Estudios Filosóficos LXXV (2026) 337 ~ 353

FILOSOFAR A LA AFRICANA: ENSAYO SOBRE LAS TENTACIONES IDEOLÓGICAS DE UNA FILOSOFÍA ENDÓGENA

PHILOSOPHIZING THE AFRICAN WAY: AN ESSAY ON THE IDEOLOGICAL TEMPTATIONS OF AN ENDOGENOUS PHILOSOPHY

Koudregma Yaya Tientega
Universidad Joseph Ki-Zerbo (Burkina Faso)

Resumen: ***La voluntad de filosofar a la africana condujo a algunos africanistas a elaborar un pensamiento africano a partir de su cultura. Iniciada por el movimiento de la negritud y respaldada por Placide Tempels y Kagamé a través de la filosofía bantú, esta corriente fue prolongada por otros autores contemporáneos, como Fouda y Mbiti. Esta corriente ideológica consistió en extraer de la cultura africana prácticas que se calificaron de filosóficas. Así ocurre con la cultura bantú, considerada como la expresión de una filosofía que se resume en el enfoque bantú del ser a través de conceptos como la ontología, la ética y la lógica.***

La filosofía, aunque sea inseparable de la cultura (que es objeto de reflexión filosófica), no puede reducirse a una simple expresión cultural, por africana que sea. Por ello es necesario interrogar estas relaciones complejas entre discurso filosófico y prácticas culturales para despejar el horizonte de una mejor práctica filosófica en el contexto africano.

Palabras clave: ***África, cultura, endógeno, ideología, filosofía.***

Abstract: ***The desire to philosophize in an African style led Africanists to develop an African thought rooted in its culture. Initiated by the Negritude movement and supported by Placide Tempels and Kagame through Bantu philosophy, this current has been extended by other contemporary authors such as Fouda and***

Mbiti. This ideological trend consisted of drawing upon African culture for practices that were described as philosophical. This is the case with Bantu culture, considered as the expression of a philosophy, which is summarized as the Bantu approach to being through concepts such as ontology, ethics, and logic.

Philosophy, even if inseparable from culture (it is an object of philosophical reflection), cannot be reduced to a simple cultural expression, however African it may be. This is why it is necessary to examine these complex relationships between philosophical discourse and cultural practices to outline the path to better philosophical practice in an African context.

Keywords: ***Africa, culture, endogenous, ideology, philosophy.***

Introducción

África, en su relación con Occidente, fue en un momento dado de la historia de la humanidad víctima de ciertas consideraciones, entre ellas la negación de la racionalidad discursiva. Recordemos que Hegel (1965) decía: «este continente no es interesante desde el punto de vista de su propia historia, sino por el hecho de que vemos al hombre en un estado de barbarie y salvajismo que le impide todavía formar parte integrante de la civilización» (p. 277). Desde esta negación de la racionalidad discursiva a África por parte de Occidente, se han alzado voces contra esta tendencia monopolizadora del pensamiento. Esta postura denegatoria de Occidente respecto de África fue vivida por los africanos como una marginación, cuando no como una deshumanización. Es lo que justificó este descontento en tierra africana. Así, de la negritud a la filosofía bantú, puede constatarse una suerte de insurrección intelectual contra lo que podemos llamar la esencialización consagrada del pensamiento, que se presenta como una respuesta filosófica a esta negación.

Ahora bien, esta impugnación, por lo demás legítima, comporta en sí misma riesgos ideológicos que podrían asemejarse a una reivindicación filosófica. Cada vez más voces se alzan para reclamar una voz y una manera propias de África en el enfoque y en la búsqueda de respuestas y soluciones a ciertas cuestiones, en particular las ligadas al desarrollo y a la filosofía. Pero ¿está África separada del resto del mundo hasta el punto de reclamar su propia filosofía? ¿Tiene realmente razón de ser una filosofía a la africana? ¿Cuál es el alcance de tal filosofía? ¿No se corre el riesgo de transformar la filosofía en una ideología cultural? ¿No es, en definitiva, universal la filosofía?

Este artículo se propone deconstruir esta tendencia africanista de la filosofía mediante un diagnóstico de sus riesgos ideológicos, antes de proponer lo que entendemos por filosofar a la africana. En otros términos, propone una ruptura con este enfoque endógeno o esta "endogeneización" de la filosofía,

entendida como la elevación de ciertos valores o prácticas culturales al rango de prácticas filosóficas. Se trata, pues, en primer lugar, de exponer lo que hasta ahora se ha llamado filosofía africana mediante un recordatorio histórico de sus iniciadores, sus defensores y las corrientes que la han animado. Se procederá después a un análisis crítico de esta filosofía para poner de relieve sus riesgos ideológicos y, por último, a trazar una orientación en términos de perspectivas sobre cómo filosofar hoy en África sin caer en una suerte de chovinismo o de endogamia cultural.

La búsqueda de una filosofía endógena en África: el culturalismo como modo de empleo

Hablar de la filosofía en el contexto africano es referirse a Tempels. En efecto, gracias a este pensador, la filosofía africana, en su problemática actual, obtuvo sus credenciales. Cabría decir que, de no haber sido por Tempels, la filosofía africana en su versión bantú, si no hubiese sido ignorada, recibiría otra denominación. Es, pues, siguiendo sus pasos, por no decir sus huellas, como germinó la idea de una filosofía en África. ¿Cuáles son, entonces, esas huellas?

Misionero belga, este autor observó, en el marco de su misión, entre el pueblo bantú ciertas prácticas o modos de ser que elevó al rango de filosofía. A su juicio, ciertamente se habían realizado trabajos de investigación sobre los bantúes, pero hasta entonces habían consistido en rastrear los orígenes y la evolución de la costumbre primitiva, cuando habría sido necesario elaborar un estudio sistemático. Al no haberse tenido suficientemente en cuenta este aspecto, Tempels se propone integrarlo. Esta sistematización lo conducirá a una conceptualización de la filosofía bantú. Así, conceptos como ontología, psicología y ética estarán en el centro de esta filosofía.

