Estudios Filosóficos LXXV (2026) 303 ~ 317

FILOSOFÍA AFRICANA: CRÍTICA DE LA ETNOFILOSOFÍA Y UNIVERSALISMO

AFRICAN PHILOSOPHY: CRITIQUE OF ETHNOPHILOSOPHY AND UNIVERSALISM

Mohamedou Banort
Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar, Senegal

Resumen: ***La cuestión de la existencia de la filosofía africana parece superada, puesto que ya no hay duda acerca de su existencia, gracias a la abundante literatura que da testimonio de ella. Sin embargo, dado que los problemas filosóficos nunca quedan superados, sino que se reformulan según las preocupaciones de las distintas épocas, puede ser pertinente volver a plantear la cuestión de la existencia de la filosofía africana desde una preocupación nueva: la del universalismo, que interpela a nuestro mundo, enfrentado al choque de los universalismos. Por ello, la pregunta a la que hemos intentado responder en este trabajo consagrado a la filosofía africana es si esta propone una filosofía verdaderamente universalista, una vía de realización de la humanidad. Dicho de otro modo, ¿cómo hacer frente a lo que podría ser una filosofía africana identitaria y proponer en su lugar una filosofía suficientemente universalista? En un primer momento, mostramos los límites de la etnofilosofía, cuya visión es relativista. En un segundo momento, nuestra reflexión consistió en señalar las insuficiencias de su crítica universalista, atrapada por el eurocentrismo. Por último, intentamos probar que la crítica más aceptable es la que conduce a un universalismo inclusivo que pasa por la traducción.***

Palabras clave: ***etnofilosofía, excepcionalismo, relativismo, traducción, universalismo.***

Abstract: ***The question of the existence of African philosophy seems outdated, since its existence is no longer in doubt, thanks to the abundant literature that testifies to it. However,***

philosophical problems are never truly obsolete but are reformulated according to the concerns of different eras; therefore, it may be relevant to revisit the question of the existence of African philosophy from a new perspective: that of universalism, which challenges our world confronted with the clash of universalisms. This is why the question we have tried to answer in this work devoted to African philosophy is whether it offers a truly universalist philosophy, a path to the realization of humanity. In other words, how can it address an African identity-based reaction and propose a sufficiently universalist philosophy? Therefore, we initially seek to demonstrate the limitations of ethnophilosophy, whose vision is relativistic. Secondly, our reflection focuses on highlighting the shortcomings of its universalist critique, trapped by Eurocentrism. Finally, we attempt to prove that the most acceptable critique is one that leads to an inclusive universalism achieved through translation.

Keywords: ***ethnophilosophy, exceptionalism, relativism, translation, universalism.***

Introducción[1]

Interesarse por la filosofía africana resulta pertinente para nosotros en la medida en que nos permite repensar la cuestión de lo universal. Si se trata simplemente de preguntarse si debe afirmarse o negarse la existencia de esta filosofía, consideramos que tal pregunta ya no es seria, pues su existencia ha dejado de ser objeto de duda: existe una literatura bastante abundante que da testimonio de ella. Cabe interesarse más bien por su existencia en otro sentido, puesto que las cuestiones filosóficas no pueden ser superadas, sino que encuentran nuevas formulaciones en función de las preocupaciones cambiantes de quienes las formulan. En este sentido, Ndoye piensa que los problemas filosóficos no mueren, sino que encuentran articulaciones nuevas según las perspectivas del momento. Así, no es la cuestión de la política la que está superada, sino, por ejemplo, las preocupaciones históricas que llevaron a Platón a ocuparse de la cuestión política. En la misma perspectiva, la reflexión sobre la posibilidad de la filosofía africana estaría superada si se tratara solo de reflexionar sobre la existencia de esta filosofía. Pero sigue siendo actual si tenemos en el punto de mira la cuestión de lo universal articulada con nuestras preocupaciones africanas del momento. Es lo que parece decirnos Ndoye cuando afirma:

[1] En el presente texto, por razones de uniformidad y para facilitar la lectura, se escribirá «bantú» (plural «bantúes») y «Kagamé». En las citas, sin embargo, se conserva la grafía original por fidelidad al texto de origen, seguida de la mención [*sic*].

> Es propio de la naturaleza de los problemas filosóficos no desaparecer nunca por completo. Más bien se transforman cuando cambian las condiciones culturales, políticas, ideológicas o científicas de su aparición. Adoptan entonces una forma nueva y se abren a nuevos retos que, por diferentes que puedan ser, no dejarán de tener en común con los antiguos el pertenecer, en mayor o menor medida, a la misma problemática. La cuestión filosófica de lo político, por ejemplo, no ha dejado de transformarse desde *La República* de Platón, ya que la realidad sociopolítica que intenta tematizar nunca ha dejado de adoptar formas históricas nuevas. Por ello se ve que las «cuestiones eternas» de la filosofía solo lo son porque cada época las reinventa en función de sus propias exigencias. Lo mismo ocurre con la controversia sobre el estatuto epistemológico de la filosofía en África que inició la obra de Hountondji a partir de su crítica de Tempels y de las prácticas filosóficas que este suscitó en el continente. (Ndoye, 2022, pp. 15-16).

