

ENTRE LO ACCIDENTAL Y LO ESENCIAL. UN PROBLEMA DE MÉTODO EN LA FILOSOFÍA AFRICANA

Por Mbolokala Imbuli

INTRODUCCIÓN

Los «pensadores africanos contemporáneos pueden perfectamente ser creadores de métodos filosóficos de y para nuestra época y producir una filosofía contemporánea susceptible de hacer escuela».

(Tshiamalenga Ntumba)

Me habría gustado, en este nuevo estudio, volver a las declaraciones que mantengo en mi artículo titulado «Lo externo y lo interno de la filosofía africana»¹, declaraciones que dibujan ya la línea maestra de «Entre lo accidental y lo esencial» e invitan incluso a un cambio de método en materia de investigación en la filosofía africana. «La repetición, se dice, es la madre de las ciencias». Pero la monotonía, puedo objetar inmediatamente, a veces es molesta. Por eso creo que es mejor comenzar hoy con una base nueva, con un nuevo tema que tiene como título: «Entre lo accidental y lo esencial. Un problema de método en la filosofía africana».

Por necesidades de brevedad, voy a dividir por el momento este tema solamente en cuatro pequeños puntos. El primero, aRe y sus consecuencias filosóficas, quiere expresar un momento especialmente histórico de la existencia de la humanidad, el momento precisamente del encuentro de África con Europa, momento que ya ha tenido y continúa todavía teniendo consecuencias graves tanto en el plano filosófico como en el de las relaciones humanas. Y no sólo entre el blanco y el negro, sino también, por un lado entre los blancos² y por otro entre los negros³, siempre con el famoso problema de la existencia y/o de la no existencia de la «filosofía africana», al que se añade el de la refutación y/o de la apología de la «etno-filosofía».

La lógica de la independencia, por su parte, constituye el objeto del segundo punto, que se esfuerza por sensibilizar la opinión sobre el bien fundado incluso en una reacción totalmente normal y natural, contra los argumentos desfavorables respecto a la filosoficidad de las realidades africanas. Esta reacción filosófica se presenta ante mis ojos como una negación razonable de la negación, que traduzco formalmente por Pa.

Sin embargo, en la dependencia de la razonabilidad de esta reacción, el africano corre un gran riesgo, justamente el de olvidar o despreciar lo esencial mismo de su filosofía, que debe consistir en poder responder metódicamente y, por tanto, científicamente a los diferentes problemas que plantea su existencia. Ese es exactamente el punto de vista del tercer punto de mi pensamiento.

El cuarto y último punto, por su parte, me sirve finalmente para poder invitar de nuevo a un cambio de «método» en nombre de la progresividad científica de la filosofía africana. Del conjunto de todos estos puntos voy a tratar de sacar unas conclusiones muy claras.

1. aRe Y SUS CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS

La fórmula lógica aRe, que traduzco aquí por «África está en relación con Europa», puede comprenderse en varios sentidos. En efecto, además de las relaciones económico-políticas, África y Europa pueden tener igualmente relaciones tanto geográficas como raciales, tanto históricas como culturales, tanto técnicas como ideológicas. Un estudio que tratará de ser exhaustivo, debe pues profundizar su investigación hasta llegar a unas dimensiones impensadas de su campo de investigación. Podemos decir que aRe, o mejor, lo que considero aquí como un accidente de la historia de la humanidad, más exactamente de la historia de África y de Europa, data de hace mucho tiempo si nos basamos esencialmente en las relaciones del antiguo Egipto con Occidente y Oriente. Pero, por imposición del rigor científico, prefiero situar este accidente en las diversas y múltiples repercusiones filosóficas, en particular en el siglo XV después de C., siglo en el curso del cual las relaciones de África con Europa tomaron un giro mucho más decisivo. Y más aún porque terminaron afianzando el esclavismo y llevaron finalmente al reparto y a la colonización de África.

