



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Universitat Autònoma
de Barcelona

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

EPISTEMOLOGÍA AFRICANA Y CONCEPCIONES TEÓRICAS.

**REEVALUAR EL IMPACTO DE LOS PRESUPUESTOS SOBRE LA
FILOSOFÍA DE LO REAL**



Jesús MOLONGWA Bayibayi

Directores:

Prof. Dr. Víctor GÓMEZ PIN

Prof. Dr. Dr. TSHIAMALENGA-Ntumba

Año académico 2017

I

Dedicatoria

A Ekukulu e-a Molongwa, mi padre

A María J. Ngo Bayi, mi madre

y a sus hijos, mis hermanos

y a mis sobrinos.

A la juventud africana para que sepa que la investigación científica (y tecnológica) es el motor principal de todo «desarrollo», y la conditio sine qua non et per quam del renacimiento cultural africano.

II

Epígrafe

«La mayoría de las veces, las divergencias filosóficas no consisten tanto en una diferencia en las concepciones teóricas, cuanto en una diferencia en los puntos de partida, en una diferencia en lo que respeta a los métodos que se utilizan para acercarse a los problemas. El método elegido determina decididamente la concepción teórica que resulta de las investigaciones.»

W. STEGMÜLLER, *Crear, saber, conocer*, Buenos Aires, E. Alfa, 1978, p. 14.

«Être philosophe grécologue ne suffit pas. Il faudrait surtout être philosophe-égyptologue, avoir des connaissances approfondies de la Culture Africaine, sous-groupe Culture Pharaonique, avec la Philosophie Thébaine comme domaine de spécialisation. Cette formulation veut dire que la philosophie égyptienne fait partie de l'africanologie, et qu'au sein de l'africanologie, elle fait partie de l'égyptologie.»

BILOLO Mubabinge, *Fondements thébains de la Philosophie de Plotin, l'Égyptien*, Munich-Freising-Kinshasa, PUA, 2007, p. 46.

III

Agradecimientos

El presente trabajo es el fruto de nuestra reflexión en vista de la obtención del título de Doctor en Filosofía (PhD) en Barcelona (España). El trabajo está volcado sobre cuestiones epistemológicas africanas y de concepciones teóricas desde los tres ámbitos que nos interesan fundamentalmente en la investigación científica: Filosofía, Ciencia y Egiptología. Bien que sea nuestro, otras personas han contribuido en él de manera directa o indirecta para su realización, y nos han acompañado y animado durante todo este tiempo de formación académica, humana y espiritual. Que encuentren aquí la expresión de nuestra profunda gratitud.

Nuestros agradecimientos van primero a los directores de este trabajo, Prof. Dr. Víctor Gómez Pin y Prof. Dr. Dr. Tshiamalenga Ntumba quienes, a pesar de sus intensas ocupaciones, han aceptado dirigir este trabajo. Con ellos hemos aprendido a ser constantes en esta tarea académica nada fácil. Gracias a su espíritu científicamente riguroso y sus instrucciones cualitativas, este trabajo ha llegado a su término. Es una deuda espiritual que jamás se lo podremos recompensar. Con el profesor Gómez Pin hemos aprendido y profundizado mucho sobre cuestiones de la tradición científico-filosófica occidental, con el profesor Tshiamalenga con la tradición científico-filosófica africana y analítica, que traduce la labor común que hemos emprendido en la comprensión, análisis y explicación de las concepciones teóricas. Este trabajo es una prueba de ello, y en la redacción de él, sentimos su mano y las discusiones de horas y horas que han bastado para ello.

