla costa dell'attuale Repubblica del Benin, uno dei centri di imbarco principali della tratta degli schiavi verso il Nuovo Mondo, prima della partenza si svolgeva il rito dell'Albero della Dimenticanza. Il rito consisteva nel costringere gli schiavi a compiere una serie di giri intorno all'albero; il suo scopo era di «far loro dimenticare la terra, le case, i parenti e perfino le occupazioni di un tempo – in breve, dimenticare la loro esistenza passata, cancellare ogni cosa dalle loro menti perché fossero pronti a ricevere l'imprinting di luoghi estranei»<sup>2</sup>. L'estraneità dei luoghi d'arrivo è l'infame corrispettivo logico dell'indotta estraneità a sé stessi: la negazione nell'approdo geografico o sociale rivela l'esistenza nella forma dell'esteriorità alienata come tratto comune che unisce, pur in gradazioni di disumanità differente, lo schiavo, il colonizzato, l'evoluto e infine il borghese di *colore*. A scandire la parabola del secondo *muntu* sono espropriazioni necessariamente imperfette.

*Muntu* è termine che inizia a circolare nel lessico intellettuale europeo a partire dal 1945, quando nel testo che inaugura la storia della filosofia africana contemporanea, la *Filosofia bantu* di Placide Tempels – inaugurazione paradossale e sintomatica di un libro scritto originariamente in fiammingo da un missionario domenicano belga nel

ferocissimo Congo leopoldino, ma conosciuto in Europa solo dopo la sua traduzione in francese –, la parola *muntu*, in uso nell'area linguistica bantu, viene tradotta con l'equivalente dell'italiano "persona", a indicare l'umanità nella pienezza della sua dignità. Naturalmente, c'era una indubbia nota apologetica nella scelta, ma Tempels utilizzava il termine *muntu* come uno dei cardini del suo discorso sulla filosofia primitiva – orientato al riconoscimento dell'esistenza di un sistema filosofico dei primitivi contro le tesi di Levy-Bruhl sulla mentalità alogica degli stessi. Il termine campeggia, nel 1977, nel titolo dell'opera centrale di Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du muntu*, a partire dalla quale ha preso forma la distinzione fra un primo e un secondo *muntu*. Il primo, il *muntu* etnofilosofico costruito a partire dal testo di Tempels, al quale nel frattempo si era in parte sovrapposto – in parte, come hanno dimostrato soprattutto le riflessioni di Souleymane Bachir Diagne – l'africano della *négritude* senghoriana, nel giudizio critico di Eboussi Boulaga traduce l'idea di un falso edenico, di una simbolizzazione inautentica di una essenza ancestrale e complementare – povertà della consolazione – alla via occidentale al *logos*, ma tale da lasciare sostanzialmente intatti i rapporti reali di forza; mentre il secondo *muntu* incarna, all'interno di una condizione di radicale storicità, l'esperienza tragica della tratta, della colonizzazione, dell'espropriazione materiale e culturale.

Ora, la via maestra per Eboussi di costruire un punto di vista filosofico fruttuoso sulla questione del *muntu*, è di riflettere sul suo legame con l'astrazione, e precisamente riflettere sull'astrazione come figura costitutiva di un processo di dominio, e perciò stesso come una peculiare forma filosofica di comprensione della violenza: la violenza della filosofia stessa in quanto tradizione metafisica, come in Derrida; della tradizione europea come pensiero dialettico, come nel Lévinas poi commentato dallo stesso Derrida; della violenza della ragione coloniale come filiazione (necessaria? lo storico si limita qui a registrare l'effettività del nesso) dell'universalismo europeo, illuminista e idealista, dal punto di vista della filosofia africana. All'inizio de *La crise du Muntu*, Eboussi Boulaga enuncia infatti, attraverso tre proposizioni, la *problematica* del

