

Hegel e l'universalismo: una prospettiva africana*

Mogobo B. More Ramose

Introduzione

In questo saggio considereremo l'universalismo di Hegel dal punto di vista della sua filosofia della storia. La filosofia di Hegel su quest'ultimo argomento è esposta specificamente sia nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* sia nella *Filosofia della storia*¹. Di conseguenza, la nostra esposizione si concentrerà principalmente su questi testi. Si suggerisce che l'idea di "storia mondiale" richiama l'universalismo di Hegel nella misura in cui ambisce a comprendere la storia dell'intero globo. Tuttavia, a causa del fatto che il pianeta terra è solo una parte dell'universo in senso cosmico, questa interpretazione dell'universalità può essere letta come limitata e inadeguata. Pur concedendo questa

* Mogobe B. Ramose, 'Hegel and Universalism: An African Perspective'. *Dialogue and Humanism* 1-1, 1991: 75-87. Traduzione italiana a cura di Mattia Megli.

¹ Nota bibliografica. Per quanto riguarda le due opere citate, il testo originale prende in esame due riferimenti principali: Hegel 1956 e Hegel 1975. Nella versione italiana, il corrispettivo della prima coincide con Hegel 2003. Per quanto riguarda la seconda opera, ho preso in considerazione Hegel 1994 (trad. ita. mia).

costruzione dell'universalità, proponiamo di concentrarci sull'interpretazione ristretta dell'universalismo, ma con la comprensione che i fondamenti religiosi cristiani della concezione dell'idea o spirito di Hegel caratterizzano il suo universalismo come cosmico non solo dal punto di vista della fede.

La nostra considerazione dell'universalismo di Hegel si concentrerà sulla sua *tesi* secondo la quale «A questo punto, perciò, dobbiamo lasciare l'Africa, per non menzionarla più in seguito: essa non è un continente storico; non ha alcun movimento e sviluppo da esibire»². Le ragioni del “perciò” di Hegel verranno esaminate quando tratteremo l'intero contesto della sua tesi. Il nostro argomento principale sarà che la tesi di Hegel sull'Africa non è, in senso stretto, filosofica e che, nel suo contesto, è auto-contraddittoria. Come argomenteremo, il tentativo di Hegel di costruire una filosofia della storia mondiale sulla base della geo-psicologia è metodologicamente improprio, nel senso che è una estrapolazione malsana e invalida dalla geo-psicologia alla filosofia della storia. Il suo tentativo di fondare la filosofia della storia mondiale sulla geo-psicologia non è altro che un'esaltazione dei pregiudizi di Hegel stesso e del mondo germanico del suo tempo nei confronti dell'Africa. Prendendo parte a questo festival dei pregiudizi germanici sull'Africa, Hegel ha dato un contributo significativo alla cristallizzazione, giustificazione e fissazione dei pregiudizi europei su tale continente. In questo modo, Hegel *ha negato il suo stesso universalismo* nella misura in cui i pregiudizi europei sugli africani si riducono in definitiva all'affermazione che, dal momento che l'umanità del popolo africano è ontologicamente difettosa, è appropriato escluderlo dalla categoria di *homo sapiens*. Inoltre, si argomenterà

² Hegel 1994, 234.

che la feticizzazione del mondo germanico da parte di Hegel attraverso l'appello alla religione cristiana è ugualmente una negazione del suo universalismo poiché il cristianesimo non è, per definizione, la base assolutamente necessaria dell'universalismo. A tal proposito, si sosterrà specificamente che dal punto di vista della filosofia della religione, e non della fede, *il messaggio di Gesù Cristo* (gesuologia e cristologia) come amore per il prossimo è un'eccedenza qualitativa nella condotta degli affari umani. Di conseguenza, il ricorso di Hegel alla cristianità come base del suo universalismo è fondamentalmente difettoso perché filosoficamente (razionalmente) il cristianesimo non è né l'unica né la migliore religione al mondo. Prima di procedere a motivare la nostra argomentazione, consideriamo ora la nostra comprensione del concetto di "africano".

Il concetto di africano

Con "africano" intendiamo un essere umano la cui origine esistenziale (ontologica) e storica è il continente africano. In base a questa definizione, qualsiasi essere umano che possa essere nato in Africa può essere considerato un africano indigeno. Tuttavia, un africano indigeno non è africano nella nostra definizione se: (i) l'origine storica *originaria* dell'essere umano in questione appartiene a un continente diverso dall'Africa; (ii) l'essere umano in questione dichiara fedeltà ed è concretamente partecipe a una cultura che è stata imposta in qualsiasi momento dell'evoluzione della storia umana su un popolo che vive nel continente africano da tempo immemore.

Gli afro-americani, afro-europei e gli afro-asiatici potrebbero essere considerati africani in termini storici ma non per quanto riguarda la loro origine. È quindi opportuno

osservare che quest'ultimo aspetto implica che gli afro-americani, gli afro-europei, così come gli afro-asiatici possano essere estranei alla loro stessa cultura africana. Per questo motivo è essenziale che i membri di questa categoria siano impegnati ed effettivamente coinvolti in una cultura africana. Allo stesso modo, la loro fedeltà all'Africa dovrebbe essere imprescindibile. Se e quando questi requisiti sono soddisfatti contemporaneamente in una sola e unica persona, allora tale persona, essendo un membro di questa categoria, è un africano secondo la nostra definizione.

