



DE LA CO-PRESENCIA: UNA ESTÉTICA DE LA NATURALEZA EN ÁFRICA A LA LUZ DE LA TEORÍA CRÍTICA DE J. G. BIDIMA

ON CO-PRESENCE: AN AESTHETICS OF NATURE IN AFRICA IN THE LIGHT OF J. G. BIDIMA'S CRITICAL THEORY

Bayibayi Molongwa

*INADEP-African Institute for Prospective Studies
Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial*

Resumen: *Articular la estética de la naturaleza en África supone partir de un presupuesto de base, a saber, que la naturaleza no solo es inteligible, sino que sirve de osamenta en la resolución de los conflictos sociales. Toda existencia, sea cual sea, procede de la naturaleza y tiene con la naturaleza un lugar común donde realizarse. Para los negroafricanos, la naturaleza es juez, testigo y tiempo, y lleva a pensar la inteligencia ético-ecológica ante los graves problemas actuales.*

Palabras clave: *estética, naturaleza, desencanto, representación, historicidad, maât, preservación.*

Abstract: *Articulating the aesthetics of nature in Africa implies starting from a basic assumption, namely, that nature is not only intelligible, but that it serves as a skeleton in the resolution of social conflicts. All existence, whatever it may be, comes from nature and has with nature a common place where it can be realized. For the black Africans, nature is judge, witness and time, and leads to think the ethical-ecological understanding of the serious problems we face today.*

Keywords: *aesthetics, nature, disenchantment, representation, historicity, maât, preservation.*

INTRODUCCIÓN

El propósito fundamental de este trabajo consiste en articular la experiencia estética en el contexto africano. ¿Cómo conciben los africanos la naturaleza y qué relación debemos tener los humanos con ella? Más aún, ¿se puede hablar de una estética de la naturaleza en África? Para responder a estas preguntas, nos dejaremos guiar por uno de los filósofos africanos más influyentes en la actualidad: J.-G. Bidima¹. Este autor, formado en la filosofía de la llamada Escuela de Frankfurt, considera la Teoría Crítica uno de los instrumentos filosóficos más eficaces para la “*docta spes africana*”, en su deseo de crear un mundo de posibilidades donde se puedan satisfacer, entre otras cosas, las condiciones materiales de las personas.

El profesor Bidima es especialista en los pensadores que integran esta escuela y, al mismo tiempo, en la filosofía negroafricana contemporánea. Utiliza los presupuestos teóricos y críticos de dicha escuela (donde se cree que la sistematización del conocimiento sería inseparable del proceso de las mutaciones sociales, de los intereses teóricos y extrateóricos, y de la ampliación de la noción de “razón”) para analizar los problemas culturales, políticos y filosóficos africanos. Es asimismo defensor de una “filosofía de la travesía” que tiene que ver con la historia, la filosofía, la política, el arte, y lo que llama él, al igual que Kā Mana², “el imaginario africano” y su “redinamización”. En los últimos años se ha interesado por la experiencia estética en África y es muy crítico con Theodor W. Adorno por su desprecio hacia el jazz.

El análisis de la naturaleza en África no supone en absoluto que esta sea concebida de una manera única; al contrario, se da una pluralidad de interpretaciones de acuerdo a la experiencia humana respecto a cómo la misma naturaleza se presenta irrumpiendo en la vida social de los diferentes pueblos africanos. La percepción que se tiene de la naturaleza como una osamenta en la resolución de conflictos sociales nos hace descubrir la interacción de estos pueblos con ella. De estos presupuestos partiremos y fundamentaremos nuestras reflexiones de la estética de la naturaleza en África a la luz de la teoría crítica de Bidima. Para llevar a cabo esa tarea, tres puntos articulan nuestra reflexión. En primer lugar, hablaremos del proyecto del hombre y la naturaleza; en segundo, de la naturaleza como realidad y representación, y finalmente de la historicidad y el desencanto. A partir de estos análisis propondremos una ética-ecológica para la preservación de la naturaleza en África.

¹ Filósofo camerunés de la nueva generación, actualmente profesor en la Tulane University de New Orleans y autor, entre otros textos, de *L'Art négro-africain*, Paris, PUF, 1997; *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la «Docta spes africana»*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993; *La philosophie négro-africaine*, Paris PUF, 1995; *Law and the Public Sphere in Africa*, Bloomington, In., Indiana University Press, 2013.

² Cf. Kā MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain: essai d'éthique politique*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.

