Estudios Filosóficos LXXV (2026) 239 ~ 260

PRESENTACIÓN DEL NÚMERO: LA FILOSOFÍA AFRICANA. HISTORIA, ACTUALIDAD Y DEVENIR

FOREWORD AFRICAN PHILOSOPHY: HISTORY, THE PRESENT, AND THE FUTURE

Bayibayi Molongwa
Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial –
Centre C. A. Diop d'Égyptologie (INADEP-Europe)

Yannick Essengue
Universidad Toulouse Jean Jaurès –
Groupe JOGOO / Fonds Eboussi Boulaga

> *¿Qué revela y oculta a la vez la pretensión africana de poseer filosofías? Si se toman en consideración el lugar y las condiciones en que se producen los discursos que reivindican el «nombre» de filosofía, se advierte que lo que realmente está en juego es lo siguiente: el deseo de dar testimonio de una humanidad cuestionada o en peligro, y el de ser por y para sí mismo, mediante la articulación del tener y del hacer, según un orden que excluya la violencia y la arbitrariedad* (Boulaga, 1977, p. 7).

Hay pensamientos que, antes incluso de decir el mundo, han tenido que defender su derecho a la palabra. La filosofía africana fue durante mucho tiempo uno de ellos: mantenida al margen de las historias oficiales de la filosofía, obligada a presentar sus credenciales como un viajero en la frontera, tuvo que atravesar la sospecha antes de poder habitar la pregunta. Y, sin embargo, se ha afirmado, generación tras generación, como un campo de reflexión autónomo y fecundo, atravesado por debates. Valentin-Yves Mudimbe llegó a plantear y plantearse la pregunta: «¿Por qué, entonces, no habría de tomar África, también ella, la palabra?» (Mudimbe, 1982, p. 203). Se trataba, escribía ya en 1973, de desprenderse del «olor de un Padre abusivo» y de «ponernos en estado de excomunión mayor, tomar la palabra y producir de otro

modo» (Mudimbe, 1973, p. 35). Desde las primeras disputas sobre su misma posibilidad –surgidas al día siguiente de la Segunda Guerra Mundial en torno a *La philosophie bantoue* y radicalizadas, en las décadas de 1960 y 1970, por el proceso contra la etnofilosofía– hasta las investigaciones contemporáneas sobre la racionalidad, el lenguaje, la ontología, la justicia o la ecología, se ha constituido en interlocutora de pleno derecho del diálogo filosófico mundial. El presente número quisiera restituir su recorrido, no como un museo en el que se alinean posiciones fijas, sino como un camino todavía abierto, en el que cada etapa ilumina las que le siguen.

El «color del tiempo»

El título de esta primera etapa toma prestadas sus palabras de Fabien Eboussi Boulaga. Invitado, durante el coloquio de Yaundé de 2003, a decir lo que fue la filosofía africana «ayer», observaba que sus interlocutores le pedían «en cierto modo contar el color del tiempo, decir lo que fue el aire del tiempo, el ayer», y retomaba la pregunta de Vincent Descombes: «¿se puede contar el color del tiempo? ¿Quién sabrá decir lo que fue el aire de un tiempo?» (Eboussi Boulaga, 2013, p. 122). La confesión vale como método. Toda historia de la filosofía corre el riesgo de ser un «enfoque ruidoso» (p. 123), que solo retiene lo que ha resonado en el auditorio más amplio y deja en la sombra textos a veces más fecundos; toda filosofía africana corre el peligro de convertirse en «una escuela de conformismo, de aproximaciones y de vaguedades, de eslóganes» (p. 127). Contar el color del tiempo no consiste, pues, en levantar el relicario de un pasado glorioso, sino en reanudar el vínculo, «no con el pasado, sino con esos actos por los que el hombre se sitúa como humano y se mantiene como humano a través de la historia» (p. 126). Porque «el filosofar nace cada vez que alguien plantea una pregunta, la retoma por su propia cuenta y acepta la discusión» (p. 128). Con este espíritu recorre la presente introducción las edades de la filosofía africana.

Por lo demás, este tiempo no comienza en el siglo XX. Como recuerda Mpay Kemboly en sus apuntes de curso *Histoire de la philosophie africaine* (2008), el cuestionamiento filosófico en suelo africano hunde sus raíces en las antigüedades egipcio-nubias; prosigue en los centros de erudición del África septentrional en la época grecorromana, en los sistemas de pensamiento del África llamada «tradicional», en los Padres africanos de la Iglesia de Occidente y de Oriente –Tertuliano, Cipriano, Agustín, Clemente de Alejandría, Orígenes, Atanasio– y, después, en el África islámica, del Magreb al Sahel y al África oriental. El período moderno y contemporáneo se abre en el siglo XVIII con Anton Wilhelm Amo, se prolonga a través de los movimientos de liberación de los negros de las Américas y de sus ecos entre los letrados de África occidental, antes de anudarse, tras la Segunda Guerra Mundial, en torno a

Placide Tempels, y de abrirse luego a la era de la pluralidad. Este largo río nunca ha corrido por aguas tranquilas: arrastra, como otros tantos aluviones, la memoria de la trata negrera transatlántica, de la abolición, de la colonización, de la descolonización, del neocolonialismo y de la globalización.

Contra el borrado de ese pasado se alza hoy el proyecto de una contrahistoria de la filosofía. Nsame Mbongo, en *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie* (2013), muestra que la negación de toda capacidad de pensar en el africano sirvió de aval moral a la esclavitud; pretende sustraer la historia intelectual del África negra a «la doble fábula de la ahistoricidad y de la primitividad negroafricanas» (p. 9), releyendo sus enseñanzas antiguas, medievales y modernas y replanteando la cuestión misma de los comienzos de la filosofía. Souleymane Bachir Diagne, en *Comment philosopher en islam?* (2014), recuerda por su parte que el universo musulmán, al que pertenece una amplia parte del continente, instituyó, con Avicena, Averroes o Algacel, un diálogo exigente entre la Palabra revelada y una razón invitada a interpretarla libremente: filosofar en el islam consiste en someter los textos y los relatos transmitidos a las exigencias del examen crítico, de la inteligibilidad y de la comunicabilidad.

La cuestión de la africanidad: del Egipto faraónico a la contrahistoria

Escribir la historia de la filosofía africana implica además tres cuestiones solidarias que Mpay Kemboly (2008) distingue con cuidado. La de la filosofía, en primer lugar, que no se deja encerrar en ninguna definición unívoca y universalmente válida. La de la africanidad, en segundo lugar, que puede referirse al tipo de problemas estudiados, a la pertenencia geográfica y cultural del autor o a la lengua de producción, pues nadie piensa desde ninguna parte. La de la historia, por último, ya que la naturaleza de esta filosofía solo se capta a través del relato de sus momentos, de sus debates y de sus figuras. A ellas se añade una cuestión previa: ¿de qué África se trata? Mpay Kemboly advierte contra toda reducción de la africanidad al África subsahariana, que excluiría arbitrariamente a pueblos igualmente autóctonos del continente.