Agradecemos también a los profesores que hemos tenido durante nuestra formación académica. A los profesores Dr. Okolo Okonda W'Oleko, Dr. Mutunda Mwembo, Dr. Kamwiziku Wozol' Apangi, Dr. Mbambi Monga Oliga, Dr. Mbandi Esongi, Dr. Mbolokala Imbuli, Dr. Pangadjandja Owanduringa Kakese, Dr. Mbadu kia Manguedi, Dr. Ngwesya Dondo, Dr. Mukash Kalel, Dr. Mpiutu ne Mbodi, Dr. N'Kwasa Bupele, Dr. Mbungu Mutu, Dr. Mweze Chirhulwire, Dr. Munangeye Nlandu, Dr. Ngwey Ngond'a, Dr. Mudiji Malamba, Dr. Madidi Sumba Mundedi, Dr. Onaotsho Kawende, Dr. Akenda Kapumba, Dr. Ndumba Y'Oole L'Ifefo, Dr. Mayola Mavunza Luanga,

Dr. Bongo-Pasi Moke Sangol, etc., todos de las universidades de Kinshasa, donde fuimos introducidos y formados en el pensamiento científico, filosófico, y fundamentalmente, en el conocimiento de la cultura africana.

Queremos agradecer especialmente a la Prof^a. Josefina Pía Brisa, con ella hemos aprendido a leer la escritura jeroglífica de los antiguos egipcios; a los profesores Dr. Josep Cervelló, Dr. José Lull, Dr. Alberto J. Quevedo, todos de la Universitat Autònoma de Barcelona; al Prof. Dr. José Manuel Galán, investigador del CSIC, al Prof. Dr. Juan Carlos Moreno García, investigador de CNRC; a la Prof^a. Dra. Gwenola Graff, del IRD, al Prof. Dr. José Miguel Serrano Delgado, de la Universidad de Sevilla, al Prof. Dr. Francisco Bosch-Puche, de la University of Oxford; al Prof. Dr. Francisco L. Borrego, a la Prof^a. Dra. María José López Grande, de la Universidad Autónoma de Madrid; a la Prof^a. Dra. María del Carmen Pérez Die, al Prof. Dr. Francisco José De Rueda, a la Dra. Miriam Seco, por sus lecciones de egiptología y coptología. Todos estos profesores y otros, siguen contribuyendo enormemente al conocimiento científico de la cultura nilótica en el mundo hispano, y del impacto que tuvo aquella sobre este último. Un hecho formidable e incontestable.

Cabe mencionar a los profesores Dr. Kalamba Nsapo, de la Université Protestante de Belgique, Dr. Grégoire Biyogo, de la Université Sorbonne, por animarnos y enviarnos documentaciones. A los profesores Dr. Bimwenyi-Kweshi, Dr. Mufuta Kabemba y Dr. Ph. Mukendi Tshimuanga, por confiar en nosotros; al profesor Dr. Carlos Ulises Moulines, de la Universität München, por sus consejos en epistemología de las ciencias. Al profesor Dr. John Searle por sus lecciones sobre la intencionalidad aplicada a la teoría de la construcción de la realidad social impartida en la Cátedra Ferrater Mora del Pensamiento Contemporáneo (Universitat de Girona). Al profesor Dr. Bilolo Mubabinge, del INADEP, siempre atento a nuestras inquietudes científicas, epistemológicas, filosóficas y egiptológicas; con él hemos ahondado más sobre la cultura africana (Lengua, Religión y Pensamiento) y, sigue, aunque desde otras latitudes, estimulándonos a la investigación científica. Los profesores Tshiamalenga y Bilolo pusieron a mi disposición algunos de sus trabajos inéditos para que los pueda citar en el nuestro, y también fueron ellos quienes me propusieron trabajar en esta línea de investigación científica. Esta vía de investigación científica está animada por el Mons. Prof. Dr. Tshibangu Tshishiku, rector honorario de las Universidades de la R. D. Congo, rector del INADEP y presidente del consejo de la administración de las universidades de la R. D. Congo.