1. PROYECTO DEL HOMBRE Y LA NATURALEZA

Bidima comienza ilustrando este proyecto con un proverbio del pueblo Thonga de Mozambique y de Sudáfrica que reza así: *Lechi nga hamba tilo ni misaba, hi ntchini? Ntumbuluko* (¿Qué es lo que ha hecho el cielo y la tierra? La naturaleza). La idea que transmite el pueblo de los Thonga está en sintonía con todos los pueblos llamados Bantu o Cyaka. Esta idea es la siguiente: la identidad de quien o del que ha creado el cielo y la tierra descansa en las manos de *Ntumbuluko*, esto es, la naturaleza. Seguramente quien no esté familiarizado con la *Weltanschauung* negroafricana la tildará, como siempre se ha venido haciendo, de “cultura animista”, donde, por una parte, el alma impersonal y los espíritus totémicos fundan y legitiman una creación arbitraria, y, por otra parte, esta concepción de la naturaleza sería la expresión clara de un materialismo en el sentido en que lo entendían Demócrito, Epicuro y Lucrecio Caro, en la medida en que estos filósofos hacen de la naturaleza el elemento primero y fundador de todo lo que existe en el orden vegetal, animal y mineral³ (Ernst Haeckel se habla en biología de los tres reinos de la naturaleza, pero los estudios de la biología evolutiva del profesor Thomas Cavalier-Smith⁴ establecen que definitivamente hay seis reinos).

Según la distinción neta que se ha venido haciendo en la antropología entre naturaleza y cultura, sobre todo en la *Antropología estructural* de Claude Lévi-Strauss, donde se afirma que la cultura es lo que el hombre añade a la naturaleza, puede parecer que la naturaleza es un *continuum*. Es verdad que no todos los Thonga o los Bantu o Cyaka (Cyena-Ntu) conocen o han oído hablar de los filósofos griegos materialistas como Demócrito o Epicuro; pero sí coinciden con ellos en sus concepciones de la naturaleza (*Physis*). Toda existencia, sea cual sea, procede de la naturaleza y tiene con la naturaleza un lugar común donde realizarse.

Por su parte, el hombre es un proyecto, pero un proyecto que procede de la naturaleza⁵. Al afirmar la naturaleza como la que ha creado el cielo y la tierra, los Thonga hacen una distinción a la manera de Spinoza entre el fondo activo y autoprodutor que es la *natura naturans*, y el cielo y la tierra que revelan la *natura naturata*. Sin embargo, no comparten con él sus planteamientos filosóficos y teológicos: su panteísmo reduce las tres sustancias cartesianas (pensamiento, extensión y Dios) a una sola: la sustancia divina infinita. El mismo Spinoza lo explica tan confusamente que uno no se entera cuándo habla de Dios o de la Naturaleza. De ahí su famosa sentencia: *Deus sive Natura*.

³ Cf. J.-G. BIDIMA, «Sites, transits et enjeux de la Nature en Afrique: une interrogation philosophique», en U. BAUER, H. EGBERT, F. JÄGER (Hrsg.), *Interkulturelle Beziehungen und Kulturwandel in Afrika*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2001, p. 166.

⁴ Cf. T. CAVALIER-SMITH, «Only Six Kingdoms of Life», en *Proc. R. Soc. Lond. B* (2004) 271, 1251-1262. DOI 10.1098/rspb.2004.2705.

⁵ Cf. J.-G. BIDIMA, «Sites, transits et enjeux de la Nature en Afrique», p. 166.

Puede parecer extraño aplicar al mundo cultural negroafricano la manera en la que la historia de la filosofía y de la cultura occidentales entienden la naturaleza (*Physis*), sobre todo, en los lugares en los que la naturaleza aún sigue siendo parte integrante en la vida de los que allí habitan. La excesiva explotación de la naturaleza hoy día es fruto de la concepción filosófica occidental, sobre todo la fundada en el positivismo, quizá desde los presupuestos teóricos de Auguste Comte y todos los que le siguen, pasando por el Círculo de Viena, hasta los esfuerzos actuales en la naturalización de todos los dominios de la vida humana. El materialismo actual, fruto de la superación del relativismo y del nihilismo, es el monumento vivo de la configuración de dicho proceso de naturalización.