Para poder justificar científicamente su actitud y consolidar sus posiciones en África, recurriendo a su filosofía a la que considera una «filosofía completa» (P. Tempels), Europa juzgó oportuno presentar al mundo «civilizado» una cierta imagen del mundo «sin civilización», «a-civilizado» diríamos mejor. Ahí comienza la negación de la filosoficidad de las realidades africanas. Obras, artículos y conferencias tanto etnológicas como etno-filosóficas o simplemente filosóficas no dejarán ya de multiplicarse ni de propagarse a través de Europa. Con G. W. F. Hegel, L. Lévy-Bruhl y sus innumerables seguidores, Europa llegó a afirmar que África es a-histórica, a-moral, a-filosófica. Dicho de otra forma, África, principalmente África negra, es el reino de la primitividad⁴. Sin embargo, es necesario ampliar la extensión para camuflar mejor la intención profunda. También es necesario separar arbitrariamente el «en-sí» del africano de su «para-sí», al igual que de su «para-otro», cerrar las puertas de la universalidad para que el africano no se descubra y se contente con su singularidad, su particularidad, su individualidad «tribal». Se trata, en otras palabras, de alienarle, de despojarle completamente de sus potencialidades, de su ser, así como de su saber filosófico para que actúe de otra forma, para que se convierta en el verdadero «servidor de la Razón» o claramente de los intereses de otro. Podemos comprender, en estas condiciones, por qué este otro no abandona ya África, y utiliza todas las astucias para que el mundo a-civilizado se convierta, no se sabe por medio de qué milagro, a su civilización.

Desgraciada o felizmente, este mundo, reducido ya a su simple pasividad, se encuentra en este momento en la imposibilidad de reaccionar frente a unos argumentos filosóficos mal fundamentados que le afectan. Y también se deja seducir cada vez más por los seductores avances que le conducirán a una «crisis filosófica» (F. Eboussi Boulaga) curiosamente fecunda. Pero para la historia de la filosofía en general, eso sólo es una reposición. Porque esperando la reacción filosófica africana y a causa de las razones evangélicas, o mejor aún, para evitar ser fatalmente contradichos por la naturaleza y los datos que emanan de la historia propiamente africana, la misma Europa comienza a contradecirse, por ejemplo, a través de P. Tempels, que escribe: «Afirmar a priori que los primitivos no tienen ideas respecto a los seres, que no tienen ontología y que carecen de cualquier lógica es dar la espalda a la realidad»⁵. Así pues, la invalidación de la existencia de la «filosofía africana» se transforma en una afirmación de esa misma filosofía. Esto, tal como ya he dicho, puede traducirse formalmente por $Pa \rightarrow Pa$, que quiere decir la negación de la filosofía africana y la negación de la negación de la filosofía africana implican la existencia de esa misma filosofía. Esta fórmula lógica proporcionará ciertamente armas filosóficas a África, que, especialmente después de su «independencia», no dejará de pronunciarse personalmente sobre este famoso problema. Pero ¡con cuánto riesgo!

2. LA LÓGICA DE LA INDEPENDENCIA

Las contradicciones de la filosofía europea sobre África ayudan a prever lo que puede ser la reacción filosófica de África después de su independencia. Aunque esta última siga siendo todavía parcial y económica, política, técnica y filosóficamente... problemática, al menos podemos adelantar que el campo está bien abierto a las críticas filosóficas a veces acerbas. El conjunto de estas críticas puede resumirse en términos de «lógica de reivindicaciones filosóficas», de esfuerzo de reapropiación de los poderes, de la personalidad y de la facultad filosofante, de volver a tomar o recurrir a los datos filosóficos auténticamente africanos. De este modo, la lógica de la independencia se me revela, al igual que a F. Eboussi Boulaga, como una filosofía «de ataque, de defensa, de demostración o de ilustración...»⁶. Quiere, en realidad, defender su tradición, describir, suscribir, ver prescribir su personalidad, es decir, su humanidad. Busca volver a encontrar su unidad original, de la que pueden emanar concretamente su singularidad, su particularidad y su identidad. La lógica de la independencia desea en el fondo ser considerada, ella también, como una «verdadera filosofía». Razón por la cual se transforma en instrumento de reclamación de derecho de ciudad filosófica, de legitimidad, de justificación de su historicidad, de su intelectualidad. Se manifiesta también en calidad de rechazo de la eternidad de la primitividad africana para que África sea considerada como formando realmente parte de la humanidad filosófica y filosofante, es decir, de la humanidad «con» civilización. Esta actitud filosófica trata, en mi humilde opinión, de forzar inútilmente la mano a la universalidad filosófica y, a fuerza de tratar de conseguirlo, bloquea la filosofía africana en la dialéctica del yo y del otro que debe apreciar necesariamente el yo —ya que la lengua, los conceptos, los métodos, los objetivos... son los suyos— para que éste sea tomado por filósofo auténtico. ¿Cómo asombrarse entonces al ver lo esencial de la filosofía africana rechazado o simplemente en el más profundo de los olvidos?