Al hablar de ontología bantú, Tempels (2013) da a entender que se trata de la concepción del ser propia de los bantúes. Lo que caracteriza al ser es la vida, la fuerza o, en una palabra, la fuerza vital. Desde este punto de vista, hay un vínculo estrecho entre el ser y la fuerza. La fuerza no es un atributo del ser, sino que le es consustancial. De ahí la expresión «el ser ES fuerza» (p. 35). Según Tempels, los bantúes consideran el ser «como un principio de actividades», a partir del cual se despliegan los cambios (p. 35). Dicho de otro modo, hay una interacción o influencia de ser a ser: es la causalidad metafísica. La causalidad metafísica es ese vínculo constante, esa dependencia permanente de la criatura respecto del creador. En la concepción bantú del mundo existe toda una jerarquización; de ahí la elaboración de un sistema de relaciones jerárquicas y de leyes generales de la causalidad que les son propias. Así, por encima de toda fuerza está Dios, Espíritu y Creador. Vienen después los padres fundadores de los clanes, a quienes Dios comunica su fuerza vital y su poder para que dirijan a los demás. En el escalón siguiente se encuentran los difuntos de la tribu, luego los seres humanos y, por último, los animales. Cada

criatura, en función de su rango o de su escala, tiene un poder de influencia sobre las demás según la primogenitura.

Para Tempels, el universo bantú no ha de entenderse como una maraña de fuerzas desordenadas, sino como un universo de fuerzas construido orgánicamente según una jerarquía denominada ontología. El hombre es ante todo una fuerza viva, una fuerza suprema; es la criatura más privilegiada de todas. Desde este punto de vista, debe dominar a las demás, es decir, a los animales, las plantas y los minerales, pues «estos seres inferiores solo existen, por predestinación divina, para asistir al ser creado superior, el hombre» (p. 66). El hombre es, además, un ser de crecimiento y de disminución. Con estos términos, el autor quiere mostrar que el *muntu*, gracias a la fuerza recibida del ser supremo, puede elevarse a un nivel de grandeza dado, del mismo modo que puede perder su fuerza vital. Lo que constituye el crecimiento son los bienes adquiridos del clan, de la comunidad; en cambio, lo que atenta contra este patrimonio o lo destruye constituye una disminución. Por último, el hombre es una causa activa, es decir, ejerce una influencia vital. Ello muestra que la psicología bantú no concibe al hombre como un ser aislado, un solipsista, sino que mantiene una relación con los demás seres vivos:

> El negro no puede ser solitario; (…) no, se siente y se sabe una fuerza vital en relación actual, íntima y permanente con otras fuerzas que actúan por encima y por debajo de él en la jerarquía de las fuerzas; se conoce como una fuerza vital actualmente influida e influyente. El ser humano, considerado fuera de la jerarquía ontológica, de la interacción de las fuerzas, es inexistente en la concepción bantú (Tempels, 2013, p. 70).

Otra dimensión de la filosofía bantú es la ética. La ética bantú descansa en cierto número de normas relativas al bien y al mal. Llamada también ética objetiva, es de inspiración divina, aunque sea una elaboración humana. En efecto, existe una fuerza divina que conoce, aprecia y juzga el acto humano. Esta ética enumera una serie de hechos que, a ojos de los bantúes, son maliciosos y que, desde este punto de vista, merecen rechazo. Entre ellos pueden citarse la mentira, el engaño, el robo, el adulterio, la poligamia y los abusos sexuales. Cuando se comete una de estas faltas, los bantúes dicen *I bibi*, es decir, «está mal» o «es malo».

Se considera que estas faltas pueden tener una influencia destructora sobre el *muntu*. Por ello, la ética bantú las excluye de su campo de aplicación. Tempels escribirá a este respecto:

> Así puede entenderse que condenen en principio, y con toda la fuerza de su sabiduría vital indestructible, la influencia destructora del *muloji* (brujo, aquí en el sentido de lanzador de maleficios). Rechazan igualmente por principio, y a causa de su malicia intrínseca, la mentira, el engaño, el robo, el adulterio (Tempels, 2013, p. 79).

Siguiendo a Tempels y a su imagen, Kagamé sostuvo la idea de una filosofía africana, en particular bantú-ruandesa. Esta filosofía se centra en el enfoque bantú del ser a través de una suerte de conceptualización o análisis de cierto número de conceptos de la cultura africana, en particular ruandesa. Pero, a diferencia de Tempels, Kagamé privilegiará otro método. En efecto, estimó que el método tempelsiano era deficiente y que el contenido de su obra se alejaba demasiado del título. Por ello proponía el esquema siguiente: identificar primero los elementos filosóficos contenidos en las lenguas, las instituciones, los cuentos y los proverbios a partir de una zona bien delimitada y, después, a partir de este trabajo y mediante una suerte de comparación, extenderlo a toda la zona bantú para ver si en ella se encuentran elementos idénticos. Se trata de circunscribir el dominio filosófico para hacer de él un dominio preciso y particular, a fin de no caer en lo general. Por ello, al seleccionar sus fuentes, retiene lo que denomina documentos institucionalizados. Kagamé (1956) define los documentos institucionalizados en estos términos:

> Por documentos institucionalizados entiendo principalmente los proverbios, las fábulas, los cuentos y los poemas de todo tipo. Algunas de estas fuentes encierran, en efecto, aserciones de orden filosófico. Debemos añadir también ciertas instituciones populares, como algunas concepciones religiosas, la adivinación, la magia y los datos de orden científico (Kagamé, 1956, p. 23).