En este orden de cosas, la concepción de la naturaleza en su dimensión estética lleva aquí a nivel filosófico a Bidima a plantear cuestiones de índole *epistemológica* sobre el determinismo y *ontológica* sobre la contingencia, es decir, sobre el conocimiento de la procedencia de la naturaleza y de sus seres; cuestiones *históricas*, en el tema de un propósito y un fin probable de la naturaleza; y cuestiones *éticas* derivadas de la polución, la responsabilidad de las personas con la naturaleza, etc. Quizá se debería plantear también la cuestión de si se da una “transcendencia” en la naturaleza, o mejor, de la existencia de una transcendencia de la naturaleza misma⁶. Son problemáticas epistemológicas, históricas o éticas que se articulan en torno a la división entre naturaleza y cultura, una distinción, y sobre todo, una división o escisión que son ajenas a la cultura negroafricana. La historia y la ética no pueden explicarse exclusivamente desde esas dos divisiones. Los negroafricanos, aquí los Thonga, conciben al hombre como un proyecto integrado en la naturaleza; es parte de/ en ella. La naturaleza es procesión y acción.

2. LA NATURALEZA: REALIDAD Y REPRESENTACIÓN

Según Bidima, la naturaleza es convocada de maneras diferentes. En el derecho figura para corregir o reforzar la norma; en los ritos, cosmogonías y terapias interviene por la acción del hombre para guiar, aliviar y elevar su existencia. En sus relaciones con el tiempo, la naturaleza subraya que ningún calendario, ninguna inmersión del hombre en el tiempo puede hacerse sin ella y, sobre el plano estético, la naturaleza se nutre de la imaginación de los artistas. La naturaleza es realidad y representación. Las diferentes maneras de convocar a la naturaleza muestran que ésta configura la realidad en la que actúa el hombre y, a su vez, el espacio y tiempo en los que se representa a sí

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 167.

mismo⁷. En este sentido, según esta manera de ver, sin naturaleza no hay realidad ni representación.

2.1. La naturaleza como juez

En las sociedades africanas, la naturaleza es convocada como juez y como testigo ante la amenaza de los conflictos sociales. La *naturaleza como juez* muestra el lugar de la escena de la resolución de conflictos. La *discursividad paremiológica* que proponen autores de la talla de Jeki Kinyongo y Nkombe Oleko⁸ es quizá una de las pruebas que establecen la culpabilidad o la inocencia del acusado cuando la sabiduría de los hombres se encuentra falta de información sobre el caso en litigio. La *discursividad paremiológica* no concierne solo al acusado, como puede ser en algunos casos en los pueblos Kabiye de Togo. También vuelve hacia el acusador y sirve para verificar si la acusación tiene fundamentos, con el fin de evitar las querellas fantasmagóricas. Según Bidima⁹, para los negroafricanos el acusador debe someterse a una dura prueba para mostrar la credibilidad de su acusación.

Es aquí donde interviene la naturaleza como juez. El elemento natural para esta prueba es el trueno. Los Kissi de Guinea invocan este elemento natural si se dan cuenta de que el acusador miente. Los Kpelle de Liberia toman el *Gbere*, una sustancia vegetal que los testigos comen después de haber terminado de testificar. El juez humano es solo el portavoz del juez supremo que será la naturaleza: el trueno o el principio activo de la sustancia vegetal. También se da la prueba del veneno: si el acusado llega a beber este veneno sin morir es una prueba de que no es culpable. La composición del veneno se basa en la vegetación natural. Los Sara de Tchad prefieren la prueba de la gravedad. El individuo acusado trepa por un árbol muy elevado hasta la cima; una vez allí, reafirma su inocencia y se deja caer al vacío. Si decía la verdad, no debería padecer mal alguno.

Habría que subrayar que la naturaleza actúa aquí para regular los conflictos sociales. Al ser representada en sus diferentes elementos, ella pronuncia

⁷ Cf. J.-G. BIDIMA, «Temporalité et calendriers en Afrique: expériences reçues et expériences vécues», en J. LE GOFF, P. MANE, J. LEFORT (dir.), *Les calendriers, leurs enjeux dans l'espace et dans le temps*, Paris, Somogy-Editions d'Art, 2002. Véase también Clémentine M. FAÏK-NZUJI, *La puissance du sacré. L'homme, la nature et l'art en Afrique noire*, Paris, Maisonneuve-Larose, 1993.

⁸ Cf. J. KINYONGO, «Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique: le cas de la discursivité», en *Présence Africaine* 109 (1979), p. 20; Oleko NKOMBE, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les «proverbes Tetela»*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979 p. 232. Véase la crítica de Ntumba TSHIAMALENGA, «A propos de «la logique de la pensée parémiologique» du Professeur Nkombe Oleko», en *Langage et philosophie*, Actes de la 4e Semaine Philosophique de Kinshasa du 23 au 27 avril 1979, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1981, p. 367.