Felizmente, la realidad filosófica no deja de jugar su papel de perturbador, de actividad inquietante. Atrapada en el movimiento de la inquietud filosófica, África se encontrará ella también frente a sus propias antinomias. Algunos africanos, a ejemplo de sus «antiguos» maestros, mantendrán en efecto que la «filosofía africana» no existe. Otros dirán, por medida de prudencia, que todavía no existe. Otros más seguirán la vía de los «etnofilósofos», corrigiéndoles o completándoles. El debate será sin duda agitado, escurridizo incluso, aunque humano y a veces beneficioso. En lugar de ser una negación filosófica pura y simplemente negativa, la negación de la existencia de la filosofía africana será de una tal positividad que terminará dando lugar a unas obras filosóficas notables⁷, y haciéndose pasar por una filosofía que ha iluminado y que quizás no dejará ya nunca más de iluminar las tinieblas de África. Sin embargo, la finalidad de esta fecundidad me parece a su vez inquietante, suscita en mí una interrogación en sí misma interrogante. A fuerza de reaccionar infinitamente frente a la negación de la filosoficidad de las realidades africanas, de la deshumanización de África, a fuerza de hacer del problema de la existencia y/o de la no existencia de la filosofía africana el problema esencial de esta filosofía, ¿no corren el riesgo los filósofos africanos de sacrificar lo esencial de su actividad a lo accidental? Si es así, entonces existe realmente un verdadero peligro.

3. PELIGRO: NEGLIGENCIA U OLVIDO DE LO ESENCIAL DE LA FILOSOFÍA AFRICANA

Aquí convendría expresar en primer lugar una constatación. Descubro una cierta estaticidad en la filosofía africana. En el sentido de que esta última me parece sumergida en un círculo vicioso. El problema esencial tratado hasta entonces sigue siendo, en efecto, el mismo: Siempre el célebre problema de la existencia o de la no existencia de la filosofía africana y, correlativamente, de la anterioridad o de la posterioridad de la civilización africana en relación con la civilización europea, del alcance y del estatus epistemológico de la «etno-filosofía». Mientras tanto, se sigue luchando con las armas de aquel al que se combate sin piedad. En consecuencia, las lenguas africanas, por ejemplo, están casi abandonadas porque no tienen carácter científico. Sólo existen por tanto el alemán, el inglés, el francés y otras lenguas europeas para poder expresar filosóficamente lo implícito de las realidades africanas. En cuanto a los métodos de investigación, África sólo tiene que recurrir continuamente a los de la metrópolis filosófica, aunque esa misma metrópolis no deja de afirmar «que en filosofía no existe un progreso irrevocable, adquisiciones definitivas: todas las experiencias se ofrecen a los sucesores como ejemplos de itinerarios que cada uno es libre de seguir o de rechazar»⁸. Estos son algunos de los elementos constitutivos de la digresión filosófica africana que ha durado demasiado. Ahora bien, es justamente esta digresión la que mantiene actualmente la negligencia y/o el olvido de lo esencial de la actividad filosófica africana, precisamente al esforzarse por resolver filosóficamente los diferentes problemas que plantea la existencia de África. Y eso requiere un mejor conocimiento de las realidades, de las profundidades y de las aspiraciones de África. Y ese conocimiento exige visiblemente un cambio de método. ¿Qué hacer entonces para lograrlo?