La filosofia della storia di Hegel

Il testo principale sul quale ci stiamo concentrando, ossia le *Lezioni sulla filosofia della storia universale* di Hegel, è costituito da due parti più ampie che insieme formano il nucleo della filosofia della storia mondiale di Hegel. La seconda di esse è costituita da tre suddivisioni che, a loro volta, hanno al proprio interno suddivisioni ulteriori. La filosofia della storia di Hegel viene enunciata propriamente in questa parte. Questa suddivisione è seguita da un'"appendice", cioè un allegato piuttosto superfluo la cui eliminazione comporterebbe una differenza insignificante alla filosofia della storia universale (di Hegel) propriamente detta. Pertanto, l'appendice sembra presentarsi come un una sorta di pensiero successivo rispetto alla filosofia della storia universale già ben ideata.

Nella prima parte Hegel identifica e discute tre specifiche metodologie della storiografia in generale. Egli le identifica come «storia originaria», «storia riflessiva»

e «storia filosofica»³. Un esame ravvicinato della discussione di Hegel circa la “storia originaria” rivela che questa è molto simile alla storia basata sulla tradizione orale. Sebbene lo statuto scientifico di quest’ultima sia stato oggetto di discussione anche prima di Hegel, è curioso che Hegel non menzioni la tradizione orale in termini espliciti nella sua discussione delle metodologie della storiografia. Tuttavia, questa curiosa omissione è già una prefigurazione della tesi di Hegel sull’Africa. Ciò avviene in quanto la concezione convenzionale che il popolo africano sia un popolo di oralità significherebbe che esso non sarebbe in grado di produrre fonti scritte come materiale per la propria storiografia. In assenza di tali fonti, per un pensatore come Hegel, sarebbe logico e corretto affermare che l’“oscurità” dell’Africa non possa avere né una storia né essere, sé stessa, oggetto di storia. Non è necessario discutere nel dettaglio i pro e i contro relativi alle fonti scritte come unico materiale autentico per la storiografia. Per i nostri propositi, è sufficiente notare che la tesi secondo la quale le fonti scritte siano l’unico autentico materiale per la storiografia è stata confutata con successo da Vansina⁴. Tuttavia, il nostro punto rimane: Hegel condivideva senz’altro la suddetta tesi e tale tesi strutturava il suo orientamento nei confronti dell’Africa.

La definizione di Hegel di filosofia della storia propriamente detta è cumulativa nel senso che è graduale. Egli comincia così:

Tuttavia la filosofia della storia non è altro che l’applicazione del pensiero alla storia; e pensare è qualcosa che non possiamo smettere di fare. L’essere umano, infatti, è un essere *pensante* e ciò lo distingue

³ Hegel 1994, 4.

⁴ Vansina 1961, 1973.

dagli animali. Tutto ciò che è veramente *umano* come distinto dall'animale – sentimento, conoscenza e cognizione – contiene un elemento del pensiero, e questo vale per tutti gli studi storici⁵.

Con riferimento a questa definizione, Hegel osserva che essa fa del pensiero il centro, il punto attorno al quale ruota la storia umana. Perciò, in virtù della loro facoltà del pensiero, gli esseri umani partecipano alla storia. Tuttavia, dal momento che questa concezione potrebbe dare l'impressione erronea che la storia sia soggetta a manipolazione da parte del pensiero umano, Hegel suggerisce che essa non è necessariamente adeguata. Contrariamente a ciò, si potrebbe argomentare che il pensiero non è solo subordinato ai dati concreti della realtà, ma è anche determinato da essi. Inoltre, la storia ha che fare con il passato. Di conseguenza, è filosoficamente impossibile conformare il passato con le nostre idee precostituite, poiché il passato è irripetibile e quindi non può essere recuperato come quel particolare e specifico momento. L'unico modo in cui il pensiero o la filosofia possono manipolare metaforicamente la storia è fornire una vivida descrizione del passato e, in questo modo, farlo sembrare presente. Pertanto, Hegel conclude che i metodi della storia sembrerebbero «completamente in disaccordo con l'attività essenzialmente auto-determinante del pensiero concettuale»⁶. Questa conclusione apre la questione: è possibile per questa "attività autodeterminante del pensiero concettuale" realizzare sé stessa e, se sì, qual è la sua modalità di realizzazione?

Vorremmo sottolineare il fatto che, nella sua definizione di filosofia della storia, Hegel si riferisce all'"uomo" come

⁵ Hegel 1994, 25.

⁶ Hegel 1994, 26.

umanità. Questo riferimento non è né specifico per l'europeo o per il tedesco, né esclusivo per altri esseri umani. Infatti, Hegel rafforza questa interpretazione particolare utilizzando il "tutto" onnicomprensivo nel momento in cui dichiara che tutto ciò che è veramente umano contiene un elemento del pensiero. Applicato alla storia, ciò significa che un elemento del pensiero deve manifestarsi nello studio storico di ciascun segmento di umanità. Ciò è necessario se il "tutto" globale di Hegel deve conservare il suo carattere onnicomprensivo. Sugeriamo anticipatamente che l'esclusione sopracitata dell'Africa dalla storia mondiale è logicamente insostenibile.