⁹ Cf. J.-G. BIDIMA, *La parole, une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.

el juicio. Todo pasa, nos enseña Bidima¹⁰, como si los humanos se convirtiesen en simples testigos y quisieran, en la ocasión del conflicto, sorprender a la naturaleza cuando esta decide contradecir sus propias leyes. Cuando esta naturaleza se atreve a tomar el lugar de juez, actúa una doble dialéctica: de un lado, la distancia y la cercanía, y, del otro, el orden y el desorden. La naturaleza que pronuncia la culpabilidad o la inocencia establece una distancia entre los jueces conscientes y elocuentes, el pueblo que asiste al proceso, el acusado y el demandante o denunciante.

La palabra de unos y de otros no es proferida antes de que pase por la prueba de la naturaleza, antes que llegue a los otros humanos. Es la naturaleza quien da la palabra y estructura el contenido de esta misma; la sentencia está orientada en función del resultado de la ley. Según Bidima, en la apropiación de la palabra, la naturaleza está allí para garantizar la ocasión del conflicto y la distancia, para que desemboque en la cercanía. La naturaleza refuerza el orden y el régimen de la ley jurídica, lo que hace posible la credibilidad del fallo que será pronunciado. Este orden será reforzado, al mismo tiempo, por el desorden que la naturaleza establece al violar sus propias leyes físicas. Reforzar la ley jurídica por la contradicción de las leyes físicas: tal es la dialéctica propia de la representación de la naturaleza en la *discursividad paremiológica*. Se trata de una representación de la naturaleza en la resolución de los conflictos sociales de orden jurídico.

2.2. La naturaleza como testigo

También la naturaleza es convocada como testigo, en el ámbito del juramento. La *naturaleza como testigo* presta un juramento que implica un contrato con el otro. Pero este contrato implica, a su vez, lo sagrado y, por consiguiente, define y codifica algunas relaciones con la acción, el tiempo y el espacio. Bidima insiste en el hecho de que el juramento moviliza a los afectados por el miedo, la confianza o la esperanza, y no tiene ninguna duda de que cada juramento entabla múltiples relaciones entre el lenguaje y la violencia. En relación al tiempo, en la *discursividad paremiológica* se privilegia el pasado. Se trata, en efecto, de entablar la verdad de lo que ha ocurrido. En el caso del juramento, nos topamos con un futuro y un pasado al mismo tiempo. En realidad, hay tres momentos que componen el juramento, si lo desgranamos minuciosamente: la *invocación*, la *declaración* y la *imprecación*.

Por la *invocación* a las fuerzas de la naturaleza, el juramento hace volver hacia el pasado. A través de la *declaración*, objeto del juramento, la relación privilegia el tiempo presente de la enunciación. Por la *imprecación*, momento de violencia e invocación del arsenal de las desgracias para aquel que mienta, el empeño del

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 34.

tiempo está en el futuro. El juramento es una garantía, una palabra que desafía. Se desafía a la naturaleza a dar crédito a una aserción y a la sociedad a dar una plusvalía simbólica a algo, una fuerza de la naturaleza. En esta cosmovisión negroafricana, el juramento utiliza muchos elementos de la naturaleza: realidades físicas como el trueno, pasando por el agua, la tierra y, de forma general, el mundo vegetal¹¹. Este mundo, en el contexto, africano representa muchas de las fuerzas de la naturaleza, sin olvidar el mundo animal, que implica por antonomasia la identificación del hombre con los otros animales.

La tierra es el elemento fundamental por el cual se aprehende la naturaleza en el juramento. Bidima lo ilustra con el verbo *jurar* que, en el mundo y lengua Duala, se traduce por *Kana songo*. La palabra *songo* significa tumba: un bloque de tierra donde el humano, creador de culturas y lenguajes, realiza su fusión con la naturaleza convirtiéndose en tierra. Lo que hay que resaltar aquí es el hecho de que, para el pueblo Duala, en particular, y negroafricano, en general, la tumba entra en la constitución de estos actos de lenguaje que implican jurar y poner en guardia. Al referirse a la tumba, se puede creer que es el ancestro quien se convierte en el garante simbólico para la credibilidad del propósito y la eficacia de las amenazas. En realidad, es la tierra la garantía de la seriedad de la amenaza del juramento. Ser la amenaza suprema es un constituyente de la naturaleza: los sujetos que entran en el régimen de la ley por el juramento indican que la ley social se elabora teniendo en cuenta todo lo que engloba la naturaleza. La ley está para corregir, oponerse y, a veces, ordenar los usos de la naturaleza¹². Esta idea la refuerza el hecho de que las cosmogonías, misterios y terapias negroafricanas representen a la naturaleza *hominizándola*. Además, ciertos mitos africanos sitúan el origen del hombre en la naturaleza. La humanización no es otra cosa que la capacidad del humano de crear cultura, lenguaje, historia, sabiendo que no puede hacer economía de la naturaleza. El poder de auto-transformación de la naturaleza hace que esta sea el principio fundador de todo¹³. La naturaleza es vida y no puede ser comprensible más que en el tiempo-espacio, esto es, en el devenir de la historia.