La lógica bantú de la que habla Kagamé está más o menos inspirada en la que se encuentra en la filosofía de Aristóteles. Esta lógica trata de la Idea, del Juicio y del Razonamiento. Para Kagamé, la filosofía se expresa a través de entidades abstractas; por ello, filosofar es ser capaz de expresar entidades abstractas. A la Idea se aplica lo que llama el término; al Juicio, la proposición; y al Razonamiento, el silogismo. Para expresar la idea, que pertenece al orden de la abstracción, el sistema lingüístico bantú introdujo lo que Kagamé denominó una Clase especial, que permite distinguir entre lo abstracto y lo concreto. Esta clase especial está representada por el clasificador BU. Tiene ciertamente varias variantes, como BO, VU o U, pero sigue siendo la más extendida en el área bantú.

En la ontología se trata del existente: «Por existente entendemos aquí lo que está realizado en la naturaleza y lo que puede estarlo, cada uno en su orden, ya sea en sí mismo (sustancia), ya sea por adhesión a la sustancia (accidentalidad)…» (Kagamé, 1976, p. 117). Se trata de una inspiración aristotélica de las formas categoriales, por no decir de una correlación entre la filosofía occidental clásica y la cultura africana del área bantú. En efecto, Aristóteles definía nociones absolutas de contenido irreductible a las que llamó categorías. Enumeró diez: la sustancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la posición, la posesión, la acción y la pasión. Son atributos que

pueden afirmarse de un sujeto. En la lengua bantú, el existente se expresa también por categorías según la naturaleza, el lugar y la manera. Pero, en lugar de diez categorías, Kagamé enumera cuatro, que permiten clasificar el existente del modo siguiente:

MUntu = el existente dotado de inteligencia, es decir, el hombre;

KIntu = el existente sin inteligencia, es decir, la cosa;

HAntu = el existente localizador, es decir, el lugar-tiempo;

KUntu = el existente modal, es decir, la manera de ser del existente.

La idea de una filosofía africana forjada a partir de sus realidades culturales no se detendrá con Tempels y Kagamé, sino que experimentará un nuevo impulso con Fouda y Mbiti. Estos se interesaron por la organización social en África, en particular en su dimensión tradicional, que consideran como expresión de una filosofía africana. ¿Cuál es, pues, esta organización y en qué sentido, según estos autores, es expresión de una filosofía?

Para Fouda, la filosofía africana ha de concebirse a partir de la organización social en su dimensión tradicional, una suerte de patrilinaje. Cada comunidad de África está unida por el vínculo de la sangre, de la lengua y de la historia. Y si esta colegialidad se mantiene, es porque la comunidad supo elaborar desde su origen un código de conducta que permitió guiar la vida de sus miembros en la tranquilidad. Fundar una comunidad e imprimirle, mediante un código de conducta, una dinámica hacia la cual debe orientarse es la expresión de una filosofía, y esta filosofía es obra de los ancestros.

Es lo que Fouda llama filosofía tradicional. La filosofía tradicional ha sido formulada de una vez por todas por los predecesores-ancestros. Se convierte, pues, en una herencia espiritual que configura y modela la vida social de los miembros, y solo queda transmitirla de generación en generación. Esta filosofía, erigida en sabiduría, se confía a los reyes y a los ancianos de cada pueblo para su transmisión. Lo que se pone de relieve en ella es la dimensión colegial o social de la existencia. En efecto, lo que preconiza es la orientación común de la sociedad hacia un futuro mejor, con la sabiduría ancestral como base de referencia. El vínculo de la sangre y la comunidad de lengua y de historia imponen a los miembros el deber de vivir siguiendo las huellas de los ancestros. Es lo que Fouda (2013) denomina «principio de continuidad que une eficazmente a los descendientes con los ascendientes» (p. 43).

Si así ocurre, es porque la filosofía tradicional se presenta como un absoluto, una filosofía que escapa a la temporalidad. El hombre que nace debe desarrollarse según esta sabiduría si quiere llevar una vida auténtica, una vida de plenitud; debe ser la encarnación de esta sabiduría. Eso es la trayectoria simbólica, que traduce la manifestación de la sabiduría ancestral en la vida del individuo. Y para que el individuo pueda apropiarse de esta sabiduría,

esta debe traducirse en saberes asimilables. Por ello la trayectoria simbólica presenta tres dimensiones.

La primera dimensión, llamada tramo verbal, tiene una función pedagógica. De ella depende la literatura oral, que se expresa en los cuentos, los proverbios, las adivinanzas, los mitos, etc. La literatura oral debe ser enseñada por los griots y los círculos iniciáticos a todos los miembros, quienes deben tenerla permanentemente presente, pues informa sobre el pasado y debe servir de guía de conducta.

El otro aspecto de la trayectoria simbólica se expresa en la práctica ritual, mediante la cual se produce una suerte de actualización de la sabiduría ancestral. En efecto, ya se trate del rito de ofrenda, de iniciación o de purificación, la práctica ritual traduce, mediante la actitud y el gesto concreto, la búsqueda de alguna seguridad en un ámbito preciso de la existencia. Por ello se denomina tramo postural.

La última dimensión de la trayectoria simbólica es el tramo iconográfico, que comprende las artes plásticas negroafricanas: las máscaras, las estatuas, la escultura. Para el autor, este arte se realiza según una exigencia: es la traducción de la visión del mundo en conformidad con la sabiduría ancestral.

Tal presentación de la filosofía tradicional puede asemejarse a un primitivismo, entendido como imitación de lo originario. Para desentrañar esta filosofía, hay que realizar lo que el autor denominó el «desciframiento de la simbólica» (Fouda, 2013, p. 52). Dado que la trayectoria simbólica está constituida por varias dimensiones o tramos, será preciso situarlos de nuevo en la colegialidad para reencontrar la unidad de la doctrina o su intencionalidad profunda. Para ello hay que acogerlos sin prejuicios e interrogar a los sabios, intérpretes acreditados de la sabiduría ancestral, sobre su alcance. Ello permite ir más allá de lo aparente, es decir, de lo que se presenta como simbólico, hacia lo latente.