Nuestro interés por la filosofía africana se justifica, pues, por el hecho de que en nuestra época se confrontan visiones de lo universal. Estas nos permiten repensar lo que debe ser la filosofía a escala de la humanidad, en la mundialización. Dichas visiones van del relativismo al universalismo más cerrado. A partir de la situación de nuestro mundo y de la respuesta que la filosofía africana debe aportar, hay que averiguar si ha sabido hacer frente a nuestro mundo interconectado, en el que asistimos a un choque de universalismos.

Nos proponemos, así, demostrar que la etnofilosofía no es la mejor reacción. En su voluntad de combatir el eurocentrismo y sus consecuencias, y de revalorizar la dignidad del africano, ha esencializado la filosofía entre culturas diferentes y ha caído en el relativismo. Pero consideramos también que su crítica universalista, tal como se manifiesta en Towa, no ha logrado desprenderse del eurocentrismo. Por ello hemos optado por una crítica más abierta, que defiende un universalismo inclusivo. Este consiste en hacer comprender que lo universal debe realizarse fundamentalmente a través de la traducción.

Para alcanzar estos objetivos hemos dividido nuestro trabajo en tres partes. En la primera, «Relativismo de la etnofilosofía», mostramos la orientación fundamental de la etnofilosofía a través de sus pioneros, Tempels y Kagamé. Esta orientación será juzgada relativista, como nos lo ha hecho ver Mudimbe. En la segunda parte, «Crítica universalista excepcionalista de la etnofilosofía», criticamos el eurocentrismo a través, esencialmente, de la crítica de Towa, cuya concepción de lo universal está sesgada por un universalismo cerrado. Por último, la tercera parte, titulada «Crítica universalista abierta de la etnofilosofía», procura convencer de la idea según la cual la filosofía africana debería fundarse en la descolonización de la filosofía, mediante una crítica a la vez de la etnofilosofía y del eurocentrismo. Esta orientación quiere hacer de la filosofía un pensamiento deslocalizado, una obra simplemente humana, que permita a cada cual hacerse cargo de sus problemas, que son ante todo

problemas humanos. Muestra que la filosofía solo puede desplegarse plenamente si se funda en el diálogo, en el encuentro de las diferentes percepciones irreductibles del mundo que constituyen las lenguas.

1. Relativismo de la etnofilosofía

La etnofilosofía afirma la existencia de una filosofía africana auténtica. Reivindica una filosofía identitaria con la misma pretensión de validez que la filosofía occidental, en un contexto en el que África es víctima de la colonización. Se trata de una propuesta de la humanidad africana, capaz, como las demás, de aportar su visión al mundo.

Su iniciador es Tempels, quien en la década de 1930 marchó en misión evangelizadora al Congo Belga y afirmó haber descubierto entre los bantúes una filosofía original, diferente de la de los europeos. Su descubrimiento supuso un punto de inflexión en la cuestión de la existencia de la filosofía africana e influyó fuertemente en las investigaciones sobre esta filosofía. Es esta influencia profunda la que subraya Mudimbe en *La invención de África*: «Aunque Tempels quede muy atrás, su fantasma sigue presente. De manera explícita o implícita, las corrientes más estimulantes del campo siguen definiéndose en referencia a Tempels» (Mudimbe, 2021, pp. 344-345).

Fundamentalmente, uno de los objetivos de Tempels es desvelar una compatibilidad entre la ontología de los bantúes y el cristianismo, y alimentar la esperanza de evangelizarlos sin demasiadas dificultades. Para él, los bantúes percibirán esta compatibilidad y dirán: «Ahora ya no te equivocas, hablas como nuestros padres; bien nos parecía que debíamos tener razón» (Tempels, 1949, p. 24). Tempels no tendría, pues, realmente una intención neutra de comprender, sino ideas preconcebidas sobre la similitud entre la ontología bantú y el cristianismo. No parece hacer lo que pretende, es decir, abstenerse de todo juicio tendencioso: «Abstengámonos provisionalmente de todo juicio, para no hacer más que etnología. Tratemos ante todo de comprender el pensamiento de los bantúes» (Tempels, 1949, p. 24). Esta sospecha resulta tanto más fundada si atendemos a lo que dice Mudimbe sobre la diferencia de método entre Tempels y Kagamé. Para él, el método de Kagamé es más riguroso y objetivo que el de Tempels:

> Según Kagame [*sic*], el mérito del trabajo de Tempels reside en haber hecho accesible su método. Sin embargo, *La philosophie bantu* [*sic*] debería revisarse porque Tempels no era un investigador universitario. No prestaba atención a las lenguas bantú y, además, su síntesis, escrita a partir de su sola experiencia en el seno de la tribu de los baluba a la que evangelizaba, no ofrece una comprensión exhaustiva de las culturas bantú (Mudimbe, 2021, p. 327).