3. HISTORICIDAD Y DESENCANTO

Queremos ahora reflexionar sobre cómo, según Bidima, los africanos entienden la naturaleza en relación con el tiempo. También toca reflexionar sobre la naturaleza en el contexto africano en lo que se refiere al tercer reino: el

¹¹ *Ibid.*, p. 82. Véase también el interesante estudio de Clémentine M. FAÏK-NZUJI, *Symboles graphiques en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1992.

¹² Cf. J.-G. BIDIMA, *La palabre, une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997. Esta idea está desarrollada también en *Law and the Public Sphere in Africa*, Bloomington, In., Indiana University Press, 2013.

¹³ Cf. L.V. THOMAS, R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire, Textes et traditions sacrées*, Paris, Stock, 1981.

mineral. Cada vez que se hace un estudio sobre la naturaleza en África, según Bidima¹⁴, se tiende a explicar la manera en que los africanos consideraban la naturaleza en el pasado, y las conclusiones ya las conocemos sobradamente: que eran animistas. Tildar a los africanos de animistas es no hacer justicia a su concepción filosófica sobre el cosmos, a su cosmología. Sin embargo, para nosotros, el pasado interesa más para el presente y el futuro. Recurrir al pasado africano entra en la estrategia de la constitución del tipo de memoria africana, esto es, la entidad metafísica que entiende la naturaleza en el “imaginario” africano.

3.1. La naturaleza y el tiempo en África

La naturaleza es, según las intuiciones de Bidima, el orden del espacio y alude a noción de infinidad. La infinidad de los objetos que constituyen la naturaleza indica un carácter infinito. Esta infinidad del espacio reenvía al tiempo. Los africanos han obrado siempre sirviéndose de la naturaleza como el calendario que marca su historia, sus actividades cotidianas¹⁵. No es extraño ver cómo en algunos lugares, hoy día inclusive, la actividad agrícola está marcada por un calendario natural para controlar los fenómenos naturales.

Bidima subraya además que, en el mundo africano, existen diferentes calendarios, entre ellos el *calendario biológico*, que toma como medición el tiempo biológico. En este calendario se toma a veces el cuerpo femenino como la unidad de medida, esto es, los periodos de menstruación sirven de espaciamento, o la distancia proporcional de los nacimientos de los niños. Pero este calendario biológico también designa analógicamente una realidad física y otra astronómica basada en la concepción monista de lo que Bidima llama “ser”, él mismo inmutable, aunque sus manifestaciones y grados de organización sean diferentes. La naturaleza sería, según la etnolingüista Paulette Roulon, la base organizadora y los diferentes seres las realidades organizadas¹⁶. También se da un *calendario político*, donde se controla el tiempo a través de un acontecimiento político fundador. Se trata de contar los años en función de un acontecimiento producido por la caza del primer cazador que ascendió al poder y fundó, claro está, la vida política del clan. Actualmente, puede verse en el país de los Ashanti de Ghana¹⁷ y de los Bamileke del este de Camerún.

¹⁴ Cf. J.-G. BIDIMA, «L'esthétique des arts négro-africains: pluralité et historicité des imaginaires et pratiques», en G. FLØISTAD (ed.), *Contemporary Philosophy. A new Survey. Vol 9: Aesthetics and Philosophy of Art*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 83-110.

¹⁵ Cf. J.-G. BIDIMA, «Temporalité et calendriers en Afrique: expériences reçues et expériences vécues».

¹⁶ Cf. P. ROULON, «La conception gbayá bódóe du temps», en *Systèmes de pensée en Afrique noire* 7 (1984) 11-44.

¹⁷ Cf. A.-K. BUSIA, *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*, London, Oxford University Press, 1951.