La cuestión de la africanidad recibió una respuesta histórica decisiva con Cheikh Anta Diop (Senegal), que reanudó el hilo que la historiografía colonial había cortado entre el África negra y el Egipto faraónico. En *Nations nègres et culture* (1954), y después en *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* (1967) y *Civilisation ou barbarie* (1981), sostiene la africanidad del antiguo Egipto y considera «el retorno a Egipto en todos los ámbitos» como «la condición necesaria para reconciliar las civilizaciones africanas con la historia» (citado como epígrafe por Obenga, 1990). El coloquio internacional de El Cairo, organizado por la UNESCO del 28 de enero al 3 de febrero de 1974 en el marco de la redacción de la *Historia general de África*, fue el momento público de esta controversia: Cheikh Anta Diop y Théophile Obenga (Congo)

defendieron en él, a partir de la lingüística histórica, la antropología física y las fuentes antiguas, el arraigo africano de la civilización egipcia (UNESCO, 1978). Obenga prolongó este trabajo en *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère* (1990), que despliega una periodización de la filosofía africana desde los Textos de las Pirámides, la Inscripción de Shabaka y las Enseñanzas de Kagemni y de Ptahhotep hasta Amo y Blyden, pasando por Alejandría, Cirene, Cartago, Hipona y la universidad de Sankoré en Tombuctú (pp. 13-15).

Esta escuela historiográfica se ha prolongado y diversificado. Mubabinge Bilolo (RD del Congo), en *Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis* (1986), restituye los sistemas especulativos del antiguo Egipto; Grégoire Biyogo (Gabón), en su *Histoire de la philosophie africaine* (2006), cuyo primer volumen está dedicado a la «cuna egipcia de la filosofía», hace de ella el punto de partida de una historia continental de la filosofía; Molongwa Bayi Bayi, en este número, aboga por una egiptología africana al servicio del renacimiento del continente. Tshiamalenga Ntumba (RD del Congo), prologuista de Obenga, extrae la consecuencia: la existencia de textos explícitos autoriza a hablar «de una filosofía negro-faraónica, casi tres milenios antes de la Antigüedad griega y china» (Tshiamalenga, 1990, p. 9), de modo que, «al leer *La philosophie africaine de la période pharaonique* de Théophile Obenga, no se puede evitar decir adiós a Tempels y a los tempelsianos» (p. 11). El lugar de origen de la filosofía queda así desplazado, y con él los términos mismos de la controversia que Tempels había abierto.

Aun así, es preciso que este retorno a las fuentes no se fije en relicario. Fabien Eboussi Boulaga había formulado esta exigencia ya en 1976, en «L'identité négro-africaine»: si la identidad del negroafricano «es la de un sujeto y no la de un objeto, es la de un ser que se determina a sí mismo a existir, retomando como algo que le pertenece en propiedad lo que ha encontrado, dándose fines para realizarse» (p. 3). La identidad no es allí un sustrato inmutable que la investigación exhumaría, sino un camino: la cultura es «recorrido de las mediaciones», mediante el cual el hombre «colma el intervalo de sí a sí a fin de ser presencia a sí» (p. 3). Rechazando a la vez la universalidad abstracta que niega lo particular y el particularismo que se repliega sobre sí mismo, Eboussi Boulaga afirma que «lo universal está por hacer» (p. 17) y que «no podría haber una verdad total del hombre sin el negroafricano tal como se engendra a sí mismo en los dolores y el trabajo de la historia» (p. 18). La africanidad deja entonces de ser una herencia que defender para convertirse en una tarea que cumplir.

La controversia en torno a Tempels y las corrientes clásicas

El período contemporáneo vio surgir figuras fundadoras –Placide Tempels, Alexis Kagame, John Mbiti, Marcien Towa, Fabien Eboussi Boulaga, Basile-Juléat Fouda, Paulin J. Hountondji, Kwasi Wiredu, Henry Odera Oruka,

Valentin-Yves Mudimbe, entre otras– que sentaron las bases de una vasta obra: interrogar las condiciones de posibilidad de un discurso filosófico en contexto africano. Su disputa volvió a poner sobre la mesa las relaciones entre tradición y modernidad, razón y cultura, lengua y pensamiento, autonomía y dependencia. Sin embargo, había comenzado con un libro escrito por un extranjero, dirigido a otros extranjeros.

Ese libro es *La philosophie bantoue* del misionero franciscano belga Placide Tempels, redactado en Katanga en 1944-1945, publicado en 1945 y reeditado por Présence Africaine en 1949. A partir de la observación de los baluba, Tempels pretende extraer una ontología implícita común a los «bantúes», condensada en la tesis según la cual «para los negros el ser es fuerza» (Tempels, 1945/2009, p. 130). La obra reconoce una racionalidad a pueblos que Europa llamaba «primitivos»; pero su séptimo capítulo, «La filosofía bantú y nosotros, los civilizadores», desvela su finalidad: comprender a los bantúes para civilizarlos y evangelizarlos mejor. La mano que tendía el espejo sostenía también la férula.

El libro suscitó en un principio la adhesión. Alioune Diop, que lo saluda en la edición de Présence Africaine, Léopold Sédar Senghor o Marcel Griaule vieron en él la prueba de un pensamiento africano coherente. Alexis Kagame, en *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (1956), retoma su proyecto corrigiendo su método: reprocha a Tempels haber extendido a todos los bantúes, e incluso a todos los «primitivos», lo que solo había observado entre los baluba, sin apoyo documental verificable, y pretende fundar la filosofía bantú en el análisis riguroso de una lengua determinada, el kinyarwanda, antes de ampliar la investigación en *La philosophie bantu comparée* (1976).

Las críticas no se hicieron esperar. En el plano ideológico, Aimé Césaire, en el *Discours sur le colonialisme* (1955), denuncia en la ontología bantú un instrumento del orden colonial, gracias al cual «el Dios bantú será garante del orden colonialista belga». Sin embargo, es en ese mismo terreno de lo divino donde Vincent Mulago retoma la herencia tempelsiana para convertirla en teología africana: en «Le Dieu des Bantu» (1968), sustituye la mera jerarquía de las fuerzas por un pensamiento de la «comunicación-participación» vital, que vincula a cada uno con sus ascendientes y, a través de ellos, con Dios, «el Participable imparticipado, el Principio no principiado de todo ser y de toda vida» (Mulago, 1968, p. 59). En el plano metodológico, la crítica decisiva procedió de Franz Crahay. En «Le "décollage" conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue» (1965), conferencia pronunciada ante estudiantes de Lovanium, se pregunta si existe, «a día de hoy, una filosofía bantú, en un sentido admisible del término "filosofía"» (p. 62). Su respuesta es tajante: lo que Tempels expone no es «ni más ni menos que una visión del mundo», coherente y portadora de una sabiduría, pero que «no es en absoluto una filosofía»; su título descansa «en un equívoco, en un error de vocabulario, si no en una confusión de

niveles de pensamiento», puesto que «sustituye el uso informado del término "filosofía" por su uso vulgar» (p. 65). Porque, según Crahay, no hay «filosofía implícita», ni «filosofía ingenua o inmediata»: la filosofía es lenguaje sobre la experiencia, no lenguaje de la experiencia (p. 64), y solo nacerá en África al precio de un «*dé*collage» (despegue) conceptual. Fabien Eboussi Boulaga, en «Le Bantou problématique» (1968), muestra que esta filosofía, nacida «de una inquietud de la acción», busca comprender a los bantúes para tener influencia sobre ellos; en *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie* (1977), describe la etnofilosofía como «un alegato o una apologética» cuya arma «es la retórica que apunta a la verosimilitud», un concordismo que, dirigido al amo para hacerse reconocer por él, «intenta volver al paraíso perdido» (p. 7). En su estela, Paulin J. Hountondji, en «Remarques sur la philosophie africaine contemporaine» (1970) y después en *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie* (1977), consagra el término de etnofilosofía para designar la reconstrucción de un supuesto pensamiento colectivo, unánime e implícito de los pueblos africanos, y define la filosofía africana como «un conjunto de textos» escritos por africanos y calificados de filosóficos por sus propios autores (Hountondji, 1977/2013, p. 3). Marcien Towa, en el *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971) y después en *L'idée d'une philosophie négro-africaine* (1979), se niega a su vez a reducir la filosofía al inventario de las sabidurías ancestrales: la liberación exige, a su juicio, una ruptura lúcida con el pasado y la apropiación del «secreto» del poderío europeo, cuya matriz histórica fue la filosofía.