Avendo così *respinto* l'argomento secondo cui il pensiero non può determinare la storia in modo aprioristico, Hegel definisce poi il concetto di pensiero nel contesto della filosofia della storia. Secondo questa definizione,

[...] l'unico pensiero che la filosofia porta con sé è però la semplice idea della *ragione* – l'idea che la ragione governa il mondo e che la storia mondiale sia quindi un processo razionale. Dal punto di vista della storia in quanto tale, questa convinzione e visione è un *presupposto*. Nella filosofia, tuttavia, questo non è un presupposto; poiché in filosofia viene dimostrato dalla conoscenza speculativa che la ragione – [...] – è *sostanza* e potenza infinita; essa stessa è il *materiale infinito* di tutta la vita naturale e spirituale, e la forma infinita che attiva questo contenuto materiale⁷.

Con questa definizione, il "pensiero" di cui parla Hegel è la "ragione". Quest'ultima è sempre presente nel dispiegamento della storia mondiale ed è questa presenza costante che la rende un processo razionale. La storia mondiale è un processo razionale nel senso che poggia sulla ragione ed è governata da essa. Richiamando

⁷ Hegel 1994, 28.

chiaramente le celebri quattro cause di Aristotele, Hegel procede nel fornire un significato più profondo del concetto di ragione. Poiché la metodologia della storia non può dimostrare la presenza o l'immanenza della ragione nella storia mondiale, l'idea che la storia mondiale sia un processo razionale è niente di più che un presupposto. Secondo Hegel, questo presupposto storiografico non è un presupposto in filosofia perché in questa dimensione esso è già "dimostrato". In questo contesto, la dimostrazione deve essere intesa come verità dimostrabile o conoscenza dal punto di vista del ragionamento deduttivo. In questo senso, la dimostrazione filosofica ha mostrato che, secondo Hegel, la ragione è sostanza nel senso aristotelico del termine. Questa sussiste e persiste da sola senza bisogno di una fonte esterna da cui dipendere. Al contrario, essa è condizione di possibilità per tutte le altre forme materiali, poiché queste traggono la loro origine dalla ragione come sostanza. In questo senso, la ragione è contemporaneamente l'infinita potenza e l'infinita materia di tutta la vita naturale e spirituale. Per Hegel, questa distinzione tra il "naturale" e lo "spirituale" è fondamentale perché la "ragione" ha un rapporto speciale con "Dio". Qui scorgiamo la dimensione religiosa della filosofia della storia di Hegel. Sebbene questo aspetto venga trattato in modo approfondito *in molti commentari noti*, è opportuno osservare la sua conferma nella considerazione di Hegel:

Si deve portare nella storia la convinzione e il pensiero che il mondo del volere non è in balia del caso. Che la storia mondiale sia governata da uno scopo ultimo, che sia un processo razionale – la cui razionalità non è quella di un soggetto particolare, ma di una ragione divina assoluta – è una proposizione di cui dobbiamo presupporre la verità; la sua prova è la trattazione

stessa della storia mondiale; essa è l'immagine e l'opera della ragione⁸.

La stessa concezione viene espressa diversamente come segue:

Passiamo ora all'altra osservazione. La comparsa del pensiero che la ragione governi il mondo si collega a un'ulteriore applicazione, che ci è ben nota, quella nella forma della *verità religiosa*: anziché abbandonato al caso e a fattori estrinseci, accidentali, il mondo sarebbe sottoposto al governo di una *provvidenza*. In precedenza ho dichiarato di non voler fare appello alla Loro fede in cotesto principio. Tuttavia, potrei appellarmi alla fede che tale principio riscuote in *questa forma religiosa*, se in generale la natura specifica della filosofia, intesa come scienza, ammettesse la validità del ricorso a presupposti [...]. La verità secondo la quale una provvidenza, anzi la divina provvidenza, presiede agli avvenimenti del mondo, corrisponde al principio indicato; infatti, la *divina provvidenza* è la saggezza commisurata a una potenza infinita, la quale realizza i suoi fini, o per meglio dire il fine assoluto, razionale, il fine ultimo del mondo⁹.

Pertanto, l'aspetto religioso nella filosofia della storia di Hegel è evidente. Torneremo su questo tema quando considereremo le implicazioni dell'apoteosi hegeliana della religione cristiana.

La nostra breve esposizione della filosofia della storia di Hegel mostra che: (i) il pensiero è l'attributo unico di ogni essere umano; (ii) la filosofia della storia è l'applicazione del pensiero allo studio della storia; (iii) il pensiero nella storia si riferisce alla concezione, sia sulla base della fede che della filosofia speculativa, che la storia umana sia un processo razionale governato da Dio e si svolge in accordo con un disegno provvidenziale finale; (iv) il Dio

⁸ Hegel 1994, 29.

⁹ Hegel 2003, 13.

di Hegel, essendo il Dio del cristianesimo, è come il “tutto” onnicomprensivo hegeliano, la condizione di possibilità di tutto ciò che c'è (ontologia) ed è contemporaneamente il fine verso il quale tutto ciò che c'è è orientato. Questa è la quintessenza dell'universalismo di Hegel.