testo, ossia la natura, la dinamica, ma anche una strategia di superamento dell'astrazione e dell'universalismo intesi come processi di espropriazione culturale propri della ragione coloniale. La prima proposizione recita infatti: «l'astrazione che ignora le condizioni di tempo, di luogo, di modo, di relazione e d'oggetto in cui si producono i discorsi con pretesa "filosofica", misconosce ciò che il desiderio di filosofia nasconde e insieme rivela»<sup>3</sup>. La proposizione muove dal rifiuto di fondare il diritto alla filosofia sulla base di un sillogismo di apparente linearità, la cui premessa iniziale è che *la filosofia faccia parte della definizione stessa della natura umana*. La filosofia è la disciplina più autentica che caratterizza la nostra animalità ragionevole; nella misura in cui l'umanità è ragione e la ragione è universale, lo sarà anche la filosofia, in quanto esercizio della propria umanità. Ora se la filosofia, come la ragione, è universale, ciò significa che qualunque sia stata la sua preistoria, qualunque vicissitudine, ordinaria o vagamente miracolosa, abbia congiurato per il suo sorgere, la sua nascita instaura immediatamente un proprio ordine. L'ordine, cioè, è nell'oggetto stesso: la filosofia è la disciplina della mente che insegue e vuole l'universale; la volontà di filosofia è volontà di universale, della «forma dell'universale, cioè oltre di cui non vi è nulla e a partire da cui si pensa tutto»<sup>4</sup>.

La rivendicazione dell'universalità è il primo gesto di ordine metafisico, la pretesa di non aver altro inizio fuori di sé stessa e di aprire un orizzonte di concettualizzazione universale e universalizzabile – persino come obbligo etico e civile, ed è insieme il primo gesto dell'occultamento e dell'oblio: nell'orizzonte di Boulaga, la volontà di universale è «rifiuto della contraddizione, della violenza e ricerca della coerenza, del non-arbitrario»<sup>5</sup>. Boulaga parla, evidentemente, il linguaggio del *muntu* e lo parla dall'interno: la negazione che implica la filosofia come volontà d'universale mette in atto lo sfiguramento del particolare *reale* ad opera di un particolare ideologico e, nella contingenza, *sovvrano*. La volontà d'universale nega la contraddizione come cifra irriducibile dell'ontologia – anche quando la scioglie nella processualità della sintesi – per legittimare – celandola – la violenza dell'astrazione e dell'universalismo, la violenza della violenza *giu-*

*sta* e dell'arbitrio neutralizzato; ma, anche, nega in una ulteriore contraddizione quell'impulso all'autodeterminazione del pensiero, all'esistere per se stessi e grazie a se stessi della soggettività di cui la volontà incarna e realizza il desiderio di pensare.

Dal punto di vista africano, se nella volontà d'universale si rivela la natura del desiderio e del diritto alla filosofia, il senso costitutivo del filosofare viene però negato ai colonizzati, che iniziano a filosofare non per se stessi e grazie a se stessi, ma nell'orizzonte di senso – oppressivo – aperto e imposto dall'altro. La tradizione filosofica ha già istituito un ordine, che è anche un sentiero, per immettersi – e senza timori d'interruzioni, quando il fine è la coincidenza di verità e dominio. L'ordine è istituzione, storia, corpus, autori, canone, esigenze formali. Non ci sono luoghi o tempi peculiari per entrarvi: bisogna solo accettarne l'ordine. Il suo soggetto non è un geo-soggetto. Boulaga ci consente, sotto questo punto di vista, di introdurre una variazione al tema dell'espropriazione posto dall'Albero della Dimenticanza.

Entrare nella filosofia richiede, in effetti, un giro preliminare intorno all'Albero dell'Inessenziale: inessenziale il passato, inessenziale la memoria, inessenziale la storia. Si entra in un ordine consolidato, che non richiede al limite neppure ansie innovative («non si è innovativi che nella conoscenza perfetta delle filosofie preesistenti, per quanto sia ancora possibile»<sup>6</sup>) e vi si entra come soggetti privi di terra e di avere. Ma in questo modo a venire celata è la natura di *risultato*, di *progetto* di una concezione filosofica che è concezione *fra* le altre, frutto di peculiari dinamiche storiche e ideologiche, ma che pure ha annunciato di oltrepassare il vincolo dei contesti nella pretesa di una ragione e, nel suo farsi storico, di una civiltà universalista, estesa agli spazi extraeuropei senza risolvere, anzi, la relazione contraddittoria tra dominio, civiltà e violenza. La negazione delle possibilità filosofiche *altre* rivela ciò che l'universalismo coloniale occulta: la negazione di una *umanità* storica altra. Anzi, della possibilità di umanità storiche altre che non siano date nelle forme, dai confini duttili e spesso in alcuni tratti sovrapposti, del *non-più* (categoria classicista della decadenza), del *non-ancora* (categoria fon-