La «crítica de la crítica» volvió después la sospecha contra los propios críticos (Mpay Kemboly, 2008). Tshiamalenga Ntumba, en «La vision ntu de l'homme : essai de philosophie linguistique et anthropologique» (1973), responde a Crahay y a Hountondji recusando el mito de una definición única y universalmente válida de la filosofía, la cual «tiene por objeto la integralidad de la experiencia humana, cualquiera que sea», y cuyo método varía según el tipo de interrogación; la exigencia de la escritura responde, según él, «más a la comodidad del trabajo del historiador que a la definición misma de la filosofía». Niamkey Koffi, por su parte, saca a la luz «lo impensado de Towa y de Hountondji». El tribunal de la razón crítica descubría a su vez que tenía sus propios presupuestos.

El propio Hountondji no dejó de disipar los malentendidos suscitados por su definición. Esta, precisaba desde el principio, solo retenía «la intención filosófica de los autores, no el grado (difícilmente apreciable) de su realización efectiva» (Hountondji, 1977/2013, p. 3); y el posfacio de *Sur la* « philosophie *africaine* » reconocía ya «una importante literatura oral, esotérica o exotérica, cuya importancia apenas empezamos a sospechar», antes de concluir: «No hemos querido, pues, negar la existencia de un pensamiento africano. ¡Al contrario!» (pp. 229, 231). En el prefacio de la reedición de 2022, vuelve sobre

esos «malentendidos» (Hountondji, 2022, pp. 11-16): sin ceder nada en su crítica del unanimismo, propone sustituir el verbo «escribir» por «producir», de modo que la filosofía africana designe el conjunto de los textos, escritos u orales, producidos por africanos con una intención filosófica (Kouvouama, 2023), y reconoce el papel, en el trabajo del pensamiento, de lo que denomina «lo implícito y lo no dicho». El proceso contra la etnofilosofía no apuntaba, pues, a la oralidad, sino a la atribución a todo un pueblo de un pensamiento que nadie habría firmado. Esta es también la posición que adopta este número: defender la *filosofía africana*, sin más –sin comillas ni plural–, como un discurso explícito, situado y responsable, que acoge la palabra oral sin disolver al sujeto que filosofa en una colectividad anónima.

Al término de este largo enfrentamiento entre «etnofilósofos» y «eurofilósofos», Meinrad Hebga, en su «Éloge de'l "ethnophilosophie"» (1982), llamó a superar una disputa que, según él, dejaba a ambos bandos igualmente pendientes del reconocimiento europeo: «nous sommes logés à la même enseigne» (estamos todos en el mismo barco), y los «dos grupos míticos creados artificialmente» no tienen «ningún fundamento en la realidad»; «proclamemos, pues, el fin de una división absurda» (Hebga, 1982, p. 30). Lo que elogia, por lo demás, no es una «etnofilosofía» en la que no cree, sino «el esfuerzo de reflexión filosófica arbitrariamente revestido con el nombre discriminatorio» de etnofilosofía (p. 31). Al mismo tiempo, Nkombe Oleko y Alfons Smet distinguieron cuatro corrientes –ideológica, de reconocimiento de una filosofía tradicional, crítica y sintética–, la última de las cuales, mediante la hermenéutica y la filosofía funcional, busca precisamente superar la oposición. Más de cincuenta años después del nacimiento de este debate, el balance trazado en *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui* (Mbonda, 2013) por varios de sus pioneros –Fabien Eboussi Boulaga, Lomomba Emongo, Meinrad Hebga, Hubert Mono Ndjana, Ebénézer Njoh Mouelle y Marcien Towa– muestra una filosofía que ya no se deja encerrar en la sola cuestión de su existencia, sino que se interroga sobre sus relaciones con otras formas de pensamiento, con la filosofía occidental y con el devenir de África.

Estas clasificaciones, convertidas en canónicas, suelen distinguir cuatro corrientes: la etnofilosofía, que reconstruye el pensamiento implícito de los pueblos a partir de sus lenguas, sus mitos y sus instituciones; la corriente crítica, de Césaire, Eboussi Boulaga, Towa y Hountondji; la corriente ideológica o práctica que piensa el desarrollo de África, con pensadores como Kwame Nkrumah, Julius Nyerere o Kenneth Kaunda; y, por último, una corriente conciliadora y hermenéutica que, con Fouda, Kinyongo, Okolo Okonda o Tshiamalenga, pretende releer la tradición sin encerrarse en ella. Útiles como una brújula, estas tipologías se vuelven engañosas en cuanto se toman por el mapa: corren el riesgo de fijar una historia exuberante y de clasificarla en casillas. Jean-Godefroy Bidima, en *La philosophie négro-africaine* (1995), se niega precisamente

a tratar esta filosofía «como estado (*stasis*)» para captarla «como proceso, acto»: junto a la etnofilosofía y sus críticos, da cabida al consciencismo y al panafricanismo, a las controversias marxistas sobre la revolución africana, a los usos africanos de Aristóteles y de Hegel, al diálogo con la hermenéutica y con la Escuela de Fráncfort, así como a los campos de la ontología, la estética, el espacio-tiempo y la política. Bajo la disputa de las escuelas aparece así una pluralidad de enfoques que ninguna taxonomía logra contener.

La filosofía africana a la escucha de las culturas y las tradiciones

Una parte importante de la filosofía africana se nutre de los recursos conceptuales de las culturas del continente, no para embalsamarlos, sino para hacer brotar de ellos un pensamiento. Basile-Juléat Fouda, en *La philosophie négro-africaine de l'existence* (2013), describe así un «*pancalisme ontologique*» (pancalismo ontológico), «armonía universal de los existentes» que entrelaza, según una «*eurythmie configurative*» (euritmia configurativa), la individualidad y la colegialidad, el hombre y el cosmos (pp. 167-200); la armonía se convierte en él, junto con la norma y el sujeto, en una de las tres categorías existenciales del pensamiento negroafricano (p. 203). Tshiamalenga Ntumba, a partir del lingala *biso* («nosotros»), forja el concepto de *bisoïté* (que puede traducirse como «bisoidad»): a la filosofía occidental del primado del «yo» y de la intersubjetividad «yo-tú», opone el primado del «nosotros», un «nosotros» inclusivo que integra el «yo» sin abolirlo y funda una concepción ética de la socialidad (Tshiamalenga, 1985).