Sulla base di quanto detto in precedenza, possiamo adesso volgerci a considerare se la tesi di Hegel sull'Africa sia coerente con la sua filosofia universalistica della storia mondiale o meno. A tal proposito, procederemo secondo due livelli, cioè attraverso un'analisi filosofica della tesi di Hegel e, in seguito, mediante un esame *filosofico-teologico* della feticizzazione hegeliana della religione cristiana.

Hegel sull'Africa

L'atteggiamento di Hegel nei confronti dell'Africa si trova nella terza parte della sua filosofia della storia, cioè la “Base geografica della storia mondiale”. Nonostante l'ovvia, ma non meno importante, differenza di traduzione e di stile tra le edizioni di Sibree e Nisbet, queste trasmettono la sostanza dell'atteggiamento di Hegel nei confronti dell'Africa¹⁰. Tuttavia, il passo spesso citato che esprime l'atteggiamento di Hegel nei confronti dell'Africa rivela tensioni tra le due edizioni. La base di questa tensione, piuttosto che una semplice questione di differenza nello stile, è principalmente l'interpretazione delle fonti da parte di ciascun editore. Anche se questa linea di indagine è importante di per sé, così come da un punto di vista formativo (*paedeutically*), non la seguiremo in questa sede. Al contrario, ci concentreremo sul passaggio dal testo di Nisbet poiché riteniamo che la sua traduzione sia preferibile rispetto a quelle di Sibree.

¹⁰ Hegel 1994, 234; Hegel 2003, 70.

Come notato nella nostra introduzione al seguente passaggio, la conclusione di Hegel riguardo all'Africa è preceduta e basata su un'interpretazione geo-psicologica degli africani. La conclusione appare in un contesto in cui la concezione hegeliana degli africani, al contrario della geografia dell'Africa, non cade, in senso stretto, in nessuna delle tre categorie della storiografia menzionate e definite da Hegel, vale a dire «storia originaria», «storia riflessiva» e «storia filosofica»¹¹. Hegel esclude esplicitamente l'Africa subsahariana dalla «storia mondiale»¹². Tuttavia, non è certo se questa esclusione sia definitiva o meno. Questo problema sorge non solo a causa della differenza di traduzione tra i testi di Sibree e di Nisbet, ma anche nel pensiero stesso di Hegel. Riguardo alla prima, ci riferiamo in particolare a quanto segue: «Ciò che intendiamo propriamente per Africa è lo Spirito non storico, non sviluppato, ancora immerso nelle condizioni della mera natura e che doveva essere presentato qui solo come sulla soglia della storia mondiale»¹³.

L'ultima frase, «sulla soglia della storia mondiale» trasmette l'impressione che l'"Africa in senso vero e proprio" o l'Africa subsahariana potrebbe entrare e diventare parte della "storia mondiale" in un momento futuro più tardo. Apparentemente, questa eventualità dipende dal fatto che l'"Africa in senso vero e proprio" soddisfi determinate condizioni che identificheremo e discuteremo presto. Sulla base di questa interpretazione,

¹¹ Hegel 1994, 4.

¹² Hegel 1994, 234.

¹³ Hegel 2003, 87. Al fine di mettere in luce la tensione tra le due traduzioni a cui fa riferimento Ramose, riporto le due citazioni tradotte direttamente dall'inglese. Il testo originale tedesco comune a entrambe le traduzioni è il seguente: «Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte».

l'«Africa in senso vero e proprio» rimarrebbe veramente «priva di storia» solo prima del compimento di determinate condizioni. Questo *status* non renderebbe l'Africa subsahariana una parte priva di storia della «storia mondiale». D'altra parte, leggiamo che: «Ciò che intendiamo come Africa in senso vero e proprio è quella terra non storica e non sviluppata che è ancora invischiata nello spirito naturale e che doveva essere menzionata qui prima di varcare la soglia della storia mondiale stessa»¹⁴.

L'affermazione che l'«Africa in senso vero e proprio» è «ancora invischiata nello spirito naturale» suggerisce che questa condizione non debba essere considerata permanente e immutabile. L'impressione qui trasmessa è che l'«Africa in senso vero e proprio» non sia temporaneamente parte della «storia mondiale». Tuttavia, ciò è viziato dall'uso della parola «prima», poiché nel contesto, l'implicazione sembra essere che non possiamo fare ingresso nella «storia mondiale stessa» con l'«Africa in senso vero e proprio». Quindi, il primo punto è che l'«Africa in senso vero e proprio» dovrebbe essere esclusa dalla «storia mondiale stessa». Se tale esclusione deve essere temporanea, il motivo sembra essere che l'Africa subsahariana sia «ancora invischiata nello spirito naturale». Secondo questa interpretazione, l'Africa subsahariana non poteva essere considerata all'epoca come alla «soglia della storia mondiale»¹⁵. Secondo quest'*ultima* interpretazione, quindi, l'Africa subsahariana sembra essere sulla soglia d'ingresso della «storia mondiale», mentre il fatto che sia avvolta nello «spirito naturale» la colloca a una distanza remota dalla soglia della «storia mondiale»¹⁶. Se è alle soglie

¹⁴ Hegel 1994, 234.

¹⁵ Hegel 2003, 87.