© F. Fasulo, *Navigation d'Afrique (Ossidi\_Memorie)*, olio su tela (100x100), 2014

dativa della civilizzazione), del *mai-del-tutto* (la biocategoria più bieca, quella razzista), forme la cui pensabilità è data solo nell'orizzonte aperto dalla ragione coloniale.

Così, l'apprendistato filosofico, nella forma dell'ingresso in un ordine e in un *corpus* costituito, è certo che abbia come fine «rendere filosofi coloro che vi si sottomettono»? Ma poi, «se la filosofia è propria dell'uomo, perché non la si trova ovunque, dove ci siano uomini, e in ogni epoca?»<sup>7</sup>. La prima contraddizione, la negazione violenta che sfigura il desiderio autentico della filosofia e il suo diritto, negando agli altri di essere altri per se stessi e grazie a stessi, se ne trascina dietro subito una seconda: «l'affermazione infatti che la filosofia è parte della natura umana, sottintende che se ne possano scoprire gli equivalenti sotto le specie del mito, della cosmogonia, del proverbio, della "saggezza". Invece, là dove emerge, la filosofia si sbarazza di queste forme, che sopravvivono sotto altre funzioni»<sup>8</sup>. La polemica contro le posizioni dell'etnofilosofia è dichiarata: nella misura in cui la cultura del *muntu* declina la filosofia *in quanto* cultura, intesa come equivalente di una saggezza anonima e collettiva (e di narrazioni mitiche e di proverbi), la filosofia dell'ordine tesse il suo inganno, sbarazzandosi degli equivalenti deboli – ossia sbarazzandosi del

*muntu* stesso nel momento in cui ne legittima la saggezza tradizionale, balbettare di pensiero ammesso nel circo della festa folkloristica, dell'esibizione turistica, nella vetrina di una preistoria vivente dell'umanità. Muta la narrazione della disfatta e dell'espropriazione, non la sua sostanza.

Se il progetto del *muntu* celato nel desiderio di filosofia è di «esistere grazie a se stessi e per se stessi, nella connessione dell'avere e del fare, secondo un ordine che escluda la violenza (l'arbitrio)», allora, come recita la seconda proposizione, si comprende come sia la filosofia come volontà dell'universale che la filosofia come saggezza *fossile* appaiano al *muntu* come «discorsi insignificanti (privi di interesse, inefficaci e insensati)»<sup>9</sup>.

All'origine della filosofia africana, come desiderio e come diritto, non vi è l'Iride figlia di Taumante, la *meraviglia* di cui parlano Platone nel *Teeteto* (155d) e Aristotele nel primo libro della *Metafisica* (I, 2, 982b); ma quella tonalità emotiva racchiusa nel termine igbo *onuma*, «lo sbigottimento provocato da una disfatta totale», tale che «l'istituzionalizzazione della vittoria con la colonizzazione è l'istituzionalizzazione della disfatta e del discredito che comporta»<sup>10</sup>. Ne segue che il titolare del progetto svelato dal



desiderio africano di filosofia non è il soggetto titolare di una ragione universale, di una essenza destinale astratta che realizza l'umanità a partire dall'elisione della sua storicità concreta, che è l'elisione di ogni necessità del suo narrare; ma è il soggetto titolare di una esperienza concreta e terribile, un soggetto storico che non esiste da sempre e non sarà per sempre, che quella esperienza dovrebbe costituire ad un primo livello di significatività filosofica attraverso una *memoria vigilante* – che costituisce anch'essa una forma ulteriore di narrazione – e, nel verso del futuro, in forma di *utopia critica*, ancora una narrazione del futuribile in cui *immaginazione e sorveglianza* di nuovo rimandano a una relazione stretta tra filosofia e letteratura.