El límite del procedimiento de Tempels condujo a Kagamé a intentar ser más riguroso que su predecesor belga. Tempels hace una generalización apresurada de una ontología bantú como si concerniera a todos los bantúes, e incluso a todos los pueblos llamados primitivos, según la hipótesis que él mismo formuló: «Queda así planteado el problema de la ontología bantú, de su existencia. Podemos ahora emprender la exposición de la filosofía de los bantúes, que quizá sea la filosofía común de todos los primitivos» (Tempels, 1949, p. 25). Kagamé subraya el mérito y la aportación de Tempels en cuanto a su orientación, por haber planteado el problema de la existencia de la filosofía bantú. Pero pretende superarlo a causa de sus límites. En efecto, dice en la presentación de su libro que

> el P. Tempels ya había publicado su *Filosofía bantú*. Tuvo el honor de plantear el primero este problema de la Filosofía Bantu [*sic*]; este hecho inmortalizará sin duda su nombre entre los pensadores de nuestra Civilización. Es casi seguro que, si no hubiera planteado este problema mediante una obra ya entonces discutida y calurosamente elogiada a la vez, nuestra tesis habría versado sobre otro tema. Estimamos, sin embargo, que el método de nuestro Pionero era deficiente y que el título de su obra no guardaba relación con su contenido (Kagamé, 1976, p. 7).

Kagamé quiere, pues, ser más objetivo que Tempels, evitando las generalizaciones abstractas. Por ello, quiere apartarse, en primer lugar, del método reductor de la etnología y, después, extender su reflexión al conjunto de los pueblos bantúes. Precisa este procedimiento diciendo que es preciso

> tomar una zona cultural determinada e identificar en ella los elementos filosóficos encarnados en la lengua y en las instituciones, en los cuentos, relatos y proverbios, evitando su aspecto propio de la Etnología. Extender después estas investigaciones a toda el área Bantu [*sic*], con el fin de verificar si en ella se encuentran o no los mismos elementos. La conclusión sería que entonces podría o bien reconocerse la ausencia de una Filosofía Bantu, o bien afirmarse su existencia real (Kagamé, 1976, p. 7).

Sin embargo, pese a esta voluntad de ser más objetivo, no es menos cierto que su procedimiento presenta límites. No va lo bastante lejos con respecto a Tempels. Pese a su rigor, da testimonio de los límites de quienes quieren relativizar la filosofía, mediante su defensa de una filosofía africana especial.

Tempels y Kagamé, que figuran entre los iniciadores y los representantes más influyentes de la etnofilosofía, tienen métodos diferentes, pero coinciden en una misma posición errónea: la relativización de la filosofía. Esencializan la filosofía según culturas diferentes. La dividen entre una filosofía africana inconsciente, que se transmite de generación en generación, y una filosofía

occidental consciente y dinámica, que subsiste gracias al compromiso del sujeto. Tempels dice, por ejemplo:

> No pretendemos, ciertamente, que los bantúes sean capaces de presentarnos un tratado de filosofía expuesto en un vocabulario adecuado. Nuestra formación intelectual nos permite hacer su desarrollo sistemático. Somos nosotros quienes podremos decirles, de manera precisa, cuál es el contenido de su concepción de los seres (Tempels, 1949, p. 24).

Kagamé describe la filosofía bantú como «un sistema colectivo de pensamiento profundo, vivido y no repensado» (1976, p. 171).

Acerca de los límites del procedimiento de Tempels, que corre el riesgo de condenar la filosofía bantú a un pasadismo que no permite a los bantúes hacerse cargo de manera responsable de su propia historia, Mudimbe dice:

> Evidentemente, es perfectamente legítimo cuestionar el alcance sociohistórico de este libro y temer, con Eboussi Boulaga, que la tesis de Tempels sobre la evolución del pensamiento bantu [*sic*] signifique simplemente la reducción de la temporalidad bantú a un pasado fijo. (Mudimbe, 2021, p. 317).

Mudimbe reconoce más rigor en Kagamé que en Tempels, pero piensa que, al igual que el belga, se deja inducir a error por el esquema formal de la escolástica que ambos aplican exteriormente a las culturas bantúes:

> No obstante, el esquema formal adoptado por Kagame [*sic*] está muy próximo al de Tempels. Sigue los capítulos clásicos de la escolástica […]. La dificultad reside en la afirmación de Kagame según la cual el descubrimiento, a través de una plantilla aristotélica, de elementos de las culturas bantu [*sic*] hasta hoy desconocidos es el descubrimiento de una filosofía colectiva, profunda e implícita […]. Según Kagame, esta filosofía silenciosa puede describirse aplicando rigurosamente cinco formas mayores de la escolástica: la lógica formal, la ontología, la teodicea, la cosmología y la ética (Mudimbe, 2021, pp. 327-328).