El *ubuntu* de las lenguas nguni, que resume la máxima zulú *umuntu ngumuntu ngabantu* («una persona es una persona a través de las otras personas»), ha sido erigido por Mogobe B. Ramose, en *African Philosophy through Ubuntu* (1999), en fundamento de una ontología del ser-en-devenir y de una ética relacional; Desmond Tutu hizo de él el horizonte de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación sudafricana, y la contribución de Ignace-Timothée Mikungulu Ditutu, en este número, explora sus recursos para humanizar la relación humana. La *ujamaa* («espíritu de familia» en suajili) de Julius Nyerere, expuesta en *Ujamaa. The Basis of African Socialism* (1962), traslada la ética de la familia extensa a principio de organización política y económica. El Fa o Ifá, por último, sistema adivinatorio y erudito en uso en la costa del golfo de Benín, ha sido releído por Sophie Oluwole como una tradición filosófica comparable a la de Sócrates (2015), y por Yaovi Akakpo como un «álgebra lógica» cuyos modelos interpretativos traducen los debates de redes transnacionales de élites eruditas (2024, p. 27). Estas obras no se confunden con la etnofilosofía criticada por Hountondji: no exhuman una sabiduría anónima, sino que firman un diálogo crítico con las culturas de las que proceden.

Epistemología, saberes endógenos y pensamiento decolonial

La controversia desplazó poco a poco su centro de gravedad hacia la epistemología. Valentin-Yves Mudimbe, en *L'odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire* (1982) y después en *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1988), muestra que África fue primero «inventada» por un orden occidental del saber –relatos de viajeros, antropología, discurso misionero–, esa «biblioteca colonial» de la que la propia etnofilosofía sigue siendo tributaria. En la traducción francesa, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance* (2021), precisa que la gnosis, vinculada al griego *gnosko*, que significa «conocimiento» (p. 17), interroga la posibilidad misma de un saber africano, y formula su tesis central: intérpretes occidentales e investigadores africanos utilizan «categorías y sistemas conceptuales que descansan en un orden epistemológico occidental» (p. 19), de modo que los sistemas de pensamiento africanos solo han sido evaluados hasta ahora a partir de un «*locus* (lugar) epistemológico no africano» (p. 20). Tomando en serio el «hiato epistemológico» señalado por Oscar Bimwenyi-Kweshi y Fabien Eboussi Boulaga, hace de la sustracción del pensamiento africano a la biblioteca colonial la tarea previa de toda filosofía africana. Paulin J. Hountondji, en *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche* (1994), desplaza el debate hacia las condiciones de producción del saber. La investigación africana, constata, está «extravertida, vuelta hacia el exterior, ordenada y subordinada a necesidades exteriores en lugar de ser autocentrada» (p. 2); y esta dependencia tiene como corolario una «lógica de la marginación» que relega los saberes antiguos «a la periferia de la periferia» (p. 11). Llama «saber endógeno» a «un conocimiento vivido por la sociedad como parte integrante de su herencia, por oposición a los saberes exógenos» (p. 15), precisando de inmediato que la endogeneidad «no es, pues, forzosamente estática, puede ser dinámica» (p. 15). La tarea no es celebrar ni despedir esos saberes, sino llevar a cabo su «validación crítica […] con vistas a [su] reapropiación activa», a fin de «rehacer la unidad del saber o, más sencilla y profundamente, la unidad del hombre» (p. 13). Yaovi Akakpo, en *La science dans les traditions africaines* (2024), prolonga y rectifica esta perspectiva: contra el *great divide*, «esa gran división entre la humanidad racional y la humanidad irracional» (p. 21), invita a buscar la ciencia no en los usos y costumbres ni en los sistemas mágico-religiosos, sino en las oralidades eruditas, los manuscritos en árabe y en *ajami* y los focos históricos de erudición del continente, sin alterar la definición de la ciencia ni confundir saber endógeno y racionalidad mágico-religiosa.

En el campo político y decolonial, la obra de Achille Mbembe ocupa un lugar singular. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (2000) se desprende de las lecturas nativistas y de los paradigmas de la dependencia para analizar la poscolonia como un régimen propio de poder, de violencia y de imaginario, en el que dominantes y dominados

comparten un mismo universo de signos. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée* (2010) hace balance de las independencias medio siglo después y propone, con el nombre de afropolitanismo, una manera de habitar el mundo desde África, atenta a sus circulaciones y a sus mestizajes. *Critique de la raison nègre* (2013), por último, reconstruye la fabricación del «Negro» por el pensamiento racial moderno –«el Negro y la raza nunca han sido sino uno en el imaginario de las sociedades europeas» (p. 10)– y anuncia un «devenir-negro del mundo», en el que la condición antaño reservada a los africanos tiende a extenderse a sectores enteros de la humanidad. Este pensamiento, que hace de la deconstrucción del discurso sobre África la condición de un universal realmente compartido, no suscita unanimidad: la contribución de Hervé Toussaint Ondoua, en este número, le opone las exigencias del materialismo histórico.

Los retos del lenguaje en la filosofía africana

La cuestión del lenguaje atraviesa toda la historia de la filosofía africana, desde Tempels hasta los debates más recientes. El número 56 de la revista *Al-Mukhatabat* (2025), dedicado a la «Teoría del lenguaje y filosofía analítica en África» y coordinado por Auguste Nsonsissa, Gilbert Babena y Yannick Essengue, ha replanteado recientemente sus retos. En África, el lenguaje desborda la mera función de comunicación: es vector de memoria, de identidad y de transmisión de los saberes, y la palabra aparece en él, según Fabien Eboussi Boulaga, como «una manifestación de fuerza, de la potencia originaria» (Eboussi Boulaga, 1977, p. 43). La oralidad, «tradición viva» según la expresión de Amadou Hampâté Bâ, constituye allí una forma legítima de conocimiento, que el coloquio de El Cairo de 1974 reconoció como fuente de la historia africana. Jean-Godefroy Bidima resume su alcance político: «La palabra en África constituye, instaura, instituye, separa, maldice, reúne, sondea, pero no muere» (Bidima, 2009, p. 128). Tres líneas de tensión surcan desde entonces el campo: la de las lenguas coloniales y las lenguas africanas, la de la oralidad y la escritura, y, por último, la de la hermenéutica y la filosofía analítica.

Alexis Kagame inauguró la reflexión propiamente filosófica sobre las lenguas africanas. En *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (1956), presenta su empresa como una «filosofía del lenguaje»: partiendo del principio de que «la lógica formal es la misma en todas las culturas», busca en la estructura del kinyarwanda, «arsenal inagotable de filosofía», la visión del mundo bantú-ruandesa, y extrae, frente a la tabla aristotélica, cuatro categorías: *umuntu* (el ser dotado de inteligencia), *ikintu* (la cosa), *ahantu* (el lugar-tiempo) y *ukuntu* (la modalidad). Paulin J. Hountondji, en «Langues africaines et philosophie: l'hypothèse relativiste» (1982), le objeta repetir el gesto de Aristóteles sobre la lengua griega y suponer que solo hay ontología relativa a cada

lengua. Releyendo este debate en el número 56 de *Al-Mukhatabat*, Marie-Anne Paveau (2025) muestra que las reflexiones de Hountondji, Kagame, Kwasi Wiredu y Mahamadé Savadogo sobre la lengua colonial, el plurilingüismo, la relación entre lengua y cultura y la traducción remiten menos a una filosofía del lenguaje que a una «filosofía de las lenguas».

Basile-Juléat Fouda abrió otra vía, hermenéutica. Su tesis, defendida en Lille en 1967 y publicada en 2013 con el título *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines*, se propone «descifrar la simbólica» de las tradiciones orales para extraer de ellas las categorías existenciales: la norma, el sujeto y la armonía. La palabra ocupa en ella un lugar decisivo: órgano de objetivación de la interioridad, no es una potencia autónoma, pues «es palabra de hombre: eso basta para excluir toda hipostatización» (Fouda, 2013, p. 160). Los textos reunidos en *Sur l'esthétique littéraire négro-africaine* (2008), entre ellos una contribución al Primer Festival Mundial de las Artes Negras de Dakar (1966), prolongan esta lectura filosófica de la literatura oral. Situado por Marcien Towa (1971) entre los continuadores de Tempels y de Kagame, Fouda fue considerado durante mucho tiempo un etnofilósofo; Jacob Cléophas Defo Nzikou (2025) lee en él, por el contrario, una «racionalidad hermenéutica» víctima de la negación, cuyo descarte anticipa, en suelo africano, el enfrentamiento entre razón hermenéutica y razón crítica que opuso a Gadamer y Habermas en Europa.