Nell'*onuma* il desiderio di filosofia è anche principio etico di tolleranza: se l'autenticità sta nell'esistere grazie a se stessi e per se stessi, nella connessione dell'aver e del fare, secondo un ordine che escluda la violenza e l'arbitrio, desiderio e progetto esprimono le assunzioni plurali e irriducibili della storicità e perciò stesso implicano un'etica dell'oggettivazione del progetto come istanza che nasce e si sviluppa nella rete delle *mediazioni* con gli altri coesistenti percorsi di oggettivazione. Il *muntu* ha appreso nell'*onuma* la paura dell'universale. O certamente dell'universale quando si presenta come processo ideologico, e in certo senso anche sociologico, posto in atto dalla separazione fra vincitore e vinto. Nel contesto coloniale la filosofia si è presentata come una delle condotte fra le altre – non solo cognitive, evidentemente – che potevano e sono entrate in gioco nel processo di identificazione del colo-

nizzato col colonizzatore, nelle dinamiche di *assimilazione* del muntu al padrone. Un processo che prende le mosse «dalla negazione di sé, dalla sua situazione di oggetto», nel trauma della reificazione iniziale, la coatta Dimenticanza del pre-muntu – non ancora il primo muntu, il falso edenico dell'etnofilosofia e della *négritude*, falso, e falso edenico, come si è visto, perché collocato in una natura-senza-storicità, l'Africa nell'intendimento hegeliano; mentre ricondotte alla storia, le religioni *invisibili* africane dimostrano anzi una duttilità e storicità estreme, come mostrano le considerazioni di Soyinka sulla religione *orisha* rispetto al cristianesimo missionario in Africa e alla santeria sudamericana<sup>11</sup>.

Alla negazione di sé nella disfatta segue una affermazione patologica del sé, la «negazione della negazione di sé» che conduce «all'affermazione di "sé" come soggetto astratto, senza contenuto»<sup>12</sup>. L'astrazione costituisce una esposizione all'ontologia, una disponibilità coatta all'esser-qualcuno che nella sua vuotezza di contenuto funge da presupposto necessario alla procedura di immatricolazione del muntu ai primi gradini dell'umanità 'civile'. La filosofia è una figura fra le altre della condizione dicotomica che per il vinto rappresenta, d'ora in avanti, l'indicazione del percorso dell'umanizzazione autentica: raggiungere la piena umanità significa realizzare l'assimilazione al vincitore, e perciò «il desiderio di filosofia è uno degli sforzi per avere accesso all'umanità del padrone, uno degli ultimi sforzi per raggiungerla»<sup>13</sup>. Parodia amara di uno dei cardini del pensiero umanistico europeo, quello dell'*imitatio* classicista, qui imposta alla soggettività astratta del muntu per mostrare nell'umanità del padrone la sola umanità desiderabile.

La filosofia, per il muntu, acquisisce significato nel percorso dell'inautenticità: «il conto alla rovescia che deve annullare la separazione introduce la filosofia come una disciplina scolastica, in un programma che non è altro che quello della *metropoli dei veri uomini* [...] un mezzo per ottenere un diploma ed essere riconosciuti degni di esercitare le funzioni rimaste ancora appannaggio del padrone»<sup>14</sup>. La qualità dell'esistenza a cui la filosofia può dare accesso, l'esistenza del padrone, misura il rovesciamento di senso del desiderio di filosofia nella negazione del diritto

che il desiderio comporta, perché qui si esiste per gli altri e grazie agli altri, e nell'aver e nel fare deciso dagli altri. Il desiderio di assimilazione, la capacità di conformarsi: nel modo tragico dell'esistenza inautentica che è il secondo *muntu*, il desiderio di filosofia è il desiderio alienato dell'*evoluto* prima, del borghese di colore poi. Inautentica l'esistenza, inautentici i suoi criteri discriminanti: l'assimilazione scandisce i gradi dell'*educazione*, e l'evoluto può ad un certo punto proporsi al grado di intermediario fra la volontà del padrone e l'obbedienza del colonizzato. L'intermediazione è così lo spazio di produzione di conoscenze inscritte nell'asimmetria del pensiero coloniale; l'evoluto diventa la guida del padrone nell'esotica sub-umanità del vinto: «è per lui che si diventa informatori, è a lui che si spiega la psicologia degli "indigeni", le loro aspirazioni, i loro desideri, le loro credenze. Questi contributi prendono la forma di epopee, di romanzi di costume, della monografia etnografica o dello studio delle mentalità, e non si rivolgono mai ai locali, ma agli amministratori e ai missionari, agli istituti etnologici e alle scuole per amministratori coloniali»<sup>15</sup>.