Mbiti (1972), por su parte, opta por un enfoque descriptivo e interpretativo de las religiones tradicionales de toda África, que considera como la filosofía africana. Con este enfoque, el autor pretende «tratar la religión como un fenómeno ontológico, con el concepto de tiempo como un medio que debe permitir acceder a una comprensión de las religiones y de la sabiduría» (p. 52). Así, toda la existencia es percibida por los africanos como un fenómeno religioso. Por ello, a sus ojos, las rocas, las montañas y los nombres de seres, animales y vegetales que llevan las personas hablan un lenguaje religioso. Cada etapa de la vida humana se expresa mediante un gesto religioso: nacimiento, matrimonio, muerte. Así, la religión es una ontología para los africanos en general, pues constituye la base de su existencia. Vivir, para los africanos, es participar en un drama religioso, entendido como experiencia ineludible; nada es anodino en África. Para comprender mejor esta ontología, el autor propone subdividirla en cinco categorías:

> En primer lugar está Dios, considerado como la fuente, la razón o la explicación del origen del hombre y de todas las cosas;
> después vienen los espíritus, constituidos por seres sobrehumanos y por los espíritus de los hombres muertos hace mucho tiempo;
> luego el hombre, que comprende a los seres humanos vivos y a los que están a punto de nacer;
> vienen a continuación los animales y las plantas, llamados también resto de la vida biológica;
> los fenómenos y los objetos constituyen la última categoría: son objetos que no participan de la vida biológica.
>
> Aunque el hombre participa de las categorías que constituyen la ontología, esta es, según el autor, esencialmente antropocéntrica. En efecto, existe una relación entre las categorías cuyo epicentro es el hombre:
>
> Dios es el creador y quien alimenta al hombre; los espíritus explican el destino del hombre; el hombre es el centro; los animales, las plantas, los fenómenos naturales y los objetos constituyen el medio en el que vive y le procuran los medios para existir; en caso de necesidad, el hombre establece una relación mística con ellos (Mbiti, 1972, p. 25).

En pocas palabras, el reconocimiento humano se expresa a través del culto, forma de expresión humana de la inmanencia de Dios. Este culto adopta formas diversas según las regiones. El más extendido, y casi común a todas las comunidades africanas, es el del sacrificio y las ofrendas, una forma de adoración que implica la inmolación de animales y la donación de alimentos a Dios, acompañada por lo general de oraciones e invocaciones.

La filosofía así entendida en el contexto africano, tal como la conciben Fouda y Mbiti, se asemeja a un arte de vivir que encuentra su expresión acabada en la religión. Pero ¿se reduce la filosofía a una expresión cultual? ¿Puede llamarse filosofía la exposición de los modos de ser de una comunidad, aun cuando la filosofía pueda considerarse un arte de vivir? ¿No se corre el riesgo de una tentación ideológica en la que la filosofía quede reducida a una simple expresión cultural? Estas preguntas se discutirán en el apartado siguiente, dedicado a los riesgos ideológicos de una filosofía endógena.

La tentación ideológica de una filosofía endógena

A la luz del análisis precedente, resulta claro que la filosofía africana, en el entendimiento de sus iniciadores y defensores, se expresa en los modos de ser, cuando no en la cultura africana. Así, la reconstitución o el rastreo de esta cultura hace las veces de filosofía. Pero ¿puede considerarse verdaderamente esta relación con la cultura como expresión de una filosofía? Si la filosofía ya está hecha, ¿merece todavía el nombre de filosofía? ¿No es legítimo hablar de sistema y, por tanto, de ideología antes que de filosofía, si por sistema se entiende «un conjunto de proposiciones consideradas definitivas, un conjunto

de verdades últimas, insuperables, que representarían a la vez una culminación y una detención del pensamiento» (Hountondji, 1980, p. 77)?

Si la filosofía es una disciplina de reflexión, no toda reflexión es filosofía. Por lo demás, Njoh-Mouellé (2017) distingue entre pensamiento y filosofía. A su juicio, la construcción del pensamiento no obedece rigurosamente a un método: es una libre expresión que extrae sus materiales de todas partes. Así ocurre con la literatura, la mitología, la cosmogonía, los proverbios y los dichos populares, que no necesitan una elaboración particular. El pensamiento tiene un carácter universal y no requiere tomar posición; es simplemente descriptivo y, desde este punto de vista, no merece el nombre de filosofía:

> Hay un pensamiento en todo proverbio. Pero es un tanto abusivo elevar de inmediato ese pensamiento al nivel de una reflexión filosófica. Para que haya filosofía, se requiere más elaboración. Ahora bien, aquí, lo sostengo, estamos ante la descripción de lo que es, tal como es (Njoh-Mouellé, 2017, p. 71).