Jean Kinyongo Jeki dio a esta orientación su fundamento epistemológico. En su «Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique: le cas de la discursivité» (1979), considera los conjuntos simbólicos de la cultura –proverbios, mitos, ritos, nombres– como «elementos de discursividad» que solo se convierten en filosofía al término de un recorrido interpretativo, de la letra del hecho cultural hacia la significación que porta. En Épiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine (1989), define la pertenencia a la filosofía africana por la «participación», entendida como «identidad parcial y parcial no-identidad», y asigna al filósofo africano una doble fidelidad: a África y a la filosofía (Mpay Kemboly, 2008). La paremiología de Nkombe Oleko y la pragmática trascendental de Tshiamalenga Ntumba se inscriben en la misma estela.

Las investigaciones actuales amplían este campo. Ngũgĩ wa Thiong'o, en *Decolonising the Mind* (1986), y Kwasi Wiredu, con su programa de «descolonización conceptual», vinculan la liberación del pensamiento a la reapropiación de las lenguas africanas. Barry Hallen, Grivas Muchineripi Kayange o Ulrich Metende movilizan las herramientas de la filosofía analítica –Frege, Quine, Wittgenstein– para poner a prueba los conceptos africanos, mientras que Mahamadé Savadogo, filosofando en mooré, elabora una «teoría de la creación lingüística» y Emmanuel Banywesize, leyendo a Souleymane Bachir Diagne, hace de la traducción el paradigma de un universal lateral fundado

en la hospitalidad de las lenguas. Así se explica que el lenguaje se haya convertido en uno de los lugares privilegiados donde la filosofía africana pone a prueba a la vez su singularidad y su vocación universal: la casa del ser es allí una morada de mil lenguas.

La filosofía en el África anglófona

En el África anglófona, la práctica filosófica se constituyó en un clima intelectual que Barry Hallen describe como «diferente» y más «turbulento» que el del África francófona: diferente, porque los paradigmas de la universidad de lengua inglesa procedían en lo esencial de la tradición analítica; turbulento, debido a las pretensiones concurrentes de la antropología social, los estudios religiosos, las misiones y los dirigentes políticos de definir las fuentes de la filosofía africana (Hallen, 2004, p. 99). Este campo hunde sus raíces en el panafricanismo, nacido en el Atlántico negro y ampliamente inspirado por las Américas. Edward Wilmot Blyden, nacido en Saint Thomas, en las Antillas danesas, y establecido en Liberia, forja la noción de «personalidad africana» en *Christianity, Islam and the Negro Race* (1887); James Africanus Beale Horton (Sierra Leona) y Joseph Ephraim Casely Hayford (Costa de Oro, actual Ghana), autor de *Ethiopia Unbound* (1911), defienden la autonomía intelectual y política de África occidental. El primer Congreso Panafricano de Londres (1900), en el que participan W. E. B. Du Bois y Anna Julia Cooper (Gordon, 2008), el movimiento de Marcus Garvey (Jamaica, activo en Estados Unidos) y el Renacimiento de Harlem dan a este proyecto su alcance internacional. Formado en la Universidad Lincoln, en Pensilvania, Kwame Nkrumah (Ghana) lo convierte, en el Congreso de Mánchester (1945) y después en *Consciencism* (1964), en el fundamento de una filosofía de la liberación y de la unidad africana; Julius Nyerere (Tanzania), con la *ujamaa*, y Kenneth Kaunda (Zambia), con el humanismo africano, proponen otras versiones políticas. La *Africana philosophy*, que Lewis R. Gordon (Jamaica y Estados Unidos) define como la dimensión filosófica del pensamiento de África y de sus diásporas (Gordon, 2008, p. 1) y que Lucius T. Outlaw (Estados Unidos) contribuyó a fundar (Outlaw, 2004), prolonga hoy este diálogo transatlántico.

Las figuras clásicas de la filosofía académica anglófona se afirmaron entre las décadas de 1960 y 1980. William E. Abraham (Ghana), con *The Mind of Africa* (1962), y John S. Mbiti (Kenia), con *African Religions and Philosophy* (1969), abren el campo. El ensayo de Robin Horton «African Traditional Thought and Western Science» (1967) suscita después la réplica de Kwasi Wiredu (Ghana), «How Not to Compare African Traditional Thought with Western Thought» (1976), punto de partida, según Hallen, de una tradición analítica autóctona (Hallen, 2004, pp. 103-104). Wiredu, con *Philosophy and an African Culture* (1980) y después *Cultural Universals and Particulars* (1996), Kwame Gyekye

(Ghana), con *An Essay on African Philosophical Thought* (1987), Peter O. Bodunrin (Nigeria), J. Olubi Sodipo (Nigeria) y Barry Hallen, autores de *Knowledge, Belief and Witchcraft* (1986), Ifeanyi A. Menkiti (Nigeria), con «Person and Community in African Traditional Thought» (1984), Okot p'Bitek (Uganda), crítico del africanismo religioso, y Henry Odera Oruka (Kenia), cuya *Sage Philosophy* (1990) recoge el pensamiento crítico de sabios individuales, forman esta generación fundadora. En Sudáfrica, Steve Biko, con la Conciencia Negra, inscribe la filosofía en la lucha contra el *apartheid* (More, 2004).

La generación actual ha diversificado los objetos y los métodos. Kwame Anthony Appiah (Ghana, Reino Unido y Estados Unidos), con *In My Father's House* (1992), D. A. Masolo (Kenia), con *African Philosophy in Search of Identity* (1994), Tsenay Serequeberhan (Eritrea), con *The Hermeneutics of African Philosophy* (1994), Mogobe B. Ramose (Sudáfrica), con *African Philosophy through Ubuntu* (1999), Mabogo P. More (Sudáfrica), Olúfẹ́mi Táíwò (Nigeria), Messay Kebede (Etiopía), Godfrey B. Tangwa (Camerún), Thaddeus Metz (Estados Unidos y Sudáfrica), o también Jonathan O. Chimakonam y Ada Agada (Nigeria), figuras de la escuela conversacional de Calabar, son sus representantes. Se perfilan cinco frentes de trabajo. El primero concierne a las teorías sociales del lenguaje: el programa de «descolonización conceptual» de Wiredu (*Conceptual Decolonization in African Philosophy*, 1995) invita a repensar en las lenguas africanas los conceptos heredados de las lenguas coloniales, mientras que Ngũgĩ wa Thiong'o (Kenia) hace de la elección de la lengua una apuesta política (1986). El segundo pertenece al pensamiento decolonial, que Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (Zimbabue) articula en torno a la «libertad epistémica» (*Epistemic Freedom in Africa*, 2018), en diálogo con la crítica de la «biblioteca colonial» llevada a cabo por Mudimbe. El tercero atañe a la estética y al género: Kofi Agawu (Ghana) interroga la estética musical africana y Nkiru Nzegwu (Nigeria) los límites de una metafísica occidental del género (Wiredu, 2004), mientras que Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (Nigeria), en *The Invention of Women* (1997), rechaza la aplicación de las categorías occidentales de género a la sociedad yoruba. El cuarto concierne a los saberes endógenos, que Sophie Oluwole (Nigeria) pone a prueba al confrontar, en *Socrates and Orunmila* (2015), la tradición socrática y la de Ifá. El último, por fin, se refiere a la reconquista de los imaginarios: se trata, con Ngũgĩ, de «descolonizar la mente».