Agradecemos también a todos los profesores que hemos tenido en el Máster de Retos de la Filosofía Contemporánea del Departamento de Filosofía de la Universitat Autònoma de Barcelona. Con ellos se ha percatado la «racionalidad pluralista» y el diálogo fructífero entre la filosofía y las otras ciencias. Las cuestiones allí planteadas demuestran la actualidad y la eficacia de la reflexión filosófica para nuestro tiempo, sobre todo en lo que concierne a la Ciencia, al Arte y a la Política. Especial mención a los profesores Dra. Olga Fernández Prat y Dr. Daniel Quesada por las lecciones en epistemología y ciencias cognitivas, a los profesores Dr. Thomas Sturm y Dra. Mónica Delgado por las lecciones en Historia y Filosofía de la Ciencia. Mencionar también a los profesores Dr. Onaotsho Kawende, de la Université Catholique du Congo, Dr. Jordi Valor Abad y Dr. Augusto Iyanga Pendi, de la Universidad de Valencia, Dr. Sixto J. Castro, de la Universidad de Valladolid, y a Inongo vi Makome por sus consejos.

Finalmente quisiéramos agradecer a la Provincia de Hispania de la Orden de Predicadores (Dominicos), que por la preocupación de nuestra formación ha puesto a nuestra disposición todos los medios necesarios para que podamos llevar a buen puerto nuestros estudios e investigaciones. Agradecer también a nuestros compañeros de ruta, y sobre todo, a las amistades que hemos ganado en especial a Alicia Rodríguez Campí, Alger Sans Pinillos, Luis González-Mérida y Arie Karaso, por nuestros mutuos apoyos en esta empresa académica. Es alentador encontrarse con gente de bien en esta vida de transeúntes y de proceso que somos. A Roberto Okón Pokó, Francisco Panera, E. Oko Kongwe (Vyanga), Dr. Jesús Díaz Sariago, Dr. Juan Antonio Tudela, Dr. Martín Gelabert, Dr. Vicente Botella, Dr. Francisco Javier Carballo, A. Mosanga Motanga, Masambala Beningo Oko, José E. Ikaka (Isongo), Binda Ikaka Banganga, Inocencio Moiché Solebaba, Noé Sii Nguema, Felipe Echube Oki, José Ramón Botoko Bori, Doris Balya Kama, Balembe Iyanga, Sebastián Vera, Laercio Amorín, Salvador Nguema, Canuto Elobé Echube, Doris Kama wa Balya, Mar Cuppari, Marcelino Bondyale Oko, Brigida Epitié Ngonde (Mwesa), Mololo Roku Muana, Isati Roku Mbunya, Nikul Oko Iyanga, Nana Obugase Mbunya, Ángela Lecha Velasco, Naty Sánchez, Marcel Bikongnyuy Gham, Christian Wolferts, Asami Kihara, Eun Seon Jo, Gwang Ho Oh, María Rosa Andorrà, Gloria Atondo, Margarita Lázaro Arranz, Fátima Santos Peligrín, Helga Bollinger, Brígida y Wolfgang Brettschneider, Renate Rothaermel-Bilolo, y Martina Wagner, por la cercanía y la amistad. Al Dr. Dr. Vicente Benedito Morant, Lic. José Ángel Liaño y Lic. Carmen Lacasa Esteban, por sus diferentes lecturas a nuestro texto; con ello hemos podido mejorar la comprensión del mismo. Y a todos vosotros que no estáis aquí citados, estamos en deuda con vosotros.