Es más bien la expresión de una apología del pasado africano que de una filosofía. Ahora bien, lo que nutre la filosofía es indudablemente la crítica; podemos incluso decir que la crítica es la savia nutricia de la filosofía. La cultura o el pasado pueden ser objeto de filosofía siempre que se sometan a las exigencias filosóficas. Pero hacer su apología es ignorar o desconocer las exigencias propias de la filosofía. En tal actitud apologética hay que ver incluso una manera de vaciar la filosofía de su esencia. De ahí la confusión entre pensamiento y filosofía y la tendencia a considerar cualquier pensamiento como filosófico. No es necesario intentar hacer existir una filosofía o filósofos en África. La filosofía exige un trabajo de conceptualización y de iniciación a los clásicos filosóficos con miras a adquirir el espíritu crítico. Aunque pueda considerarse una forma de pensamiento, está lejos de reducirse a un pensamiento descriptivo: tiene sus métodos y sus exigencias, que la sitúan más allá de un simple pensamiento. La filosofía confronta críticamente realidades o saberes para desentrañar su sentido según un análisis lógico, riguroso y coherente. Por esta razón, no todo pensamiento es sistemáticamente filosófico. A propósito de esta literatura calificada de filosófica, Mudimbe (2021) habla de gnosis en lugar de filosofía, y la define como un conocimiento:

> La gnosis implica la búsqueda del saber, las indagaciones, los métodos de conocimiento, las investigaciones, el conocimiento de una persona. La palabra se utiliza a menudo en un sentido más específico, el de un saber superior y esotérico, y remite así a un saber convencional, estructurado y compartido, pero estrictamente sometido al control de procedimientos determinados para su uso y su transmisión (Mudimbe, 2021, p. 18).

Estimamos, pues, que en el contexto africano la práctica filosófica tal como la hemos descrito no es sino un intento de rehabilitación y restauración de la singularidad africana mediante los términos de panafricanismo y faraonismo, que se asemeja más a un derecho de réplica tras la negación de la racionalidad negra. Estas palabras, extraídas de la prisión identitaria, suenan a orgullo a la vista de la intensidad emocional con que se pronuncian. Por ello Amselle (2010) piensa que los iniciadores de este movimiento no prestaron un buen servicio a los africanos:

> La represión colonial del corazón de las tinieblas africano en la negrura obliga, en efecto, a quienes fueron calificados de negros a buscar fuera de su prisión identitaria razones de orgullo, ya sea negrificando físicamente el Egipto faraónico, ya sea anexionando simbólicamente ancestros no negros, como Platón o san Agustín, por ejemplo (Amselle, 2010, p. IX).

Al querer negar este prejuicio, los africanos cayeron en una suerte de glorificación ciega de las culturas africanas sin examen crítico, cuyo objetivo era simplemente mostrar a Occidente que, contrariamente a lo que piensa de África y de los africanos, estos disponen de una filosofía. Se inventariaron las producciones culturales y las prácticas cultuales y se les atribuyó el nombre de filosofía, sin actitud alguna de distanciamiento. Ello está lejos de la actitud del filósofo, para quien no hay neutralidad ni desinterés en materia de análisis. Por ello Towa (1981) piensa que estas producciones se inscriben en una lógica reivindicativa, «como un irrecusable certificado de humanidad» (p. 36). Se trata de un procedimiento revelador y no crítico. Tal método no es filosófico, pues «una filosofía arrancada a la noche del pasado no ha podido ser, si existió, más que la expresión de una situación ella misma pasada» (p. 35). Se asemeja más a un esfuerzo de restitución.

A la vista del contexto en el que se desarrolló este pensamiento, parece lógico que se considere teñido de reivindicación. En efecto, este pensamiento aparece en un contexto de prolongación de la lucha por la emancipación de los africanos, en el que todos los africanos, incluida la diáspora, habían sido llamados a afrontar un desafío: la restauración de la dignidad del hombre negro. Por ello el discurso filosófico adoptó el aspecto de una ideología, a la vista de la movilización de los intelectuales africanos y de la abundante literatura producida sobre la cultura africana. Y, como subraya Kodjo-Grandvaux (2013),

> en tales circunstancias, el uso del discurso filosófico rara vez es anodino. En efecto, en estos periodos de dominación y de movimientos de liberación, ambos indisolublemente ligados, se produce una inversión particular del discurso filosófico, que se convierte a veces en el arma de un combate que lo supera. Como coartada, funciona en el modo de la prueba: si se logra exponer la existencia de una filosofía africana, quedará atestiguada la presencia

> de la Razón en África. Está en juego la humanidad y, por tanto, la dignidad y la libertad del hombre negro. La filosofía está llamada a desempeñar un papel específico en la edificación de una identidad africana: no solo debe pensar el ser-africano-en-el-mundo, sino también valorizarlo. La frontera con la ideología es entonces tenue (Kodjo-Grandvaux, 2013, p. 31).

Para ciertos pensadores, la filosofía no puede ser ajena al contexto en el que se produce, lo que refuerza la negación de la idea según la cual el discurso filosófico es universal. Por ello, apoyándose en tal posición, quisieron elaborar una filosofía enraizada en la realidad cultural africana. El escollo de tal empresa es el riesgo de transformar la búsqueda de una verdadera filosofía africana en un proyecto nuevo, el de la búsqueda de los orígenes, lo que reconduce la filosofía a una lógica de compartimentación identitaria.

La compartimentación está en las antípodas del espíritu filosófico, que exige apertura y confrontación. Pero lo que hicieron, por no decir lo que hacen, buen número de pensadores africanos es buscar una vía propia de África en todos sus aspectos. Así, en la descripción de los usos y costumbres, de los cuentos y fábulas, de las leyendas y epopeyas, se encuentra práctica filosófica. Se trata, de hecho, de una apología del pasado africano y no de una filosofía. En tal actitud hay que ver una manera de vaciar la filosofía de su esencia, con el riesgo de convertirla en ideología.

No es necesario, pues, intentar erigir una filosofía en África reduciéndola a cualquier pensamiento. Aun cuando estos escritos emanaran de una reflexión, no pueden calificarse de filosóficos; a lo sumo, pueden constituir pensamientos. Pero hay una diferencia de fondo entre filosofía africana y sistemas de pensamiento africanos. Ya se trate de los trabajos de Tempels, Fouda o Mbiti, no pueden, a nuestro juicio, recibir el sello filosófico, pues sus métodos no obedecen a los de la filosofía. Mudimbe (2021) expone con insistencia la sutileza mediante la cual Tempels logró cumplir su misión civilizadora:

> Más que un simple tratado de filosofía, su *Philosophie bantu* podía entenderse a la vez como el signo de un conocimiento religioso, la expresión de una duda cultural acerca del carácter supuestamente atrasado de los africanos y un manifiesto político en favor de una nueva política de promoción de la civilización y del cristianismo (Mudimbe, 2021, pp. 127-128).