Así, Mudimbe hace una crítica más global de la etnofilosofía. Ve en ella tres aspectos que limitan su pretensión de comprender la humanidad africana. Para él, por una parte, la etnofilosofía recurre a los conceptos de la filosofía clásica para «inventar» una filosofía africana. Por otra parte, esta filosofía descansa, por ello mismo, en una ontología de la fuerza que jerarquiza los tipos de seres y los hace interactuar. El tercer aspecto consiste en situar al ser humano, en cuanto fuerza vital, en el centro de esta ontología de la fuerza:

> Puede señalarse el vínculo existente entre Tempels, Kagamé y otros «etnofilósofos». Se trata de un conjunto de juicios procedentes de sus análisis e interpretaciones de las culturas africanas, que puede resumirse en tres

> proposiciones: (1) una aplicación respetuosa de las plantillas de la filosofía clásica demuestra sin la menor duda la existencia de una filosofía africana que, en cuanto sistema profundo, subyace a las culturas y civilizaciones africanas y las sostiene; (2) la filosofía africana es fundamentalmente una ontología organizada en forma de despliegue de fuerzas estructuradas jerárquicamente y en interacción; (3) la unidad vital humana parece ser el centro de la dialéctica infinita de fuerzas que determinan colectivamente su ser en relación con la existencia del hombre.(Mudimbe, 2021, p. 339).

2. Crítica universalista excepcionalista de la etnofilosofía

Towa denomina etnofilosofía a una manera de revelar al mundo la existencia de una humanidad africana digna, pasando por la justificación de una filosofía excepcional que existiría a través de las culturas africanas. Afirma así que la etnofilosofía confunde filosofía y cultura:

> El concepto de filosofía así ampliado es coextensivo con el de cultura. Se obtiene por oposición al comportamiento animal. Se diferencia, pues, de tal comportamiento, pero sigue siendo indiscernible de cualquier forma cultural: mito, religión, poesía, arte, ciencia, etc. (Towa, 1971, p. 26).

La etnofilosofía se inspira en los métodos utilizados por la etnología para estudiar los diferentes componentes de una sociedad y sus relaciones internas, pero recurre también a la interpretación filosófica. Su procedimiento plantea esencialmente el problema de la objetividad: «El problema es captar el vínculo que asegura su cohesión, su estructura de conjunto» (Towa, 1971, p. 26).

Para Towa, hay que saber si la filosofía detectada como representación implícita del mundo, diseminada en los diversos elementos, existe realmente y no traduce simplemente la visión subjetiva del investigador. Dicho de otro modo, la filosofía reveladada como perteneciente a la sociedad estudiada, ¿no es la del pensador que la revela? Habría así una diferencia entre la realidad y su reconstrucción teórica. Es lo que Towa intenta confirmar mostrando que hay un desfase entre la visión del investigador y la realidad. El método así utilizado, que no refleja necesariamente la cultura de los pueblos estudiados, se denomina «retroyección»:

> Lo que el etnofilósofo valoriza en el pasado no está, de hecho, necesariamente impuesto por la consideración del pasado. La retroyección es el procedimiento mediante el cual altera y desfigura la realidad tradicional, introduciendo en ella secretamente, desde la etapa descriptiva, valores e ideas actuales que pueden ser del todo ajenos a África, para reencontrarlos en la etapa de la profesión de fe militante, «autentificados» en virtud de su pretendida africanidad (Towa, 1971, p. 32).

Para él, la etnofilosofía es más reactiva que objetiva. Al querer revalorizar la identidad africana, no ha hecho sino esencializarla.

Según N'Daw (1966, p. 33), la etnofilosofía tiene la intención de fundar una filosofía específicamente africana. Esta filosofía mostrará que el africano no ha sido humanizado por el europeo ni es su prolongación, sino que es, junto al europeo, un hombre de pleno derecho, capaz, como él, de pensar profundamente el mundo. En consecuencia, la intención de la etnofilosofía es ser un pensamiento militante, una reacción contra el occidentalismo. Deberá, pues, pasar por la demostración de obras culturales auténticamente negras:

> Una primera declaración de independencia intelectual se abre paso mediante la intención de fundar una filosofía del hombre africano que muestre que este hombre no puede concebirse como un accidente de una sustancia que sería el europeo. La reivindicación de una dignidad antropológica propia constituye uno de los polos de este pensamiento militante, que ha tomado conciencia de que solo tendrá posibilidades de desvelar la esencia del hombre negro en la medida en que pueda considerarlo como productor de obras culturales, de filosofía y de estéticas.