Desarrollos actuales: ¿filosofías africanas en plural?

Hoy, el relevo lo aseguran voces que ya no se dejan encerrar en la sola cuestión de la existencia de una filosofía africana, ni en las de la identidad y el desarrollo, presentadas durante mucho tiempo como los grandes temas de la filosofía africana clásica. Souleymane Bachir Diagne, Kwame Anthony Appiah, Mogobe B. Ramose, Ernest-Marie Mbonda, Abdelkebir Khatibi, Nadia Yala

Kisukidi, Lewis R. Gordon, Achille Mbembe, Abdoulaye Elimane Kane o Grivas Muchineripi Kayange redibujan los contornos, los debates y las preguntas de un pensamiento cambiante y en movimiento.

Jean-Godefroy Bidima concluye *La philosophie négro-africaine* con una «filosofía de la travesía»: mientras que «la filosofía africana ha tematizado hasta ahora las identidades, las positividades (el desarrollo, las tradiciones...)», debe, con la travesía, «aprender a tematizar lo transitorio, lo pasajero, el desbordamiento y lo imperceptible fugaz» (Bidima, 1995). Las perspectivas que traza –la utopía como reinvención del futuro, el arte africano, la reintroducción del decir de las mujeres, la temporalidad de lo inacabado, el lenguaje, la acción y la creación– coinciden con las orientaciones más actuales: la filosofía africana ya no es solo guardiana de una orilla, sino que se hace barquera.

¿Hay que hablar entonces de «filosofías africanas»? Séverine Kodjo-Grandvaux, en *Philosophies africaines* (2013), defiende su uso: ve en ellas un campo en expansión, que se difracta en «efectos de espejo» y obliga a su vez a la filosofía occidental a repensar su propia historia; en su prefacio, Souleymane Bachir Diagne subraya que la filosofía habla todas las lenguas, y no solo el griego o las lenguas europeas. El plural recuerda oportunamente la diversidad de lugares, lenguas y métodos. Encierra, sin embargo, un peligro: el de sustancializar de nuevo lo que pretendía liberar, haciendo de las «filosofías africanas», del «pensamiento africano», de los «pensadores de África» o de la «filosofía en África» otros tantos cercados definidos por el origen más que por la exigencia, como si se sustituyera una estatua por una galería de estatuas. Nadie, recordaba Eboussi Boulaga, puede hablar «en nombre de un conjunto que no existe» (2013, p. 128). Siguiendo a Hountondji, este número se atiene pues a la *filosofía africana*, sin más: no una esencia, singular o plural, que habría que inventariar, sino un trabajo de la razón, llevado a cabo en África y en sus diásporas, abierto a todas las preguntas y sometido a la discusión pública. En este sentido se despliega hoy en múltiples direcciones:

- la crítica y la reflexión sobre los modelos endógenos de modernidad;
- los debates sobre la democracia, la descolonización y la justicia social;
- las hermenéuticas del lenguaje, del cuerpo, de la memoria y de la religión;
- las relecturas contemporáneas de las cosmologías africanas a la luz de la ecología, la bioética y las humanidades ambientales;
- la emergencia de enfoques afrofeministas, diaspóricos y afrofuturistas, que proyectan el pensamiento africano hacia nuevos horizontes;
- la descolonización de los saberes, los saberes endógenos, las epistemologías descentradas y la cuestión del Sur global.

Asociaciones, redes e iniciativas

Estos pensamientos no viven solo en los libros: circulan a través de asociaciones, revistas y redes. El Consejo Interafricano de Filosofía (CIAP), del que Paulin J. Hountondji fue miembro fundador y que dirigió, organizó los coloquios interafricanos de Dakar (1984) y de Yamusukro (1988) sobre «la filosofía y su enseñanza» y puso en marcha un programa de filosofía armonizado en más de veinticinco Estados africanos, en su mayoría francófonos; su relanzamiento está hoy en curso. La African Philosophy Society (APS), que se presenta como la organización oficial que representa a la comunidad de filósofos africanos del continente y de la diáspora, universitarios o no, organiza una conferencia mundial bienal de filosofía africana (https://africanphilosophysociety.org/). El Grupo JOGOO (Asociación de los Filósofos del Canto del Gallo), a través de su portal «Philosophie africaine. Débats et questions», reúne la *Revue JOGOO*, las Éditions JOGOO, el Fondo Eboussi Boulaga, la revista *Eboussi Studies* y *Philo Africaine Magazine* (https://www.philoafricaine.org/). La Conversational School of Philosophy de Calabar (Nigeria) publica por su parte la revista *Filosofia Theoretica* (https://cspafrica.org/).

Iniciativas diaspóricas y en línea prolongan este movimiento. En Japón, la African/Africana Philosophy Association (AAPA), en proceso de constitución por iniciativa de Rikuo Kawasaki, se propone acumular y difundir las investigaciones en filosofía africana y *africana*, así como desarrollar intercambios intelectuales y nuevos proyectos (https://note.com/rarirurero_philo/n/nbb41d43223b7). Los Ateliers de la pensée, creados en 2016 en Dakar y Saint-Louis por Achille Mbembe y Felwine Sarr (https://www.lesateliersdelapensee.com/), la revista *Al-Mukhatabat* (http://almukhatabatjournal.unblog.fr/) y el artículo «History of African Philosophy» de la *Internet Encyclopedia of Philosophy* (https://iep.utm.edu/history-of-african-philosophy/) ofrecen también recursos accesibles en línea.

En las Américas, la Caribbean Philosophical Association (CPA), comprometida con «desplazar la geografía de la razón» (*shifting the geography of reason*), es uno de los principales lugares de expresión de la *Africana philosophy*. Presidida, entre otros, por Lewis R. Gordon (2003-2008) y después por Hanétha Vété-Congolo (Bowdoin College, 2019-2023), hoy presidenta emérita y cofundadora de la Escuela Africana de Filosofía CPA/ASEPHI en Senegal, hace dialogar los pensamientos caribeños, africanos y latinoamericanos (https://caribbeanphilosophy.org/). Este diálogo transatlántico se prolongó en la jornada de estudio «Philosophie africana: une pensée transtopique et transhistorique?», celebrada en la Universidad de Quebec en Montreal el 30 de mayo de 2025, tercer acto de un programa sobre «El giro epistemológico de la filosofía africana». Los retos eran tres: pensar una africanidad transtópica, que se transmite más allá de los lugares de origen e interroga la lógica de la pertenencia; un pensamiento transhistórico, que hace dialogar los archivos

locales con lo universal; y, por último, un pensamiento del allá y del aquí, atento, en la estela de Frantz Fanon, a lo que quiere el hombre y a lo que quiere el hombre negro. Hanétha Vété-Congolo leyó allí la criollización, tantas veces celebrada, como una «instancia plantacionaria de desafricanización en favor de la esclavización».