Numerosos han sido los pensadores que han reivindicado una filosofía propia de África a partir de sus realidades culturales. Esta filosofía africana se ha experimentado bajo dos formas: como rehabilitación de la herencia cultural africana y como elaboración contextualizada apoyada en la cultura africana.

Al sentar las bases de una filosofía bantú y, por extensión, de la filosofía africana, Tempels y Kagamé tuvieron el mérito de plantear el problema de la

filosofía africana e intentaron al mismo tiempo defender la idea de una filosofía africana con los medios de que disponían en su época. Tras ellos, Fouda, Mbiti y muchos otros intentaron también una contextualización de la filosofía a partir de la religión tradicional africana. Sin embargo, no supieron construir una filosofía africana en el sentido radical del término: creyeron simplemente encontrarla ya construida en la herencia cultural africana, de modo que bastaba con rehabilitarla. Esta empresa no es ni más ni menos que un culturalismo filosófico, cuyo otro nombre es ideología filosófica.

Es necesario, pues, repensar la práctica filosófica en el contexto africano, y esta práctica debe inscribirse en una lógica universal, lo que exige una ruptura con la endogeneidad a la africana. ¿Cómo debe realizarse esta ruptura?

La necesidad de una ruptura con la "endogeneidad" en filosofía: lo universal como exigencia filosófica

La búsqueda de un pensamiento propiamente africano condujo a ciertos pensadores a elaborar una filosofía africana sobre un fondo cultural. Esta filosofía africana consistió en desentrañar y dar sentido a las prácticas culturales de África, lo que se asemeja más a un elogio de la cultura que a una reflexión crítica sobre ella. Por ello estimamos que la filosofía no puede ser la cantora ni la embajadora de una cultura.

A nuestro juicio, la filosofía va más allá de una simple interpretación. En consecuencia, procede cuestionar esta filosofía forjada a partir de fuentes esencialmente tradicionales y culturales africanas. Hay que superar, pues, esta hermenéutica y proponer vías para una mejor práctica de la filosofía en África. Superar esta hermenéutica es, ante todo, oponerse a la emergencia de una filosofía endógena y centrada en África. La filosofía no puede ni debe quedar encerrada en un área, tanto más cuanto que su método no es de geometría variable. Por ello coincidimos con Njoh-Mouellé (2017) cuando afirma:

> La manera de filosofar debería ser la misma, haciendo uso de todo el rigor racional en los análisis y apoyándose en principios ellos mismos racionales. No hay una manera de filosofar que dependa de los temas tratados. Los temas y los asuntos pueden variar, pero el método de análisis filosófico debería seguir siendo el mismo (p. 173).

Hay que salvar, pues, la filosofía de las redes del culturalismo, es decir, liberar el pensamiento de su autarquía y de su autismo en favor de un pensamiento actual y activo, pues, como subraya Njoh-Mouellé (1975), «poco nos importa ahora pasar años estableciendo que los negros inventaron esto o aquello antes que los blancos, o que los negros construyeron la civilización mediterránea» (p. 19).

Para nosotros, filosofar hoy en África es construir un pensamiento crítico sobre la herencia cultural de África, y no dedicarse a reconstituir un pensamiento africano ya dado y completamente hecho. Para ello, hay que sacar al pensamiento de su asilo cultural africano. Sacar al pensamiento de su asilo africano significa aquí inscribirse en la lógica universal de la filosofía, aceptando abrirse a la alteridad mediante la discusión y la crítica. Esta discusión y esta crítica nos obligan a inscribir la filosofía africana en la historia misma de la filosofía a través de sus diferentes momentos y a dialogar con los pensadores que los animaron, pues para nosotros la filosofía es ante todo inseparable de su historia, y la africana no es una excepción. A esta cita nos invita Hountondji (1980): «Debemos a toda costa liberar nuestro pensamiento del gueto africanista en el que se ha querido encerrarlo. Salir a toda costa de nuestra prisión intelectual» (p. 49). Esto ha faltado en ciertos pensadores africanos. La consecuencia es que construyeron cierta africanidad a la que injertaron valores que se quiso erigir en profesión de fe filosófica. Ahora bien, precisamente, para ser más objetivo, habría sido necesario comenzar por una suerte de deconstrucción, planteando estos valores culturales como hechos neutros que deben examinarse con rigor. Es, por lo demás, lo que recomendaba Hountondji (2002):

> Había que empezar, pues, por desmitificar la africanidad reduciéndola a un hecho, disipando el halo místico de valores arbitrariamente injertados en ese hecho por los ideólogos de la identidad africana. Para pensar la complejidad de nuestra historia, había que devolver a su simplicidad originaria el teatro de esa historia y, para pensar la riqueza de las tradiciones africanas, empobrecer resueltamente el concepto de África, aligerarlo de todas las connotaciones éticas, religiosas, filosóficas, etc., con las que lo había sobrecargado una larga tradición antropológica y cuyo efecto más visible era cerrar el horizonte, clausurar prematuramente la historia (Hountondji, 2002, p. 187).

Con este llamamiento, invitaba a los pensadores a no ver necesariamente África o lo negro allí donde hay que ver lo justo y lo objetivo.