4. LA PROGRESIVIDAD CIENTÍFICA DE LA FILOSOFÍA AFRICANA Y LA NECESIDAD DE UNA NUEVA ACTITUD

Los elementos desarrollados anteriormente con brevedad pueden ayudar, así lo espero, a comprender el fundamento de este cuarto y último punto de mi estudio. Se trata, en realidad, de una preocupación esencialmente bivalente que afecta a la vez a la progresividad de la filosofía africana y a la necesidad de una nueva actitud.

Por progresividad científica de la filosofía africana hay que entender la evolución de su eficacia, de su capacidad de contribuir realmente a mejorar las condiciones existenciales de la humanidad en general y de África en particular. Ya que la filosofía sólo puede ayudar a mejorar estas condiciones empujando al hombre hacia la «Verdad» por medio de una crítica multidimensional metódicamente dirigida, la progresividad filosófica debe entenderse igualmente en el sentido del avance científico ininterrumpido —pero en realidad caracterizado por una continuidad en la discontinuidad— hacia aquello que puede desvelar todo el «misterio» de la existencia africana. ¡Qué «proyecto» tan inconmesurable!

Sin embargo, lograr tal objetivo sería algo muy útil y exige en consecuencia un cambio de método por parte del filósofo africano. Mi preocupación, en este párrafo, no consiste en ningún caso en tratar de realizar una exposición completa sobre la historia del método filosófico⁹, ni en hacer un trabajo fastidioso que consista en enumerar exhaustivamente todos los métodos filosóficos europeos que hay que abandonar para poder crear y/o adoptar métodos filosóficos auténticamente africanos. Quiero decir simplemente que método significa para mí tanto una vía hacia algo como el carácter de una actitud y de un talante. A través del método, veo en efecto al sujeto pensante con su mentalidad y la finalidad de su investigación. Pienso además en los medios que permiten una aplicación eficaz del método, en el condicionamiento que influye en el comportamiento del investigador, en la materia a la que se aplica el método, etc... La problemática del método me parece así inconmensurable. Es por lo que mi nueva actitud sobreentiende aquí solamente el cambio del sentido de la trayectoria de la crítica filosófica africana, del sentido de la crítica-regresión que da lugar a la progresión filosófica. El cambio de método es de esta forma una exigencia para avanzar, para lograr una concepción filosófica nueva y un comportamiento filosófico nuevo por parte del filósofo crítico africano. Esto tiene la seria ventaja de poder desembocar finalmente en unas relaciones filosóficas nuevas a pesar de la heteronomía o la complementariedad filosófica que parece cada vez más indispensable para el progreso de la filosofía en su universalidad.

Tal como lo veo actualmente, el filósofo africano me parece que sólo se contenta —principalmente en el plano metodológico— con lo que «el maestro ha dicho». Nos dicen que no puede hacer otra cosa. Si el vaso para el vino filosófico ya está lleno, sólo puede beberlo directamente de la botella. Abandonar al filósofo africano en este «sueño dogmático» es a la vez, por mi parte, asfixiar toda su creatividad filosófica y ahogar cualquier iniciativa susceptible de dar lugar a una progresividad positiva en materia de filosofía africana. Esa es la razón por la que mi nueva actitud, en lugar de

ser un simple culto a la diferencia, la singularidad o la particularidad, se esfuerza más bien en abrir más aún las puertas de la universalidad, sobre todo en sensibilizar, siguiendo el ejemplo de aquellos que ya lo han hecho pero sin resultados de alto alcance filosófico, frente a la necesidad de asegurar la progresividad de la obra filosófica, teniendo ante todo confianza en uno mismo, creando a continuación métodos nuevos mucho más adaptados a las realidades africanas, recurriendo finalmente a las lenguas africanas que, sólo ellas, me parecen las mejor situadas para explicar lo implícito del pensamiento africano, o mejor para atenuar la «tradicción de los instruidos» filósofos africanos y africanistas. Y lo que finalmente no debemos perder de vista es el hecho de no confundir lo accidental con lo esencial, que consiste en ayudar a la humanidad en general y a África en particular a resolver científicamente, y por tanto metódicamente y con eficacia, los diferentes problemas que plantea su existencia.