El binomio calendario-naturaleza, o mejor, tiempo-naturaleza tiene, según Bidima, una relación profunda en el contexto africano que nos hace reevaluar la noción de origen de todo cuanto hay y existe. Para Bidima, cuando se sigue un calendario se inicia cada vez una progresión, la cual, al final del ciclo, vuelve al punto inicial¹⁸. Es decir, los orígenes son a la vez dados y producidos, pues el calendario indicaría de este modo que la vida de un grupo social está conectado con muchos orígenes. La naturaleza es devenir y nuestros orígenes devienen al mismo tiempo. Es la historicidad misma de las personas, entendida dentro del devenir de la naturaleza.

3.2. La naturaleza y la problemática político-histórica

Hoy día, la naturaleza plantea a los africanos cuestiones a la vez económicas, políticas, filosóficas y antropológicas. Desde el punto de vista *económico*, se trata de lo que comúnmente se llaman “recursos naturales” y en eso se dice que África es la reserva mundial. Pero, ¿se puede reducir la naturaleza a su función de producir minerales? Hemos visto que no. La naturaleza (del latín *natus*, nacido) expresa la idea de genealogía y la unión de todos los “seres” con ella. ¿No expresaría la noción de recurso la idea incesante de refundación de sentido que es volver a dialogar con la naturaleza? En la época actual, esta idea parece no ser atractiva.

Del lado *político*, la naturaleza plantea un grave problema: la organización del Estado en África, que transforma el modo de apropiación del espacio (urbanismo, hábitat, etc.). Las decisiones políticas en África afectan enormemente al espacio natural conocido hasta ahora. La concepción del hombre como proyecto y tragedia se da en África como la transformación de la percepción de una naturaleza-dadora en una naturaleza-instrumento. Es decir, se da una actitud de descomposición de la naturaleza que lleva en consecuencia a una de dominación: del hombre con la naturaleza al hombre contra la naturaleza. Este es el problema, a la vez, tanto antropológico como filosófico.

El desencanto de la naturaleza en África se plantea con el problema de la preservación del medio ambiente. Tres instancias, apunta Bidima, han favorecido este desencanto: las religiones monoteístas reveladas, la relación epistemológica sujeto/objeto y la naturaleza del trabajo. En lo que atañe a las *religiones monoteístas reveladas*, particularmente el cristianismo y el islam han hecho que los africanos rehúsen su “animismo” para optar por el privilegio del sujeto humano, reduciendo la naturaleza a un simple objeto. Esta dicotomía completa otras dos que acompañaban algunas concepciones filosóficas occidentales: el alma opuesta al cuerpo y el sujeto contra el objeto. La

¹⁸ Cf. J.-G. BIDIMA, «Temporalité et calendriers en Afrique: expériences reçues et expériences vécues», p. 97.

verdadera vida que traducían esta concepción era de la del hombre, sujeto de redención, y la verdadera historia, la antropocéntrica trazada por la historia divina, apostilla Bidima¹⁹. Por su parte, la filosofía que traza la *relación epistemológica sujeto/objeto* (el hegelianismo en su sentido amplio) ha favorecido la desacralización de la naturaleza. Como podemos constatar, ha introducido el dualismo y la escisión entre el sujeto y la naturaleza. El sujeto auto-consistente y transparente a sí mismo se opone al objeto y el conocimiento se reduce a un movimiento único del sujeto sobre el objeto. El sujeto se apropia y domina la naturaleza por el acto del pensamiento. Según Bidima, para que este acto sea posible se ha debido adoptar una concepción cuantitativa de la naturaleza, cuyo interés era deshacerse de una visión finalista y providencial de la naturaleza²⁰. La razón instrumental, para hablar con Max Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental* («el eclipse de la razón»), es el resultado de esta visión filosófica: la incesante conquista funcional de la razón al provecho del hombre.

Por último, el desencanto se produce por la *naturaleza del trabajo*. A este se le considera como el acto por el cual el hombre doma a la naturaleza. Todas las filosofías materialistas apuntan en este sentido. Marx redujo la vida del hombre al trabajo, olvidando que el hombre también actúa en otras esferas que podemos llamar simbólicas²¹. El trabajo moviliza el esquema de la experiencia. Antes, en África, el trabajo se hacía sobre la naturaleza y esta estaba considerada como generadora y colmada de proyectos para el hombre. Este, a su vez, intentará realizar estos proyectos asignados.