No obstante, esta crítica de la filosofía en su versión bantú-africana fue percibida también por ciertos pensadores como una adopción del modelo filosófico occidental. En efecto, en su argumentación, Hountondji y Towa adoptaron una clave de lectura europea para cuestionar la etnofilosofía. Así lo entiende Karamoko (2017), quien, a propósito de Towa, estima que este funda su meditación filosófica a partir de Hegel e incluso bajo su tutela. El mismo reproche se dirige a Hountondji, en el sentido de que «sitúa la filosofía africana bajo la ley de la historia de la filosofía occidental» (p. 196). Por ello estima que existen «límites del discurso sobre la etnofilosofía» (p. 151).

Pero lo que importa para nosotros es la apertura al mundo, la apertura a la alteridad. Sin ella no hay filosofía, como afirma Nanema (2003): «filosofar

no es replegarse sobre sí, sobre el propio grupo cultural, sobre los ídolos (…), sino abrirse al mundo en el sentido físico y social del término, exponerse a la alteridad para crecer a partir de ella» (p. 65). El carácter universal de la filosofía le prohíbe todo encuadramiento. Cuando hablamos de la universalidad de la filosofía, ello no quiere decir que no parta de una realidad histórica que pueda encontrarse en una región precisa. Queremos decir simplemente que, en el esfuerzo de deconstrucción de la realidad para captar su naturaleza y la de las relaciones humanas, la filosofía debe esforzarse por desprenderse de las contingencias históricas. Así, este discurso, aunque nazca en un lugar cualquiera, puede ser entendido por todos y cada uno como expresión de lo universal, a pesar de las condiciones sociohistóricas que determinaron su aparición. Para Kisukidi (2017), la filosofía no depende de sus condiciones de emergencia. En otras palabras, sea cual sea su lugar de nacimiento, se dirige a todos:

> Manifiesta un deseo, el de abstraerse de sus rostros, de sus pieles y de sus lugares. Este movimiento de abstracción tiene un nombre: es el movimiento de lo universal. No de lo que se produce fuera de todo lugar, sino de lo que, escribiéndose desde un lugar, aparece como válido para todo lugar sin excepción. Las condiciones terrestres y materiales de producción de lo universal no parecen, así, determinarlo en nada. Los lugares, los rostros, los cuerpos que configuran la filosofía son, así, accidentes (p. 53).

Pero para que este universal sea verdaderamente uno, habrá que aceptar tener en cuenta a los excluidos y considerar sus subjetividades, entendidas aquí como sus contribuciones a una coconstrucción general del saber y como expresión de un mundo plural. Ello supone que en filosofía se produzca una verdadera descolonización epistémica, que cada cual reconozca el papel desempeñado por el otro y que, por último, desaparezca esa técnica de rodeo que pretende restablecer o hacer resurgir consideraciones coloniales en la expresión de la diferencia. Dicho de otro modo, la alteridad no europea ya no debe ser domesticada por Europa. Por ello, desde el punto de vista de Kisukidi, «la empresa de una descolonización de la filosofía debe afrontar sobre todo las astucias de la colonialidad» (p. 58).

Savadogo (1999) insistió particularmente en el carácter apátrida de la filosofía. Para él, la filosofía es transfronteriza: ninguna contingencia histórica podría mantenerla encerrada en una región cualquiera. La filosofía no es, pues, domesticable, en el sentido de que no habla el lenguaje de una región determinada. Así, en su comprensión y en su concepción,

> la filosofía no es un lenguaje a través del cual una comunidad humana se dirige a sí misma con exclusión de cualquier otra. Aunque nazca en el seno de una sociedad determinada, la obliga a abrirse a los demás hombres, sacude su unidad, destruye la confianza que tiene en sí misma y la prepara para confundirse con otras (p. 152).

Esta lectura de la filosofía como universal es defendida por Kodjo-Grandvaux (2013). En efecto, la filosofía se resiste a todo encierro, pues encerrarla sería transformarla en un todo constituido o en una misión cumplida. La filosofía desborda, pues, los contornos de las realidades o del contexto que presidieron su advenimiento. Por ello compartimos su punto de vista: «decir que el discurso filosófico tiene un alcance universal no significa necesariamente que este discurso se sustraiga a las realidades en las que se produce. (…) Este no se deja encerrar» (p. 183). Es decir, una filosofía puede partir de una realidad local sin reclamarse como clausura ni como filiación cultural.

Hay que reorganizar, pues, el discurso filosófico para que ya no se dirija solo a los no africanos, sino también a los africanos. Dicho de otro modo, el discurso filosófico en el contexto africano ya no debe consistir en probar a los no africanos la existencia o la validez de una filosofía de los terruños, pues tal discurso se aleja del ideal filosófico, que exige distancia y crítica. Se necesita un nuevo impulso filosófico en África cuya medida de africanidad ya no resida en el contenido desarrollado, conforme ya a las exigencias filosóficas, sino en el área geográfica. Así, su horizonte, inicialmente encerrado en la esfera específica de la cultura africana, se verá ampliado, cuando no liberado. En el fondo, se trata de liberar el pensamiento, prisionero del culturalismo africano y de la tentación ideológica, para inscribirlo en la discusión libre. De este modo podría adquirir un valor universal y contribuir así a alimentar e incluso a enriquecer lo que Hountondji (1980) denominó «la herencia internacional del pensamiento humano» (p. 77). No un universal vertical en el sentido levinasiano del término, sino un universal en los términos en que lo define Diagne (2017), es decir, «un universal verdaderamente universal» (p. 71), tanto más cuanto que el mundo, más allá de haberse europeizado, «se indianiza igualmente, se siniza; se africaniza también…; en suma, se criolliza» (p. 75).