Pero, según Towa (1971, p. 29), «desenterrar una filosofía no es todavía filosofar». Para él, la etnofilosofía no debe apartarse de la racionalidad occidental, universal. No debe considerar que existe una filosofía intuitiva, diseminada en las religiones, los mitos y las artes africanas. Los etnofilósofos deben, más bien, pensar racionalmente los problemas de África partiendo de la crítica de esa visión pasiva e intuitiva supuestamente filosófica. Así, Towa no renuncia en absoluto a la racionalidad occidental y muestra a África el camino que debe seguir:

> Apoderarse del «secreto» de Occidente debe consistir, por tanto, en conocer a fondo la civilización occidental, en identificar la razón de su poderío y en introducirla en nuestra propia cultura. Solo que esta introducción no ha de concebirse como una simple adición que dejaría intactos los antiguos elementos culturales, ni siquiera como un injerto apacible que debería operar sin sobresaltos las transformaciones deseadas: implica que la cultura indígena sea revolucionada de arriba abajo, implica la ruptura con esa cultura, con nuestro pasado, es decir, con nosotros mismos (Towa, 1971, p. 40).

Towa afirma inspirarse en Hegel sin seguir todas las consecuencias de su filosofía. Dice no negar, como el pensador alemán, la igualdad de todos los hombres. Para él, Hegel no habría conocido bien África y por esa razón le niega la filosofía:

> Retenemos, en suma, la definición hegeliana de la filosofía, sin por ello suscribir las consecuencias que Hegel extrae de ella, pero que no se siguen

> necesariamente. Las informaciones hoy disponibles no permiten confirmar sus opiniones sobre nosotros ni la ausencia de toda filosofía en nuestro universo cultural (Towa, 1971, p. 67).

Aunque mantiene esta reserva frente a la filosofía hegeliana, piensa no obstante que esta puede servirnos: la crítica lúcida de la tradición, por venerable que sea. Esta crítica es la exigencia fundamental de la filosofía occidental, o simplemente de la filosofía, algo que los defensores de la negritud y de la etnofilosofía no han comprendido:

> La filosofía es quizá la única disciplina que tiene el valor y la fuerza de someter abiertamente lo Absoluto a discusión, de tomarlo como objeto de debates públicos, debates que no son solo formales, puesto que a menudo desembocan en su destronamiento (Towa, 1971, p. 31).

Towa reivindica una concepción subjetivista y occidentalista de la filosofía. Cree estar así libre de todo apriorismo, pero no parece ver que está determinado por una ideología implícita: el subjetivismo eurocéntrico. Su pensamiento es positivo en la medida en que considera que el particularismo rígido del sentido común, el sentimentalismo, es un obstáculo para lo universal, porque impide que se instaure el diálogo, que es su condición de existencia (Towa, 1971, p. 65). La etnofilosofía no debe encerrarnos en un pasadismo muerto en el que se bloquean las palancas que deberían conducir al africano a la apertura, al diálogo y al desarrollo del conocimiento (Towa, 1971, p. 33).

Pero el diálogo propuesto por Towa está orientado *a priori*: sus reglas de juego ya están fijadas. Para él, primero hay que aceptar el subjetivismo para entrar en el diálogo. Piensa que hay que aceptar ante todo que el hombre es un sujeto libre que no está sometido a ninguna autoridad, como el sujeto cartesiano. En este punto se sitúa la insuficiencia de su crítica de la etnofilosofía. En este sentido, vacía *a priori* a los pueblos africanos de sus identidades.

Su oposición a la etnofilosofía, fundada abstractamente en una visión filosófica inspirada en la filosofía occidental, no constituye una respuesta suficiente. Si los etnofilósofos tienen una concepción preconcebida de lo universal, tampoco él va lo bastante lejos con respecto a ellos, al erigir de entrada una racionalidad subjetivista como modelo. Okonda no ha dejado de detectar esta insuficiencia en su pensamiento:

> Fustigar la etnofilosofía y rendir culto a la filosofía occidental como la única racionalidad válida, olvidando que esta racionalidad y aquella irracionalidad constituyen dos piezas de un mismo rompecabezas y que están construidas sobre la base de los mismos prejuicios (Okonda, 2010, p. 86).

La crítica es fundamental para acceder a lo universal, pero no debe ser abstracta, es decir, no debe suprimir las identidades, el carácter íntimo de los hombres, que son los elementos primeros a partir de los cuales debe construirse lo universal. Esta insuficiencia de la crítica de Towa debe conducir hacia un universalismo más inclusivo.

3. Crítica universalista abierta de la etnofilosofía

La intención de la etnofilosofía puede saludarse en cierta medida, pues busca conocer a los pueblos africanos y las representaciones del mundo que los habitan para escapar del dominio del occidentalismo. Pero lo que no es aceptable es su método descriptivo y rígido, su esencialismo. Esta brecha abierta por la etnofilosofía podría haberse aprovechado para una crítica filosófica verdaderamente universalista. Pero pensadores como Towa no nos parecen haberlo logrado suficientemente. Souleymane Bachir Diagne nos parece, en cambio, haberlo conseguido. Nos inspiramos en su pensamiento para una crítica adecuada, verdaderamente universalista y abierta, de la etnofilosofía.