La naturaleza es la donante y la actividad del hombre sobre ella es incitadora. Lo dado es, al mismo tiempo, dador, se le puede imitar. Esta tesis refleja el pensamiento de los Pigmeos del bosque ecuatorial: trabajan con la naturaleza sin dominarla. Para los Pigmeos la naturaleza es un *don* (la naturaleza se da); es una *espera*, expectativa (el humano espera este don respetándola); es una *deuda* (de los dones recibidos a los dones transmitidos); también es un *contra-don* (a través de los sacrificios y el respeto de algunas prohibiciones, el hombre ofrece alguna cosa a la naturaleza). Sin embargo, con la llegada de la producción industrial en África durante el periodo de colonización, el trabajo

¹⁹ Cf. J.-G. BIDIMA, «Sites, transits et enjeux de la Nature en Afrique: une interrogation philosophique».

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 159.

²¹ Jürgen Habermas, sirviéndose de la teoría de la racionalidad con arreglos a fines de Max Weber, la transformación de la filosofía de la conciencia en la del lenguaje de Karl-Otto Apel, los actos de habla de John Searle y de la ética de Kant (el hombre es fin en sí mismo), critica a Marx haber olvidado que el hombre no solo es trabajo, sino que el trabajo está mediado por una interacción del lenguaje. Esta es una realidad simbólica que es insuperable. Cf. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, 2 vols.

se ha convertido en una actividad puramente instrumental²². La naturaleza se ha convertido en una realidad despoblada que hay que explotar.

3.3. De la co-presencia: pensar la inteligencia ético-ecológica en África

La filósofa congoleña Faïk-Nzuji atisba que la experiencia estética en África reviste el poder de lo sagrado que se da en el hombre, la naturaleza y el arte. Descomponer estos tres ámbitos es hacer desaparecer el mundo conocido de los negroafricanos²³. Hegel estaría de acuerdo con Faïk-Nzuji, pero diría que son manifestaciones del Espíritu Absoluto (Arte, Religión y Filosofía). La inteligencia ético-ecológica es la estructura radical del pensamiento metafísico negroafricano. El concepto de *Sebayita* egipcio (*BuKam*) o ciencia de la instrucción racional reviste la metafísica fundamental negroafricana. Se trata de decir las cosas tal y como devienen.

En efecto, si para Heidegger, en *Sein und Zeit*, toda la filosofía occidental no ha sabido decir lo que es el *Ser* ante el *ente* que lo llevaba todo a la violencia, o sea, la violencia del ser, la filosofía negroafricana que no reconoce el *Ser*, sino el *Proceso/Devenir/Genealogía*, abre la posibilidad de decir lo que los occidentales llaman “ser”, no solo el “ente”. La filosofía africana ha dicho el “Ser” a través del concepto de *Nun* (*nunu*, océano primordial, fundamento de todo cuanto existe y aún no existe). Reconciliar el “Ser” a través de la poesía (se muestra y se esconde), el momento en el que el pensamiento se desarrolla, como hace Heidegger, es, desde esta óptica, no decir casi nada sobre el “Ser” en cuanto fundamento y sustento, como cree él, de la *ek-sistencia*. Esta forma de pensar habría conducido a Heidegger al error de no haber comprendido el dolor de los otros, a devenir un hombre que no conoce la solidaridad con los otros. Una actitud, desde luego, cargada de inhumanidad. La construcción de un discurso “ontológico” no debería olvidar el discurso ético.

En este orden de cosas, pensar la inteligencia de la naturaleza en África, para poder conservarla y preservarla de toda destrucción, plantea el modo de producción ilimitado actual que se lleva a una acumulación anárquica. La economía debe estar con la seguridad del medio entorno, lo mismo la política. La preservación de la naturaleza en África debería ir unida a la preservación de la memoria de las generaciones pasadas, de los ancestros y no aducir como pretexto el principio de la «*injerencia ecológica*» (*ecological interference*), un artificio jurídico del derecho internacional que consiste en obligar a las poblaciones de una región del mundo a desprenderse de la propiedad de sus tierras,

²² Cf. J.-G. BIDIMA, «Sites, transits et enjeux de la Nature en Afrique: une interrogation philosophique», p. 163.

²³ Cf. Clémentine M. FAÏK-NZUJI, *La puissance du sacré*. Es interesante el capítulo III: *L'Art célèbre le Cosmos*. La naturaleza es toda una celebración del arte africano, y por tanto, la expresión de su experiencia estética.

bosques, ríos, campos, etc., con el fin de que sean patrimonio común de la humanidad. Aquí el problema de la preservación de la naturaleza es de índole antropológico-jurídico. Se trata, con este concepto (injerencia ecológica), de introducir en África, y en otras regiones del mundo, la noción de «*transpropiación*» o concesión de usos múltiples de la naturaleza (tierra, busques, ríos, sabana, lagos, etc.) a una multiplicidad de titulares²⁴.