Fuera, pues, del cuestionamiento, del debate siempre renovado, del distanciamiento y de la toma de distancia respecto de uno mismo y del mundo, no hay filosofía. Y ahí se comprende fácilmente la historicidad de la filosofía. En efecto, la filosofía, como recuerda Jaspers (1981), nunca se detiene: «hacer filosofía es estar en camino» (p. 10). El debate y el cuestionamiento constituyen el ser mismo de la filosofía, y estas exigencias deben transmitirse de generación en generación. En este debate, cada cual defiende sus posiciones y asume sus responsabilidades. Por ello pensamos que la subjetividad y la singularidad son determinantes en la construcción del discurso filosófico. En su construcción, la filosofía debe evitar erigirse en ideología mediante la celebración de una cultura cualquiera en forma de dogmatismo. Su fuerza reside en el cuestionamiento, y este cuestionamiento no perdona ningún valor, ni del momento presente ni del pasado. Esa es su postura originaria: criticar, deconstruir, transgredir toda forma de construcción cultural en la que uno se resguarda, para ponerla de nuevo en perspectiva y abrir así al ser humano el

camino de una aventura sin fin. Este rigor en el análisis conceptual y crítico prohíbe a la filosofía toda actitud complaciente hacia su objeto u objetos de estudio. Territorialidad, nacionalismo y chovinismo son consideraciones que deben importar poco al filósofo en su búsqueda de conocimiento y en su reflexión. En ello reside toda la radicalidad de la filosofía. Y esta radicalidad hace que, en su relación con el mundo, la filosofía se niegue a ser rehén o propiedad exclusiva de cualquier ideología, sea cual sea su origen. Sócrates, que lo comprendió bien, se negó a encerrar la filosofía en una cultura cualquiera. Toda su filosofía fue, no una reconducción o una apología de la cultura griega, sino más bien un cuestionamiento de la identidad griega. Estamos incluso tentados de decir que, si aceptó la muerte pese a la posibilidad que se le había ofrecido de evadirse, fue en nombre de tal rigor: la negativa a elevar la tradición griega al rango de filosofía sin el menor examen crítico. El destino de la filosofía con Sócrates fue el cuestionamiento de los valores griegos y no su apología. Con ello liberó la filosofía del área en la que se quería encerrarla. Por eso no fue un buen griego.

Teniendo en cuenta estas exigencias, resulta posible filosofar a la africana sin que ello pueda considerarse un culturalismo o una ideología.

Conclusión

La búsqueda de una filosofía africana, o la voluntad de dotar a África de una filosofía, condujo a buen número de pensadores africanistas y africanos a elaborar una reflexión con ese fin. En la estela de la cultura africana, propusieron, unas veces mediante la rehabilitación y otras mediante la contextualización, lo que entendían por filosofía africana, con un esfuerzo de conceptualización. Así, conceptos como fuerza vital, *muntu*, el ser y la ontología sirvieron de fundamento a la elaboración de esta filosofía llamada africana.

Ahora bien, en este intento de definir una filosofía africana se produce una amplificación o, mejor, una dilatación de los conceptos para darles una terminología filosófica. Más que elaborar una reflexión crítica sobre la herencia cultural africana, este intento fue sobre todo una anexión de prácticas culturales que simplemente se bautizaron como filosóficas, todo lo cual alejó del objetivo tanto a los iniciadores como a los defensores de una filosofía africana.

Para nosotros, filosofar en África exige una actitud de distancia respecto de nuestra cultura para interrogarla mejor, y no la adopción de una relación complaciente con ella. Por ello debemos someter esta herencia cultural a un estudio crítico para sacarla de su asilo africano, conforme a la exigencia de rigor filosófico. Con esta condición podremos filosofar en África sin filosofar por ello a la africana y evitar así la trampa de la tentación endógena en filosofía.

Referencias bibliográficas

Amselle, J.-L. (2010). *L'Occident décroché: enquêtes sur les postcolonialismes.* Pluriel.

Diagne, S. B. (2017). Pour un universel vraiment universel. En A. Mbembe et F. Sarr (Dir.). *Écrire l'Afrique-monde* (pp. 71-95). Jimsaan.

Fouda, B. (2013). *La philosophie négro-africaine de l'existence: herméneutique des traditions orales africaines*. L'Harmattan.

Hountondj, P. (1980). *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie.* Clé.

Hountondji, P. (2002). Que peut la philosophie? *Présence Africaine*, 1(165-166), 183-203.

Jaspers, K. (1981). *Introduction à la philosophie* (J. Hersch, Trad.). Plon.

Kagamé, A. (1956). *La philosophie bantu rwandaise de l'être*. Académie Royale des Sciences Coloniales.

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

Karamoko, A. (2017). *Les enjeux du discours philosophique pour l'Afrique.* L'Harmattan.

Kisukidi, N. Y. (2017). Laetitia africana. Philosophie, décolonisation et mélancolie. En A. Mbembe et F. Sarr (dir.). *Écrire l'Afrique-monde* (pp. 51-69). Jimsaan.

Kodjo-Grandvaux, S. (2013). *Philosophies africaines*. Présence Africaine.

Mbiti, J. (1972). *Religions et philosophie africaines*. Clé.

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

Nanema, J. (2003). Philosopher aujourd'hui en Afrique: obstacles et enjeux pour un développement approprié. *Alternatives Sud*, 10 (4), 61-83.

Njoh-Mouellé, E. (1975). *Jalons II. L'africanisme aujourd'hui*. Clé.

Njoh-Mouellé, E. (2017). *La Philosophie, l'action et la politique.* PUCAC.

Savadogo, M. (1999). Philosophie et tradition. *Quest: An African Journal of Philosophy, 13* (1-2), 147-156.

Tempels, P. (2013). *La philosophie bantoue* (4e éd., A. Rubbens, Trad.). Présence Africaine.

Towa, M. (1981). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Clé.

Koudregma Yaya Tientega
Universidad Joseph Ki-Zerbo
03 BP 7021 Uagadugú 03
Burkina Faso
yaya_tientega@ujkz.bf