¹⁶ Hegel 2003, 87.

della “storia mondiale”, allora il suggerimento sembra essere che l’Africa subsahariana potrebbe eventualmente diventare parte della “storia mondiale”, nonostante non vi sia ancora inclusa. Questo coglie l’essenza della differenza nell’interpretazione tra Sibree e Nisbet, in quanto il primo suggerisce che l’Africa subsahariana sia alle porte della “storia mondiale”, mentre il secondo implica che essa se ne trovi molto lontana. La domanda è: secondo la filosofia della storia di Hegel, il popolo africano è quindi irreversibilmente escluso dalla storia mondiale, oppure l’esclusione del popolo africano dalla storia mondiale è solo un frutto della sua geo-psicologia applicata su scala mondiale?

Proponiamo di rispondere a questa domanda facendo riferimento a passaggi specifici della geo-psicologia di Hegel. In quanto entità fisica, il continente africano è nel complesso un’unità compatta. Tuttavia, la geografia politica dell’Africa indica che anche certe masse di terra distaccate dalla terraferma, per esempio Zanzibar, sono parte di ciò che intendiamo per Africa. Quest’ultimo punto sembra essere insignificante per Hegel. Per lui l’Africa «si compone di tre parti, che dobbiamo essenzialmente distinguere»¹⁷. Egli identifica le tre parti dell’Africa come «Africa in senso vero e proprio», cioè l’Africa subsahariana, seguita dall’Africa araba «che potrebbe essere descritta come l’Africa europea», e, in terzo luogo, la regione del Nilo «che è strettamente connessa con l’Asia»¹⁸. In questo modo, la divisione dell’Africa di Hegel sembra essere basata sulla sua comprensione della psicologia degli abitanti di ciascuna parte, così come su ciò egli considera essere la storia delle stesse. Riguardo a quest’ultima, notiamo che lo stesso

¹⁷ Hegel 1994, 212.

¹⁸ Hegel 1994, 212.

Hegel non stava scrivendo quella che chiamava “storia originaria” con riferimento all’Africa. Al contrario, le sue riflessioni sulla storia dell’Africa sono basate piuttosto su poche fonti europee, per esempio Bruce, Hutchinson, Ritter e Cavazzi. È dubbio – e resta così ancora oggi – che la comprensione e la presentazione europea della storia dell’Africa fosse basata su una storiografia disinteressata. La base ampiamente riconosciuta di questo dubbio è che la storiografia europea sull’Africa continua tutt’oggi ad essere interessata; si tratta di una storiografia che volutamente persegue altri interessi oltre a quelli strettamente scientifici. Esamineremo l’affermazione di Hegel sull’“Africa in senso proprio” in particolare alla luce del suo contesto. La nostra attenzione sull’“Africa in senso vero e proprio” non è affatto arbitraria dal momento che quest’ultima è, secondo Hegel, solo l’Africa subsahariana, che o è esclusa in modo irreversibile dalla storia mondiale o può eventualmente diventarne parte.

L’affermazione di Hegel secondo cui non esiste un contatto “di qualche sorta” tra le “tre” parti dell’Africa è inaccettabilmente generica: è indimostrata e quindi vacua. Infatti, anche se in un contesto diverso, questo è stato successivamente confutato, tra gli altri, da Cheikh Anta Diop¹⁹.

Secondo Hegel, l’«Africa in senso vero e proprio» non ha «interesse storico proprio, ma [piuttosto] questo, che lì vediamo gli uomini nella barbarie, nella ferocia, dove non vi è ancora alcun ingrediente essenziale per l’educazione». Dai primi periodi storici, l’Africa è rimasta tagliata fuori da qualsiasi contatto con il «resto del mondo; è il paese dell’oro che rimane chiuso in sé stesso, il paese dell’infanzia che, al di là del giorno della storia autocosciente, è avvolto dall’oscurità della notte. Il suo carattere chiuso non risiede solo nella

¹⁹ Diop 1974.

sua natura tropicale, ma essenzialmente nella sua costituzione geografica. Essa è ancora fino ad oggi sconosciuta e completamente estranea all'Europa. L'occupazione delle coste non ha condotto gli europei al suo interno»²⁰.

Che l'"Africa in senso vero e proprio" non abbia alcun interesse storico per sé stessa è evidentemente una tesi implicita nel punto di vista hegeliano. Nel contesto della storiografia prevalente in Africa al tempo di Hegel sembrerebbe opportuno osservare che il punto di vista di Hegel era allo stesso tempo un'espressione del punto di vista europeo della sua epoca. Come prospettiva interessata, il punto di vista europeo ha generato e promosso stereotipi sugli africani dell'"Africa in senso vero e proprio". Hegel sembra averli assimilati con entusiastica ingenuità. Di conseguenza, egli afferma che la ragione per cui "l'Africa in senso vero e proprio" non ha di per sé interesse storico è la barbarie e la brutalità dei suoi abitanti. Questo particolare stereotipo europeo rimane uno dei presunti criteri che determinano la linea di demarcazione tra "europei civilizzati" e africani "non civilizzati". Questa interpretazione è rafforzata dal fatto che la vacua divisione dell'Africa in tre parti da parte di Hegel è chiaramente progettata per concedere la "civiltà" sia all'Africa "europea" che a quella "asiatica". In effetti, la concessione nega la "civilizzazione" all'Africa subsahariana e, in tal modo, sorregge uno dei più amati stereotipi europei sull'"Africa in senso vero e proprio".