Las invenciones que no integran el estatus de la naturaleza llevan al desastre. Si se violenta la naturaleza, ella se vuelve violenta a causa del desequilibrio provocado por la acción humana. Aquí es interesante recordar la fuerza de la *Maât/Meyi*²⁵ egipcio-africano, este principio axiológico y cosmológico que traduce la idea de la Verdad-Justicia-Rectitud y que representa el equilibrio del mundo y de la sociedad, cuya ausencia provocaría el caos total (*Isefet*)²⁶. Todo está unido, ligado. Es el principio de asociación homeostática de los cuerpos en propensión, proyectados (como creía K. Popper en su opúsculo *Un mundo de propensiones*) y esto es el milagro de la naturaleza. Los cuerpos están armonizados (Leibniz). El deseo de totalidad reincorpora el sentido profundo *natura* en lo que designa un ser vivo y, a la vez, los elementos materiales que lo componen: un principio vital o «fuerza vital», que puede encontrarse en la metafísica Bantu o Cyaka.

El principio de preservación de la naturaleza hace repensar el orden complejo que permite el equilibrio del todo, tal y como lo propone la filosofía africana: el todo se equilibra a partir del concepto de *Maât/Meyi* (Verdad-Justicia-Rectitud). Hay una concepción homeostática de la verdad (todo está en interacción en la naturaleza), de la justicia (la conciencia ética y jurídica) o la cosmología de la justicia, de la rectitud. Esta concepción es la que llamamos la co-presencia de todo cuanto hay en armonía con la naturaleza. El animal humano es parte de la naturaleza, como lo son los otros animales, los vegetales y los minerales. El humano es un animal singular, pero eso no autoriza a destruir el único espacio vital que tenemos: la naturaleza. La co-presencia es, también, la relación entre naturaleza, historia y cultura.

4. CONCLUSIONES

Llegados al término de esta reflexión que ha pretendido ser una aproximación de la experiencia estética en el contexto negroafricano, tomando como

²⁴ Cf. J.-G. BIDIMA, «Sites, transits et enjeux de la Nature en Afrique: une interrogation philosophique», p. 168.

²⁵ Cf. B. MENU, *Maât: l'ordre juste du monde*, Paris, Editions Michalon, 2005; M. KARENGA, *Maat, the Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, New York-London, Routledge, 2004.

²⁶ Cf. Mubabinge BILOLO, *Percées de l'Éthique Écologique en Égypte du III millénaire av. J.-C.*, Munich-Kinshasa: PUA-AUS, 2007.

hilo conductor la naturaleza y las intuiciones que ofrece Bidima, no es ingenuo afirmar que pensar la noción de naturaleza en el contexto africano da mucho que pensar. El africano ha sido calificado por algunos etnólogos africanistas (el caso Leo Frobenius) como un “ser en fusión con la misma naturaleza”, y por otros africanos occidentalizados (el caso de L. S. Senghor) de “un hombre de la naturaleza”. Sin embargo, hemos subrayado que, en África, entre el hombre y la naturaleza, entre la naturaleza y la cultura no hay ni escisión ni menos aún fusión, sino composición: el africano está en la naturaleza y ahí hace su experiencia estética; la naturaleza y la cultura se expresan la una por la otra. Es una conjunción y disyunción al mismo tiempo. De ahí se insiste en el concepto de totalidad que postula la base de la unidad de los “seres” de la naturaleza.

Por su parte, la naturaleza en África es co-presente y el africano, a su vez, es co-presente a la naturaleza. El riesgo es pensar que esta concepción africana sería exclusivamente africana; es un prejuicio de una gravedad filosófica. Todo discurso filosófico también es compatible con otro contexto cultural, como lo es y han sido los descubrimientos y las teorías de la ciencia. La preservación de la naturaleza está fundada sobre la noción de la vida y la lucha contra las filosofías del sujeto. Descartes decía que la naturaleza es una extensión en movimiento, mientras que el “yo soy” o el “*sum*” es la *res cogitans* que fundaba el conocimiento: el hombre, el maestro, el poseedor de la naturaleza. La concepción filosófica negroafricana contradice esta perspectiva cartesiana. La comparación de ambas filosofías sería un trabajo que quizá podremos ahondar más adelante.

Bayibayi Molongwa
Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial
Facultad de Humanidades y Ciencias Religiosas (UNGE)
C/Plaza de la Independencia S/N, Apdo 03
Malabo, Guinea Ecuatorial
Molongwa81@gmail.com