Más reciente, la League of African Women Philosophers (LAWP), o Liga de Mujeres Filósofas Africanas, fundada en 2023 y coordinada por Abosede Priscilla Ipadeola (Universidad de Hildesheim), ofrece a las filósofas africanas del continente y de las diásporas un espacio para conectarse, colaborar y hacer visibles sus contribuciones; sus conferencias internacionales anuales, inauguradas en 2025 con el tema «Women and Philosophy in Africa: Past, Present, and Future», dan cuerpo a una filosofía feminista africana. En *Feminist African Philosophy: Women and the Politics of Difference* (2023), Ipadeola sostiene que la filosofía africana no puede pretender haber liberado de la marginación a los pueblos de ascendencia africana mientras no haya afrontado su propio androcentrismo, y relee a esa luz la *ujamaa*, la negritud, el *ubuntu* o el consciencismo.

Historia, actualidad y devenir

Al término de este recorrido, los tres términos del título de este número se responden. Su historia, la filosofía africana la inscribe en la larga duración, desde las enseñanzas del Egipto faraónico hasta los letrados de Tombuctú, desde Amo hasta los pioneros del panafricanismo; pero contar ese «color del tiempo» no consiste tanto en hacer el inventario de un patrimonio como en recuperar, con Eboussi Boulaga, los actos por los que lo humano se mantuvo como humano a través de la prueba de la trata, de la colonización y de la negación. Su actualidad la debe a los debates que la arrancaron de la sola cuestión de su existencia: proceso de la etnofilosofía, crítica de la crítica, hermenéutica de las tradiciones, epistemología de los saberes endógenos, pensamiento decolonial, reflexión sobre el lenguaje, diálogo con la *Africana philosophy* del Caribe y de las Américas, filosofía feminista. Ya no se define por el origen de sus autores ni por el exotismo de sus objetos, sino por la exigencia de un discurso explícito, argumentado y sometido a la discusión pública.

Su devenir, por último, depende de su capacidad para evitar un doble escollo: la nostalgia que fija la herencia en relicario y la dispersión que, so pretexto de pluralidad, disuelve la exigencia filosófica en una colección de identidades. Ni esencia por exhumar ni mosaico por yuxtaponer, la filosofía africana, sin más, es una tarea: la de una razón situada que se hace universal trabajando sus lenguas, sus saberes y sus memorias, y que desmarginaliza África haciéndola hablar, con pleno derecho, en el debate del mundo. En esta tarea pretenden participar las contribuciones aquí reunidas.

El presente número

El presente número temático de la revista *Estudios Filosóficos* (vol. 75, núm. 217, 2026) pretende ofrecer un espacio de reflexión transversal y plurilingüe sobre la historia, las formas y los horizontes de la filosofía africana, reuniendo contribuciones procedentes de las diferentes áreas lingüísticas y culturales del continente y de su diáspora. Los textos reunidos se inscriben en varios ejes de reflexión:

- historiografía y fundamentos: la filosofía africana entre memoria, ruptura y reinvención;
- lenguaje, racionalidad y cultura: en torno a la hermenéutica, lo simbólico y lo analítico;
- identidad, libertad y desarrollo: retos políticos y antropológicos;
- filosofía y religión: diálogo entre fe, tradición y modernidad;
- ecología, vitalismo y ontologías africanas: la vida, la naturaleza y el cosmos;
- género, diáspora y futuridad: perspectivas afrofeministas, afrodiaspóricas y afrofuturistas;
- filosofía africana y globalización: descolonización del saber y pluralidad de las racionalidades.

Las contribuciones reunidas en este número dan cuerpo a estos ejes. Bayibayi Molongwa arraiga la filosofía africana en la herencia negro-faraónica y aboga por una egiptología africana al servicio del renacimiento del continente. Georges Claude Deutou Pouleu interroga la descolonización de los saberes en las universidades cameruneses, mientras que Mohamedou Banor revisa la crítica de la etnofilosofía a la luz del universalismo y de la traducción. Jean-Pierre Badidike examina la aplicación afrouniversal del principio de parsimonia a la resolución de las crisis políticas, y Yaya Tientega Koudregma advierte contra las tentaciones ideológicas de una filosofía endógena replegada sobre la cultura. Ignace-Timothée Mikungulu Ditutu explora los recursos del universo sociofilosófico *ubuntu* para humanizar la relación humana; Gilbert Ruboneka Bigirinama articula emergencia caótica y epistemologías africanas con vistas a una refundación plural del método científico. Amélie Aristelle Ekassi discute, con Norman Ajari, las nociones de esencia, apropiación cultural y universal por accidente; Gideon Jumbam mide la aportación de la creatividad filosófica a la reconstrucción de los sistemas de gobierno poscoloniales; Hervé Toussaint Ondoua, por último, confronta el pensamiento poscolonial de Achille Mbembe con el materialismo histórico.

Más allá de su diversidad, estos textos comparten una misma exigencia: hacer de la filosofía el lugar donde se piensan las experiencias de lo que Engelbert Mveng llamó la «aniquilación antropológica» –esclavitud, tratas,

colonización, racismo, guerras–, sin renunciar por ello al horizonte de una razón compartida (Mpay Kemboly, 2008). Tal es la ambición de este dossier: restituir la profundidad histórica de la filosofía africana, dar cuenta de la diversidad de su actualidad y esbozar su devenir; hacer, en suma, de la herencia no una morada cerrada, sino un umbral, y de lo universal no un don recibido, sino, según la expresión de Eboussi Boulaga, una tarea «por hacer» (1976, p. 17).

Fiel a esta vocación plurilingüe, el dossier se ha abierto a contribuciones redactadas en francés, inglés, español, portugués, árabe y suajili. Para asegurar su más amplia recepción entre los lectores de la revista, cada artículo se publica en español y va acompañado, a efectos de archivo, de su versión original.

Referencias bibliográficas

Abraham, W. E. (1962). *The Mind of Africa*. Weidenfeld and Nicolson.

Akakpo, Y. (2024). *La science dans les traditions africaines*. L'Harmattan.

Appiah, K. A. (1992). *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. Oxford University Press.

Bidima, J.-G. (1995). *La philosophie négro-africaine*. Presses universitaires de France.

Bidima, J.-G. (2009). Philosophie et traditions dans l'espace public africain. *Cahiers Sens public*, 10, 113-132.

Bilolo, M. (1986). *Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématisation et de systématisation*. Publications universitaires africaines.

Biyogo, G. (2006). *Histoire de la philosophie africaine* (3 vol.). L'Harmattan.

Boulaga, F. E. (1977). *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Présence Africaine.

Blyden, E. W. (1887). *Christianity, Islam and the Negro Race*. W. B. Whittingham.

Casely Hayford, J. E. (1911). *Ethiopia Unbound. Studies in Race Emancipation*. C. M. Phillips.

Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine.

Crahay, F. (1965). Le «décollage» conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue. *Diogène*, 52, 61-84.

Defo Nzikou, J. C. (2025). La philosophie négro-africaine frappée de déni. La rationalité herméneutique avortée. *Al-Mukhatabat*, 56.

Diagne, S. B. (2014). *Comment philosopher en islam?* Jimsaan.

Diop, C. A. (1954). *Nations nègres et culture*. Présence Africaine.

Diop, C. A. (1967). *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique ?* Présence Africaine.

Diop, C. A. (1981). *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*. Présence Africaine.

Eboussi Boulaga, F. (1968). Le Bantou problématique. *Présence Africaine*, 66, 5-40.

Eboussi Boulaga, F. (1976). L'identité négro-africaine. *Présence Africaine*, 99-100, 3-18.

Eboussi Boulaga, F. (1977). *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Présence Africaine.