In questa prospettiva, la terza proposizione della *problematica* di Boulaga misura il superamento della condizione dell'evoluto in borghese di colore. Sottomettersi all'astrazione significa cedere all'ideologia e occultare i rapporti di forza: «l'astrazione dalle condizioni della genesi e dell'esercizio dei discorsi con pretesa filosofica li trasforma in principi, che determinano la costruzione filosofica: la filosofia diviene così un'i-

deologia al servizio di rapporti di forza, che la considerazione delle condizioni avrebbe invece smascherato»<sup>16</sup>. Al borghese di colore la mediazione pesa; vorrebbe dimostrare la sua completa conversione, non solo cicatrizzare, ma benedire la cesura, la possibilità realizzata del suo riscatto. Per scoprire che il borghese nero è un incatenato all'evoluto; che se l'*avere* è un concetto ereditario, il suo, di avere, è un simulacro.

#### Note

<sup>1</sup> W. Soyinka, *Africa* [2012], trad. di A. Cristofori, Milano, Bompiani 2015, pp. 65-66.

<sup>2</sup> Ivi, p. 70.

<sup>3</sup> F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana e filosofia. La crisi del Muntu: intelligenza, responsabilità, liberazione* [1977], trad. di L. Processi, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2007 (il titolo originale del libro, pubblicato a Parigi da Présence Africaine, era *La crisi du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*), p. 53.

<sup>4</sup> Ivi, p. 54.

<sup>5</sup> *Ibidem*

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> Ivi, p. 55.

<sup>8</sup> *Ibidem*

<sup>9</sup> Ivi, p. 53.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 56-57.

<sup>11</sup> Cfr. W. Soyinka, *Africa*, cit., pp. 128-163.

<sup>12</sup> F. Eboussi Boulaga, *Autenticità africana*, cit., p. 56.

<sup>13</sup> Ivi, p. 57.

<sup>14</sup> Ivi, p. 58.

<sup>15</sup> *Ibidem*

<sup>16</sup> Ivi, p. 53.



© F. Fasulo, *Conradiana*, Olio su tela (80x240), 2017

# Proposte editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo [redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu), accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

## Formattazione del testo

Il testo deve essere composto in:  
carattere Minion pro; corpo 12; margine giustificato; 40 righe per pagina.

## Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

## Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

## Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: lvi, p. 11.

Quando - sempre fra due note immediatamente successive - l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»<sup>1</sup>.

## Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

## Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, «Titolo», *Vita pensata*, Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

## Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.

## COLLABORATORI DEL NUMERO 22

Giovanni Altadonna	Ana Ilievska	Enrico Palma
Santo Burgio	Dario Generali	Roberto Peccenini
Loredana Cavalieri	Luca Grecchi	Ginevra Roggero
Silvia Ciappina	Marica Magnano San Lio	Noemi Scarantino
Franco Fasulo	Michela Noce	Serena Sparta
Elena Ferrara	Andrea Pace Giannotta	Marta Maria Vilardo

## GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Eleonora Maria Prendy

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista: [www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu). Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

## RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

*“La vita come mezzo della conoscenza” - con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere.*

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

Anno X N. 22 - Maggio 2020

### REDAZIONE

[AUGUSTO CAVADI](#), DIRETTORE RESPONSABILE

[ALBERTO GIOVANNI BIUSO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

[GIUSEPPINA RANDAZZO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

### FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

### PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

[redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu)

RIVISTA ON LINE [www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu)

Fax: 02 - 700425619

La filosofia come vita pensata