IV

SIGLAS

AASF:	Afrikanisch-Asiatische Studienförderung (Göttingen)
AAVV:	Autores varios
ACTS:	African Centre for Technological Studies (Nairobi)
ADN:	Ácido desoxirribonucleico
AH:	Aegyptiaca Helvetica (Basel)
ÄHG:	Ägyptische Hymnen und Gebete
ANKH-	<i>Revue d'égyptologie et des civilisations africaines</i>
ARSC:	Athénée Royal Serge Creuz
BAC:	Biblioteca de Autores Cristianos
BDSH:	Bibliothèques des sciences humaines
CEWCES:	Research Papers
Cf:	Confrontar
CNRS:	Centre National de la Recherche Scientifique
CODESRIA:	Council for the Development of Social Science Research in Africa
CRA:	Cahier des Religions Africaines
CSIC:	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
DK:	Hermann Diels/Walther Kranz (<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>)
Ed.:	Editor
Édi-CAD:	Éditorial Cheikh Anta Diop
EPR Paradoja:	Albert Einstein, Boris Podolsky y Nathan Rosen
FTC:	Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa
GHP Egyptology 12:	Golden House Publications
GN:	Génesis
Ibid.:	Ibidem, en el mismo lugar
IFAN:	Institut Fondamental d'Afrique Noire
IFAO:	Institut Français d'Archéologie Orientale
INADEP:	Institut Africain d'Études Prospectives
IENDO:	Instituto de Estudios Ndowe
IRD:	Institut de Recherche pour le Développement (France)
LASK:	Laboratoire d'analyses sociales de Kinshasa
MIT:	Massachusetts Institute of Technology
NEA:	Nouvelles Editions Africaines
ONU:	Organización de las Naciones Unidas
P.:	Página
PP.:	Números de páginas
PUA-AUS:	Presses Universitaires Africaines/African University Studies
PUD:	Presses Universitaires de Dakar
PUL:	Presses Universitaires de Lubumbashi
PUN:	Presse Universitaire de Namur
PUZ:	Presses Universitaires de Zaïre
SS:	Sigüientes
UAB:	Universitat Autònoma de Barcelona

UNP: University of Nigeria Press
UNIRAG : Éditions de la Guadalupe
UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México
UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia
y la Cultura
UNISA: University of South Africa. *Africanus Journal of Development Studies*
UP: University Press
ZÄS: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde (Leipzig)

RESUMEN (INGLÉS)

AFRICAN EPISTEMOLOGY AND THEORETICAL CONCEPTIONS. TO REEVALUATE THE PRESUPPOSITIONS IMPACT IN THE PHILOSOPHY OF REAL

The study starts from the fact that every scientific problem is approached from a certain tradition which has its own history. It's in that historical-cultural tradition where philosophical, scientific, ethic, and other problems are set up. They never could be set up in a non historical context, a kind of "cosmic, linguistic, cultural or historic exile". And even more: one of the culture constitutive parts is the language. It is all presuppositions matrix that take part in the universal adventure of the thought. In other words, we only can participate in that adventure from a specific epistemological place. When analyzing the African scientific tradition we find ourselves in front of an epistemology the place of which is precisely BuKam (Egyptian-Nubian culture). The question that here arises is the following one: Is really BuKam the place of the foundational criterium that also gives validation to the African thought? If the reply were positive it would only could play down scientific-philosophical presupposition transmitted to us by Western school. So, if we don't know the theoretical presuppositions of a scientific tradition we cannot move forward. It's necessary to compare presuppositions in order to restore their receptiveness. Here the judgment is the reality. Does reality satisfy Western presuppositions or leans towards African philosophy? Presuppositions are the empirical basis of a culture.

My thesis on African epistemology is specially expressed in the works of C. A. Diop, Th. Obenga, M. Bilolo, G. Biyogo and other authors that are the African knowledge formation. And Egyptology is the basis on which we can create a real Epistemology and give new life to the scientific practice in Africa. In addition, it opens new horizons in which the scientific thought in Black Africa recovers its significative character and historical validity. The continuous reference to classical Black-African humanities, founded in BuKam, makes possible a new thought and a renewal of African modern culture. The question is an Africa recreation from the point of view of epistemology. At this point science, philosophy and history (Egyptology) lay down the basis on which the new egyptological spirit undertakes a science epistemology in Africa. However, while creating this foundation, the theorists of African epistemology have been using the theoretical assumptions of Western science which are ontological and dogmatic. The reason lies on the idea that Western cultural facts, through Greece and Rome, find their origin in Africa, precisely in the Nile valley. In addition this Argument is based on the scientific evidence.