Eboussi Boulaga, F. (2013). Raconter la couleur du temps. En E.-M. Mbonda (Dir.), *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui* (p. 121-135). L'Harmattan.

Essengue, Y., Tranchant, T., & Metende, U. (Org.). (2025). *Philosophie africana: une pensée transtopique et transhistorique ?* [Argumentaire et résumés de la journée d'étude, Université du Québec à Montréal, 30 mai 2025]. Groupe JOGOO.

Fouda, B.-J. (2008). *Sur l'esthétique littéraire négro-africaine* (Présentation de J. Chatué). L'Harmattan.

Fouda, B.-J. (2013). *La philosophie négro-africaine de l'existence. Herméneutique des traditions orales africaines* (Avant-propos de J. Chatué). L'Harmattan.

Gordon, L. R. (2008). *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge University Press.

Gyekye, K. (1987). *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*. Cambridge University Press.

Hallen, B. (2004). Contemporary Anglophone African philosophy: A survey. En K. Wiredu (Ed.), *A Companion to African Philosophy* (p. 99-148). Blackwell.

Hallen, B., & Sodipo, J. O. (1986). *Knowledge, Belief and Witchcraft. Analytic Experiments in African Philosophy*. Ethnographica.

Horton, R. (1967). African traditional thought and Western science. *Africa*, 37(1-2), 50-71 et 155-187.

Hebga, M. P. (1982). Éloge de l'«ethnophilosophie». *Présence Africaine*, 123, 20-41.

Hountondji, P. J. (1970). Remarques sur la philosophie africaine contemporaine. *Diogène*, 71, 120-140.

Hountondji, P. J. (1977). *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie*. François Maspero.

Hountondji, P. J. (1982). Langues africaines et philosophie: l'hypothèse relativiste. *Les Études philosophiques*, 4, 393-406.

Hountondji, P. J. (Dir.). (1994). *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*. Codesria.

Hountondji, P. J. (2013). *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie*. Langaa.

Hountondji, P. J. (2022). *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie* (Nouvelle éd., préface de l'auteur). Star Éditions.

Ipadeola, A. P. (2023). *Feminist African Philosophy: Women and the Politics of Difference*. Routledge.

Kagame, A. (1956). *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Académie royale des sciences coloniales.

Kagame, A. (1976). *La philosophie bantu comparée*. Présence Africaine.

Kinyongo, J. (1979). Essai sur la fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique: le cas de la discursivité. *Présence Africaine*, 109, 11-28.

Kinyongo, J. (1989). *Épiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine. Esquisse historique du débat sur leur existence et leur essence*. Publications universitaires africaines.

Kodjo-Grandvaux, S. (2013). *Philosophies africaines* (Préface de S. B. Diagne). Présence Africaine.

Kouvouama, A. (2023). Le penser philosophique chez Paulin Hountondji: itinéraire exemplaire d'un précurseur. *Diogène*, 283-284, 90-101.

Masolo, D. A. (1994). *African Philosophy in Search of Identity*. Indiana University Press.

Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala.

Mbembe, A. (2010). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. La Découverte.

Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. La Découverte.

Mbiti, J. S. (1969). *African Religions and Philosophy*. Heinemann.

Mbonda, E.-M. (Dir.). (2013). *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*. L'Harmattan.

Menkiti, I. A. (1984). Person and community in African traditional thought. En R. A. Wright (Ed.), *African Philosophy. An Introduction* (3e éd., p. 171-181). University Press of America.

More, M. P. (2004). Albert Luthuli, Steve Biko, and Nelson Mandela: The philosophical basis of their thought and practice. In K. Wiredu (Ed.), *A Companion to African Philosophy* (p. 207-215). Blackwell.

Mpay Kemboly. (2008). *Histoire de la philosophie africaine* [Notes provisoires de cours, Graduat 1, année académique 2007-2008]. Faculté de philosophie Saint Pierre Canisius, Kimwenza.

Mudimbe, V. Y. (1973). *L'autre face du royaume. Introduction à la critique des langages en folie*. L'Âge d'Homme.

Mudimbe, V. Y. (1982). *L'odeur du père. Essai sur des limites de la science et de la vie en Afrique noire*. Présence Africaine.

Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana University Press.

Mudimbe, V. Y. (2021). *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et ordre de la connaissance* (L. Vannini, Trad.). Présence Africaine.

Mulago, V. (1968). Le Dieu des Bantu. *Cahiers des religions africaines*, 2(3), 23-64.

Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2018). *Epistemic Freedom in Africa. Deprovincialization and Decolonization*. Routledge.

Ngũgĩ wa Thiong'o. (1986). *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. James Currey.

Nkrumah, K. (1964). *Consciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization*. Heinemann.

Nsame Mbongo. (2013). *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie* (Tome 1). L'Harmattan.

Nsonsissa, A., Babena, G., & Essengue, Y. (Coord.). (2025). Théorie du langage et philosophie analytique en Afrique [Numéro spécial]. *Al-Mukhatabat*, 56.

Nyerere, J. K. (1962). *Ujamaa. The Basis of African Socialism*. Tanganyika African National Union.

Obenga, T. (1990). *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère* (Préface de Tshiamalenga Ntumba). L'Harmattan.

Oluwole, S. B. (2015). *Socrates and Orunmila. Two Patron Saints of Classical Philosophy*. Ark Publications.

Oruka, H. O. (Ed.). (1990). *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. E. J. Brill.

Outlaw, L. T. (2004). Africana philosophy: Origins and prospects. In K. Wiredu (Ed.), *A Companion to African Philosophy* (p. 90-98). Blackwell.

Oyěwùmí, O. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press.

Paveau, M.-A. (2025). La linguistique des philosophes africains. Une philosophie des langues. *Al-Mukhatabat*, 56.

Ramose, M. B. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Mond Books.

Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Philippe Rey.

Serequeberhan, T. (1994). *The Hermeneutics of African Philosophy. Horizon and Discourse*. Routledge.

Tempels, P. (2009). *La philosophie bantoue* (Éd. originale 1945). Éditions de l'Évidence.

Towa, M. (1971). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Éditions CLÉ.

Towa, M. (1979). *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. Éditions CLÉ.

Tshiamalenga Ntumba. (1973). La vision ntu de l'homme : essai de philosophie linguistique et anthropologique. *Cahiers des religions africaines*, 14, 176-199.

Tshiamalenga Ntumba. (1985). Langage et socialité. Primat de la «bisoïté» sur l'intersubjectivité. En *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9e Semaine philosophique de Kinshasa* (Recherches philosophiques africaines). Faculté de théologie catholique de Kinshasa.

Tshiamalenga Ntumba. (1990). Préface. In T. Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère* (p. 7-11). L'Harmattan.

UNESCO. (1978). *Le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtique* (Actes du colloque du Caire, 28 janvier-3 février 1974). UNESCO.

Wiredu, K. (1980). *Philosophy and an African Culture*. Cambridge University Press.

Wiredu, K. (1995). *Conceptual Decolonization in African Philosophy. Four Essays*. Hope Publications.

Wiredu, K. (1996). *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*. Indiana University Press.

Wiredu, K. (Ed.). (2004). *A Companion to African Philosophy*. Blackwell.

Bayibayi Molongwa
Universidad Nacional de Guinea Ecuatorial – Centre C. A. Diop d'Égyptologie (INADEP-Europe)

Yannick Essengue
Universidad Toulouse Jean Jaurès – Groupe JOGOO / Fonds Eboussi Boulaga
Coordinadores del número