En su sentido real, no desvirtuado por intereses políticos, la traducción consiste en procurar comprender una lengua en otra de manera descentrada, creando, por tanto, reciprocidad y conduciendo hacia una experiencia común:

> La traducción crea reciprocidad entre las lenguas. Es cierto que el clima general, el entorno, es de desigualdad, pero el acto mismo de traducir es un acto de reciprocidad, de creación de reciprocidad, porque pone a las lenguas juntas en una relación de igualdad que las hace tocarse (Bertho, 2019).

En efecto, para nosotros la lengua, como piensa Barbara Cassin (2016), no es un instrumento que permite designar el mundo, sino más bien una representación del mundo. Debe impulsar siempre, por tanto, al descentramiento y a esa comprensión mutua que es la traducción.

Para Diagne, lo universal no puede darse *a priori*. Es más bien una visión común que debe construirse continuamente, un «objetivo al que apuntar», una «tarea por realizar» (Amselle y Diagne, 2018, pp. 101-102) mediante la traducción (Diagne, 2022). En efecto, para él, en primer lugar, las lenguas no son simples herramientas de comunicación al servicio de un pensamiento que les sería trascendente; es lo que enseñan, por ejemplo, el inspirador libro de ciencia ficción de Ted Chiang *Story of Your Life and Others* (Diagne, 2022, pp. 23-24), Alexis Kagamé o Benveniste (Diagne, 2022, pp. 73-80). En segundo lugar, para Diagne ninguna lengua tiene el privilegio de dar cuenta de lo universal. Es preciso entonces, como Pascale Casanova, rechazar la asimetría y la dominación de las lenguas (Diagne, 2022, p. 9), así como la posición relativista y separatista, como la de Kagamé (Diagne, 2022, p. 75), en favor de una

traducción que nos preserve del aislamiento. Es lo que denomina permanecer en el entre-dos-lenguas, una lección que, según dice, extrae del escrito de Benveniste «Categorías de pensamiento y categorías de lengua»: «De manera general, el entre-dos-lenguas permite salir del encierro en una de ellas, y es la lección final de la reflexión sobre "Categorías de pensamiento y categorías de lengua"» (Diagne, 2022, p. 76).

Esta última idea lo opone, por ejemplo, a Hegel, quien piensa que las lenguas europeas, y precisamente la lengua alemana en la que se articula su filosofía, tienen el privilegio de desvelar lo universal. Para Diagne, lo universal no puede admitirse al margen de la pluralidad de las lenguas y de sus encuentros recíprocos fecundantes, en el respeto de su igual dignidad, es decir, mediante la traducción: «La meta del trabajo mismo de traducir, de la tarea del traductor, de su ética y de su poética es crear la reciprocidad, la del encuentro en una humanidad común» (Diagne, 2022, p. 11).

Diagne reprocha, por lo demás, a Hegel no reconocer a las demás culturas sus verdaderas contribuciones a la historia universal, cuando son portadoras de civilizaciones auténticas que se manifiestan a través de sus lenguas. Hegel, piensa, está más bien obnubilado por su eurocentrismo, que subordina todas las culturas a una teleología prefabricada de lo que llama la Razón o el Espíritu del mundo, que no es otro, en él, que el espíritu europeo. Aunque parece conceder a las demás culturas un papel en la realización de este Espíritu, en realidad las vacía de sus singularidades. Así, el universalismo de Hegel le parece totalmente eurocéntrico e ilusoriamente descentrado:

> Hegel es el gran negador del encuentro y del diálogo de las civilizaciones, quien, contra toda idea de la hibridación como espíritu mismo de la cultura, procedió cuidadosamente a la limpieza étnica de la historia: del comienzo griego a la consumación europea, el bucle es continuo aun cuando ha atravesado otros universos espirituales. Estos apenas podían tener densidad que oponer al movimiento de la Razón llevada por la idea de su destino. Poco importó, pues, a la fabricación de su Historia que la filosofía hablara siríaco y luego árabe (Diagne, 2003, p. 145).

Su crítica de la etnofilosofía, que pretende salvar lo universal del excepcionalismo eurocéntrico (Diagne, 2013), detecta en *La filosofía bantú* de Tempels una contradicción entre su intención declarada y su acto. Su intención declarada es ser fiel al pensamiento de los bantúes; su acto, desvelar una filosofía que no procede del discurso consciente del bantú. Por ello, califica la obra del belga de neocolonial y poscolonial a la vez, aunque se incline finalmente hacia el neocolonialismo: poscolonial en su intención y neocolonial en su acto, que consiste en quitar la palabra al bantú, en hacer de él un objeto y no un sujeto, sirviendo así sutilmente a los intereses de los colonizadores. Oscila así entre lo que Antoine Berman llama una «conminación apropiadora y reductora»

y una «mira ética del traducir» (Diagne, 2013, p. 29). La obra se inclina finalmente hacia la primera. La conminación apropiadora y reductora es una traducción de sentido único, una mala traducción, una traducción etnocéntrica. En cambio, la mira ética del traducir, la buena traducción, la que constituye su esencia, debe fundarse en la apertura al otro en un diálogo sincero (Diagne, 2013, p. 29). Diagne da cuenta de esta contradicción en estos términos:

> Se constatará entonces que los dos aspectos coexisten, contradictoriamente, en *La philosophie bantoue*. Es la «conminación apropiadora y reductora» la que lleva a decir que el propio *muntu* no sabría articular explícitamente la filosofía de la que es portador, o más bien que está «depositada» en su lenguaje y en sus maneras de ver, y que solo el sujeto europeo supuesto saber podrá traducir, es decir, aquí, extraer explícitamente. La transacción tiene entonces en vista la «gubernamentalidad» colonial (por retomar el concepto de Michel Foucault), lo que denuncia con razón Aimé Césaire. Pero, por otra parte, hay ciertamente una voluntad de efectuar una traducción que sea atención y apertura […]. Precisamente para comprenderlos sin distancia, en lo más íntimo, es preciso, más allá de la etnografía y de la etnología, ir al encuentro de la filosofía primera, que es el último foco de sentido y, por tanto, la condición misma de toda «buena» traducción. En una carta al padre Hulstaert fechada el 3 de mayo de 1945, el reverendo Tempels escribe así que «[…] para hacer buena etología, creo que debemos precisamente ver las cosas desde el punto de vista bantu [*sic*]» (Diagne, 2013, p. 30).

Si es preciso protegerse de la trampa del etnocentrismo en la mirada dirigida a la filosofía africana para abrirse verdaderamente a la traducción, hay que cuidarse, no obstante, de no caer en el relativismo. Para reconciliarse con la filosofía africana, piensa Diagne, los filósofos africanos han seguido mayoritariamente dos vías: la que siguió Kagamé y la que abrió Wiredu. Ahora bien, la de Kagamé es relativista y consiste solo en demostrar la posibilidad de una «filosofía otra» (Diagne, 2013, pp. 41-42). No es la vía que conduce a lo universal y no debería, por tanto, constituir el porvenir. La vía seguida por Wiredu es la de la traducción, la del encuentro entre perspectivas diferentes para una construcción común. Ella representa el porvenir:

> Los filósofos africanos, en su mayoría, estiman que ha llegado el momento de filosofar en las lenguas africanas. Esta tarea puede pensarse como la voluntad de producir una filosofía otra, la que se mantendría junto a las maneras de decir de esa lengua: es la vía Kagamé. Puede pensarse también como un medio de pensar filosóficamente en la traducción y en el cruce de perspectivas: es la vía que abre un análisis como el del «concepto de verdad en la lengua akan». Hay todas las razones para creer que es la del porvenir (Diagne, 2013, pp. 42-43).

Diagne está próximo a la etnofilosofía, pues acepta que pueda admitirse en África la existencia de una filosofía de la fuerza vital o del ritmo, o más bien una filosofía de la fuerza-ritmo, como atestigua el arte africano. Pero se aleja también de ella al rechazar una filosofía rígida que pertenecería en común a una etnia:

> ¿Qué pensar, para concluir, de la tesis según la cual el arte africano, en sus rasgos dominantes, que se encuentran en diferentes áreas culturales del continente, es la prueba de una filosofía de la fuerza vital? Ante todo, que ello no significa que pruebe la existencia de una filosofía «étnica» que sería una visión del mundo llevada y compartida por todo el grupo, ya se trate de un grupo lingüístico como los bantu [*sic*] o, más ampliamente, de los africanos «en general». La crítica de la etnofilosofía tiene razón: una visión del mundo étnica que llevaría cada miembro del grupo y que se expresaría con toda naturalidad en su lenguaje, sus gestos, sus juicios, sus posturas, etc., haciéndole las veces de pensamiento, no tiene mucho sentido (Diagne, 2013, p. 46).

Por otra parte, para Diagne no hay necesidad de inventar ni de importar la filosofía en África, como si estuviera ausente de ella, como si no fuera simplemente humana. Por ello hace comprender que la oralidad no condena a los africanos al estatismo ni a la ausencia de crítica y de filosofía. Lo que justifica esta idea es la existencia de la intertextualidad, en la que los nuevos relatos orales no solo perpetúan los antiguos, sino que a menudo los deconstruyen, como ocurre con ciertos cuentos. Los cuentos tradicionales que enseñan una moral viril y guerrera para obtener el derecho a una esposa son a menudo deconstruidos por relatos más subjetivistas, como el de «Penda», narrado en la novela de Ousmane Socé Diop *Mirages de Paris*. Además, Diagne no reduce la historia de la literatura africana a la oralitura, puesto que esta conoce una tradición escrita, la de Tombuctú, por ejemplo:

> La historia intelectual de África se escribirá, así, en la reflexión sobre culturas en las que la transmisión oral es esencial, sin que la crítica, es decir, la autocrítica, esté ausente de ellas, siempre que se sepa verla, por ejemplo, en las relaciones intertextuales. Esencial, pero no exclusiva. Pues esta historia intelectual, y por tanto la historia de la práctica filosófica en África, tampoco puede escribirse ignorando otra tradición, escrita esta, de la que da testimonio, entre otras, la legendaria ciudad de Tombuctú (Diagne, 2013, p. 76).