Per Hegel l'Africa subsahariana è un continente oscuro nel senso che è immaturo: è «la terra dell'infanzia»²¹. È oscuro anche nella misura in cui è privo di coscienza storica di sé: esso è rimosso dal «giorno della storia

²⁰ Hegel 1994, 214.

²¹ Hegel 1994, 214.

autocosciente»²². Ancora, “l’Africa in senso vero e proprio” è un continente oscuro perché l’Europa la conosce molto poco: «essa non ha alcun legame con l’Europa»²³. Al di là dell’ambiguità di quest’ultima affermazione, così come della sua ingiustificata genericità, è chiaro che, specialmente da un esame delle riflessioni di Hegel sul “mondo germanico” o sull’Europa, che l’Europa è, per Hegel, il gioiello e l’epitome della storia mondiale. Pertanto, l’Europa diventa la quintessenza della “civiltà”, del progresso così come il carattere proprio della storia mondiale. In questo modo, Hegel ha contribuito a stabilire l’eurocentrismo come criterio, anzi, come criterio indispensabile, per determinare e misurare la storia e la “civiltà” del mondo. Egli afferma che: «La storia mondiale va da Est verso Ovest; dunque, l’Europa è per eccellenza la fine della storia mondiale. [...] La storia mondiale è la disciplina dell’indomabilità della volontà naturale all’universale e alla libertà soggettiva»²⁴.

La glorificazione e l’assoluzione di ciò che è europeo da parte di Hegel non sono filosoficamente giustificate. Per esempio, non c’è nessuna ragione *a priori* per cui la storia dovrebbe svolgersi in una direzione unica e lineare. Questa visione unilineare dell’evoluzione storica è supportata dalla supposizione ingiustificata di Hegel che l’Europa sia al vertice della scala della “civiltà”. In questo modo, Hegel ha contribuito alla concezione unilineare del mondo e alla corrispondente idea che il progresso mondiale significhi semplicemente imitazione e, inoltre, emulazione di coloro che sono già saliti sulle vette più alte della scala della storia mondiale. Questa concezione stabilisce chiaramente una ierocrazia *storica*

²² Hegel 1994, 214.

²³ Hegel 1994, 214.

²⁴ Hegel 1994, 243.

in cui l'Europa è il signore e il padrone di tutto. Va da sé che il punto di vista europeo non è né l'unico né necessariamente il migliore. L'appello di Hegel alla necessità storica in questo contesto, anche attraverso il ricorso al *disegno del mondo o alla teleologia fabbricati* dal Dio cristiano, rimane filosoficamente ingiustificato.

Secondo Hegel, la "civiltà" non è l'unica caratteristica distintiva dell'Europa. Un'altra caratteristica speciale della sua Europa è la razionalità. Senza una ulteriore e più approfondita analisi di questo concetto, Hegel implicitamente assume che la razionalità sia caratteristica dell'Europa, mentre l'intuizione o la meditazione siano la caratteristica distintiva dell'Asia. Perciò, abbiamo il pensiero come la specificità dell'Europa e la saggezza come il carattere speciale dell'Asia. Ancora una volta, la frammentazione di Hegel della capacità umana di pensare (il pensiero) e la tassonomia corrispondente è filosoficamente malsana. Non c'è una ragione *a priori* per cui il pensiero umano (razionalità) dovrebbe essere frammentato e caratterizzato nel modo in cui ha fatto Hegel. La sua prospettiva a questo proposito non è altro che un tentativo di sostenere l'ideologia ierocratica della superiorità europea. D'altra parte, il suo tentativo di escludere altri segmenti di umanità dalla sfera della razionalità in senso proprio – essendo l'Europa *il «fine» assoluto «della storia»*²⁵ – non è altro che la celebrazione dei prefissati pregiudizi europei piuttosto che l'affermazione della sua filosofia della storia mondiale in senso proprio.

L'esclusione dell'"Africa in senso vero e proprio" dalla razionalità e, quindi, dalla storia mondiale sembra una misura provvisoria *dal punto di vista della filosofia della storia di Hegel*. Tuttavia, la propensione di Hegel a utilizzare gli assoluti con riferimento all'Africa

²⁵ Hegel 2003, 90.

sub Sahariana pare contraddire questa visione. Ciò viene esemplificato dall'affermazione che: «Nell'Africa in senso vero e proprio è la sensibilità, presso la quale l'essere umano si arresta, l'impossibilità assoluta di svilupparsi»¹.

Alcune delle conseguenze che derivano dalla dichiarazione di Hegel sono state identificate da lui stesso. Ad esempio, la presunta assoluta impossibilità per l'africano di «progredire ulteriormente» lo rende un candidato ancora più idoneo alla schiavitù perché le sue caratteristiche «fisiche» indicano la sua capacità di «svolgere lavori ardui»². L'approvazione da parte di Hegel della schiavitù basata sulla razza deve essere vista come uno dei suoi maggiori contributi al fallito, e tuttavia non meno duraturo, razzismo scientifico. Evidentemente, questo sminuisce la sua prospettiva universalistica sulla storia. Tuttavia, questo e simili pregiudizi sono più di una volta contraddetti dallo stesso Hegel. Ad esempio, con riferimento ai diversi gradi di conoscenza della libertà, Hegel osserva che: «gli orientali sapevano solo che *uno* era libero, ma il modo greco e romano che *alcuni* erano liberi, ma *noi* sappiamo che *tutti* gli uomini sono liberi in sé stessi, che l'uomo *in quanto uomo* è libero»³.