CONCLUSIÓN

«Entre lo accidental y lo esencial» busca en el fondo lograr una elección tanto metódica como metodológica, la elección fundamentalmente hablando de una nueva concepción de la filosofía africana. Dicho en otras palabras, «Entre lo accidental y lo esencial», tal como escribió F. Eboussi Boulaga, «impone unos estudios profundos en la dirección de lo concreto para obtener una mayor eficacia y verdad»¹⁰.

O en caso contrario África se eternizará en torno al famoso problema de la existencia de la filosofía africana o del estado epistemológico de la etno-filosofía —lo que presenta el fuerte riesgo de mantenerla en un callejón sin salida—, o bien se esforzará en encontrar vías medias que le permitan descubrir los raíles que conducen a la «Verdad» filosófica, y hacer así de su filosofía un arma eficaz de combate contra su «subdesarrollo» que cada vez se hace más progresivo y sensiblemente angustiioso. El problema por tanto no es pequeño.

Notas

◆
¹ Mbolokala, Imbuli: «Le dehors et le dedans de la philosophie africaine», en *Cahiers Philosophiques Africains*, 10, juillet-décembre 1982, pp. 105-147.

◆
² Delio Nobre, Santos: *Développement intérieur de la philosophie à travers les âges*, Universitas Olisiponensis, Lisbonne, 1970.

— Hegel, G. W. F.: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduit par J. Gibelin, J. Vrin, Paris, 1970.

— Kant, E.: *La philosophie de l'histoire* (opuscules), Edit. Gonthier - Edit. Montaigne, Paris, 1947.

— Tempels, P.: *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Présence Africaine, Paris, 1965.

◆
³ Pienso especialmente en la polémica que opone al profesor P. Moutondji frente a sus innumerables adversarios.

◆
⁴ Hegel, G. W. F.: *Op. cit.*

— Levi-Bruhl, L.: *La mentalité primitive...*

◆
⁵ Tempels, P.: *Philosophie bantu*, introduction et révision de la traduction de A. Rubbens sur le «texte original» par A. J. Smet, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1979, p. 5.

◆
⁶ Eboussi Boulaga, F.: *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris, 1977, p. 221.

◆
⁷ Hountondji, P.: *Autour de la «Philosophie africaine»*, Maspero, Paris, 1976.

— Kagale, A.: *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, Bruxelles, 1956.

— *La philosophie bantu comparée*, Présence Africaine, Paris, 1976.

— Lufuluabo, F. M.: *La notion luba-bantoue de l'Etre*, Casterman 1964.

— Mujynya Nimisi: *L'homme dans l'univers des Bantu*, P. U. Z. Kinshasa, 1978.

— Tempels, P.: *Op. cit.*

◆
⁸ Gueroult, M.: «La méthode en histoire de la philosophie», in *Philosophie et Methode...*, p. 18.

◆
⁹ Cf. Descartes, R.: *Discours de la méthode...*, chronologie et préface par Genevieve Rodis-Lewis, Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

— Nzege A. G., «La ruine de l'ethno-philosophie et la recherche d'une philosophie africaine. Essai de méthode», in *Cahiers Philosophiques Africains*, 10, juillet-décembre 1982, pp. 199-225.

— Russel, B., *La méthode scientifique en philosophie*, traduit de l'anglais par Philippe Devaux, Payot, Paris, 1971.

— Tshiamalenga Ntumba, «Problèmes de méthode en Philosophie africaine», in *Dix ans d'activité philosophique en Afrique et au Zaïre*, Actes du colloque sur la philosophie africaine tenu à Lubumbashi du 11 au 15 janvier 1982, pp. 53-68.

◆
¹⁰ Eboussi Boulaga, F.: *Op. cit.*, p. 218.