Conclusión

Si la filosofía africana quiere elevarse a un nivel suficiente de lucidez, debe rechazar una definición esencialista y relativista, sin limitarse por ello a un

universalismo exclusivista. Debe considerarse, más bien, simplemente como una obra de la razón que se hace cargo de problemas humanos en culturas africanas. Debe mostrarse verdaderamente universalista y aportar su contribución a la construcción común de la humanidad. Es lo que Diagne quiere hacernos comprender cuando defiende un universal que está delante de nosotros. Para ser una filosofía que actualice sus potencialidades, digna de la humanidad entera, debe construirse en el diálogo entre los individuos, en el encuentro abierto de las culturas. Este diálogo se materializa en la traducción. Lo universal existe, pero ha de actualizarse a través de la traducción y no plantearse unilateralmente. La vía que nos muestra Diagne es la del rechazo del relativismo cultural y la de un universalismo particularizante. Frente, por ejemplo, a ciertas posiciones de Amselle, nos lleva a defender un «universal verdaderamente universal», según los términos de Immanuel Wallerstein, que no se impondría desde fuera tomando por inesenciales las experiencias culturales particulares, sino que se construiría conjuntamente a partir de ellas:

> Con todo, lejos de mí la idea de denunciar las «experiencias» en nombre de lo universal. Creer que basta con volver al universalismo, con recuperar ese rumbo contra las «derivas» del multiculturalismo, es no comprender que lo universal está por venir, que es una meta. No está detrás de nosotros, está delante. Nuestra época es la que debe inventar, tras un universalismo que se confundía con el eurocentrismo, un universal verdaderamente universal, por hablar como Immanuel Wallerstein. Un universal de descentramiento (Amselle y Diagne, 2018, p. 109).

Este universal debe manifestarse a través de las lenguas y de la traducción. Para él, las lenguas no son, ciertamente, reducibles a un lenguaje abstracto; solo existen porque son múltiples. Pero ello no significa que relativicen lo universal, sino más bien que permiten asegurar su existencia a través de la traducción:

> Por eso insisto en el plural de las lenguas, ciertamente, pero al mismo tiempo en el hecho de que entre ellas se efectúa siempre la traducción. Y no veo qué, en mis palabras y en lo que he escrito sobre esta cuestión, haría pensar que niego la existencia de un «común», o que este «me incomodaría» (Amselle y Diagne, 2018, p. 109).

Referencias bibliográficas

Amselle, J.-L. & Diagne, S. B. (2018). *En quête d'Afrique(s): Universalisme et pensée décoloniale.* Albin Michel.

Berman, A. (1984). *L'épreuve de l'étrange: culture et traduction dans l'Allemagne romantique.* Gallimard.

Bertho, E. (2019). Un universel comme horizon. Entretien avec Souleymane Bachir Diagne. https://elam.hypotheses.org/2140. Consultado el 15-0-2026.

Cassin, B. (2016). *Éloge de la traduction. Compliquer l'universel.* Fayard.

Diagne, S. B. (2003). Islam et philosophie: leçons d'une rencontre. *Diogène* 2, n. 202. https://doi.org/10.3917/dio.202.0145

Diagne, S. B. (2013). *L'encre des savants: Réflexions sur la philosophie en Afrique*. Présence Africaine, CODESRIA.

Diagne, S. B. (2022). *De langue à langue: L'hospitalité de la traduction.* Albin Michel.

Hegel, G. W. F. (2012). *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (B. Bourgeois, Trad.). Vrin.

Hountondji, P. (1976). *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie*. François Maspero.

Kagamé, A. (1976). *La philosophie Bantu comparée.* Présence Africaine.

Mudimbe, V.-Y. (2021). *L'invention de l'Afrique: Gnose, philosophie et ordre de la connaissance* (Traduit de l'anglais par L. Vannini, 1988). Présence Africaine.

N'Daw, A. (1966). Peut-on parler d'une pensée africaine?. *Présence Africaine*, 2(58), https://doi.org/10.3917/presa.058.0032

Ndoye, B. (2022). *Paulin Hountondji: Leçons de philosophie africaine*. Riveneuve.

Tempels, P. (1949). *La philosophie bantoue* (Traduit du néerlandais par A. Rubbens, préfacé par S. B. Diagne). Présence Africaine.

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

Wiredu, K. (1985). The concept of truth in the Akan language, en P. O. Bodunrin, *Philosophy in Africa: trends and perspectives. Ile-Ife*. University of Ife Press.

Mohamedou Banort
Departamento de Filosofía, Universidad Cheikh Anta Diop
Dakar, Senegal
altintarzar@gmail.com