Questa auto-contraddizione è indice del fatto che qui in questione vi sia più la psicologia di Hegel che la sua filosofia. Lungo il cammino della geo-psicologia Hegel si è concesso al festival dei consolidati pregiudizi europei sull'Africa. In questa celebrazione, Hegel sembra essersi sentito libero di fare a meno della consistenza e della coerenza del suo pensiero. La sua apoteosi dell'Europa gli ha permesso nuovamente di sacrificare il suo universalismo sull'altare del razzismo, perché sostiene che:

¹ Hegel 1994, 212, 265-266.

² Hegel 1994, 212.

³ Hegel 1994, 63.

La seconda figura di questo mondo spirituale è presente nel fatto che il principio dello spirito si è formato concretamente in un mondo. È la coscienza, il volere della soggettività come personalità divina, che appare per la prima volta nel mondo in un unico soggetto. Ma questo è stato formato in un regno dello spirito realmente effettivo. Questa figura può essere definita come il *mondo germanico*, e le nazioni alle quali lo spirito del mondo ha conferito il suo vero principio possono essere chiamate germaniche⁴.

Alla luce di quanto esposto, concludiamo che l'esclusione di Hegel dell'"Africa in senso vero e proprio" dal mondo rivela la sua ignoranza e quella delle sue fonti sull'Africa. Inoltre, tale esclusione è filosoficamente ingiustificata anche con riferimento alla filosofia della storia mondiale di Hegel stesso. Di conseguenza, la sua geopolitica non può essere equiparata alla sua filosofia della storia mondiale in senso proprio. La prima, invece, è un'autentica eccessiva indulgenza, una sfrenata celebrazione di consolidati pregiudizi europei sull'Africa. Questo non solo presenta l'altro lato di Hegel, ma costituisce una breccia fondamentale del suo universalismo.

Cristianesimo e filosofia della storia di Hegel

Abbiamo già suggerito che la religione cristiana è il fondamento sul quale si erge la filosofia della storia di Hegel. Respingiamo l'intenzione di fornire una trattazione dettagliata ed estesa di questo aspetto. Al contrario, ci accontenteremo di una discussione basata principalmente sull'analisi critica di un passaggio specifico. La nostra analisi procederà dal punto di vista della filosofia della religione. Secondo Hegel,

⁴ Hegel 1994, 254, 265-266.

Che, in mezzo ai mutevoli spettacoli delle sue storie, la storia mondiale sia proprio codesta evoluzione e il divenire reale dello spirito, ebbene questa è la vera *teodicea*, la giustificazione di Dio nella storia. Soltanto *questa* cognizione può conciliare lo spirito con la storia mondiale e con la realtà, il vedere che quanto è accaduto e accade tutti i giorni non è senza Dio, ma è in essenza l'opera di Dio stesso⁵.

La nostra analisi filosofica di questo passaggio procederà dall'assunto per cui il Dio cristiano ha attributi umani positivi in infinita abbondanza. Secondo Hegel, Dio è presente ma in modo assente nel dispiegamento della storia umana. Le sue opere nella storia umana rivelano la sua presenza in essa. Se Dio è giustificato *tramite la sua presenza* nella storia umana, allora sembra che ogni teodicea debba tenere conto delle seguenti osservazioni.

In primo luogo, notiamo che, a parte l'espressione astrusa "tempi preistorici", la storiografia periodizza la storia in termini di a.C. e d.C.. Il motivo è che Gesù non era fisicamente presente sul pianeta Terra nel periodo a.C.. Eppure, c'erano esseri umani che sembrano non essere stati diversi da quelli che appartengono al periodo d.C.. Il significato di Gesù nel periodo a.C. sta nel fatto che alle persone del tempo era rimesso di trovare Dio a modo loro. Questo Dio non poteva essere concepibile come il signore Dio di Gesù. Se lo fosse stato, tuttavia, allora l'incarnazione probabilmente non sarebbe stata necessaria. Nonostante la sua presunta necessità, l'incarnazione è avvenuta in un momento della storia umana in cui altri esseri umani vivevano e morivano senza il messaggio di Cristo. Questi ultimi, di conseguenza, non furono salvati nel senso che ormai non si erano ancora riconciliati con Dio. Si potrebbe concludere da ciò che, alla luce dell'escatologia cristiana, il segmento di umanità a.C. è già nella dannazione eterna

⁵ Hegel 2003, 370.

o si aggira nel firmamento come essere invisibile? Coloro che hanno deliberatamente rifiutato la religione cristiana o che non l'hanno ancora ricevuta perché era inaccessibile, sarebbero anch'essi nella dannazione eterna o sarebbero eterni vagabondi invisibili? Qualunque risposta si possa dare a queste domande, il punto è che un Dio infinitamente onnisciente e giusto dovrebbe prevedere che la sua conoscenza e giustizia siano messe in dubbio da esseri razionali. Senza il sostegno della fede, rinforzato dalla teologia, la conclusione logica di tale questione deve essere che il Dio cristiano è deficitario non solo per quanto riguarda gli attributi di onniscienza e giustizia, ma rispetto a tutti gli attributi che si dice abbia in abbondanza infinita.

Non può nemmeno essere sostenuto logicamente l'argomento che l'amore kenotico di Dio e il messaggio centrale del cristianesimo verso l'umanità, vale a dire l'amore per l'altro come amore per noi stessi, abbiano giustificato l'incarnazione. Se l'incarnazione fosse davvero giustificata, sarebbe difficile capire perché il messaggio di Gesù fosse, date le circostanze, necessario solo per una parte dell'umanità, vale a dire il segmento d.C.. Considerazioni simili possono essere fatte valere per il problema del male. Se il male è il risultato della libertà umana, sembra che questo risultato si sarebbe potuto evitare se il Dio cristiano non avesse concesso la libertà agli esseri umani. La credenza che gli esseri umani siano liberi è legata al problema del male in quanto si dice che siamo liberi di scegliere Dio, la felicità eterna o la dannazione eterna. Ma in qualunque dei due modi si scelga il male è la condizione necessaria. Quindi il punto non è tanto vincere il male, ma semplicemente usarlo come mezzo per andare in paradiso o all'inferno. Visto da questa prospettiva, il male è una necessità ineliminabile per determinare il destino di ogni singolo essere umano. Secondo questo ragionamento il perdono

del male può portare all'insensibilità e all'indifferenza per la sofferenza degli altri, perché saremmo consapevoli in anticipo che il male è una necessità ineliminabile. Questo potrebbe facilmente portare al fatalismo. Ad ogni modo, la causa alla radice di questo male è riconducibile alla libertà umana che l'onnipotente e onnisciente Dio cristiano avrebbe potuto nascondere e non concedere agli esseri umani. Dato il breve tempo che abbiamo sulla terra in confronto all'eternità, è difficile comprendere perché la punizione o la ricompensa *eterna* dovrebbero essere così completamente sproporzionate rispetto al poco tempo in cui ci è concesso metterci alla prova. Così il Dio cristiano appare come un sadico che si meraviglia della caduta e del conseguente dolore delle sue creature infinitamente fragili. Un tale Dio è piuttosto rimosso dal cuore umano con nutrita compassione e attende con impazienza la riconciliazione nel corso del tempo.

Il fatto che la maggior parte delle società tradizionali in Africa sia stata organizzata per secoli attorno al principio della condivisione è un argomento che non ha bisogno di una difesa speciale. È proprio questo principio il cui spirito e la cui applicazione sono simili al messaggio di Cristo. Di conseguenza, mentre Gesù Cristo potrebbe essere stato necessario per quelle porzioni di umanità che hanno prontamente accettato il cristianesimo, non si può dedurre che fosse quindi necessario per la maggior parte delle società tradizionali in Africa. Se la giustificazione dell'incarnazione fosse stata unicamente perché Gesù potesse importare il messaggio di amore reciproco, allora tale messaggio sarebbe stato ridondante e superfluo nella prassi della vita quotidiana nella maggior parte delle società africane tradizionali. Su questa base, l'imposizione a volte forzata della religione cristiana sul popolo africano non era altro che un'estensione dell'"impero spirituale"

europeo accanto all'espansione politica dell'imperialismo europeo. È così che la concezione unilineare della storia di Hegel, insieme alla ierocrazia razziale derivante dalla sua geo-psicologia, hanno contribuito, forse inavvertitamente, all'avanzamento dell'imperialismo europeo, sia politico che spirituale. Salvo che per motivi di fede, non c'è bisogno che il Dio del cristianesimo sia aprioristicamente l'unico Dio dell'umanità. Di conseguenza, la feticizzazione del mondo occidentale – il mondo germanico – da parte di Hegel, mediante l'appello al cristianesimo, è filosoficamente ingiustificata. Poiché è legittimo considerare Cristo come una superfluità qualitativa – nei termini del suo messaggio e della sua presunta natura divina – nelle vite di altre parti dell'umanità, non c'è giustificazione filosofica per fondare l'universalismo storico sulla presunta universalità di Cristo. In conclusione, il cristianesimo non è né l'unica religione né necessariamente la forma di religione migliore e più elevata al mondo. Pertanto, l'universalismo filosofico di Hegel è stato inficiato sia dal suo festival geo-psicologico, che celebra i prefissati pregiudizi europei sull'"Africa in senso vero e proprio", sia dal suo appello alla religione cristiana.

Bibliografia

- Hegel, G.W.F. 1956. *The Philosophy of History*. Traduzione di J. Sibree. New York: Dover Publications Inc.
- . 1975. *Lectures on the Philosophy of World History*. Traduzione di H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1994. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . 2003. *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di G. Bonacina e L. Sichirollo. Roma-Bari: Laterza.

Vansina, J. 1961, 1973. *Oral Tradition*. Traduzione di H.M. Wright. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.

Diop C.A. 1974. *The African Origin of Civilization*. Traduzione di M. Cook. Westport: Lawrence Hill & Company.