Starting from language pragmatic criticism re-visitation method, I analyze African texts of scientific tradition as The Great Hymn to the Aten, The Shabaka Stone (Memphis Philosophical Document), The Egyptian Book of the Dead, The Black Bible, The Maxims of Ptahhotep, Merikare, Amenemope, The

Bantu Texts (Assmann, Fourche, Morlinghem, Bimwenyi, Karenga), and so on, in which we can notice that the Becoming (*Dyalu*), transformation (*hpr, KiVwila*), process (*Kantu-Kaluka*) presuppositions have been explicitly used. And in turn, those texts tell the reality in a narrative way. This noticing has been got thanks to Tshiamalenga with whom I've learnt that the reality is a multiform encompassing and diversing process. In other words, BuKam tradition, as modern sciences perceives the reality as a non-substantial and mysterious One, which is transformed continuously into the Totality, while Western tradition through Parmenides, Plato, Aristotle, Descartes, Kant, Hartmann, Husserl, Heidegger, Sellars, Grossmann, Chisholm, Popper, Eccles, Ferrater Mora, etc., perceive reality as a juxtaposition of substances; some of them constitute the reality, true and permanent, and others constitute a misleading reality, impermanent, fleeting. Only Whitehead was on the right way (Thales, Heraclites, Bruno, Berkeley, Bohm, Simondon, Von Wright, were also somehow once right way). He perceived the reality as a process but he mixed up what he called "actual entity" and the substance (God). The Process Philosophy is working now under this perspective. So the Western traditional authors neither dealt with the substance problem nor they criticized it. Frege, Carnap, Hempel, Salmon, Kitcher, Van Fraassen, Quine, Tarski, Stegmüller, Hintikka, Davidson, Bunge, Putnam, Dummett, Strawson, Kripke, Habermas, Apel, Chomsky, Hacking, Laudan, etc., didn't separate themselves from their academic education linked to Platonism. In addition they still believe in Descartes and Kant projects. Their theoretical conception of knowledge is based on the presuppositions of discovery, what means on the ontology which is their reference. African theoretical presuppositions are based on the familiarization with the reality (as well as Russell). Therefore the African thought start from an assumption of process, Becoming, transformation. The familiarization with reality is always related to a process. The whole reality is related to it; that's what we learn from the new Physics (relativity, quantum gravitation, etc.), molecular biology (living systems are not permanent), mathematics of incompleteness, epistemology of the complexity (Morin).

The philosophy of substance (*Ousia*), or Ontology (*on, ontos*) is a Greek invention (*to einai*). By it the Greeks wanted to block the humanity in a *cul-de-sac* with no way out by being against the process presuppositions. The ontology invented the theodicy (Leibniz, Kagame, Lufuluabo, Elungu, etc.) by building God's attributes (omnipresent, omnipotent, immutable, good). It's something terrible and incredible. African people speak about engendering and genealogy. What is process is genealogy. I propose our own presuppositions to be revisited and by chance to be modified. "The tree is known by its fruits", that's what is stated by the pragmatism principle, and the doubt is checked in the action (Peirce, James, Wittgenstein). The presuppositions come from the language used by each researcher. And the language contains millions and millions not justified presuppositions, hence gratuitous. Wittgenstein experienced it by inquiring about the language functions and then his philosophy changed. Plato says that those who invented the language were drunk people. Thinking that

the reality is something, an entity, an essence or a substance, *Basho* (Nishida, Tanabe and *The Kyoto School*) is gratuitous presupposition. African scientific experience and the texts of its tradition tell about realities that appear and disappear as the physical material. They tell us about the One (Wa) which becomes multiple (hh). Which is real is a process, fluctuation, transformation, continuous evolution, movement. Real is the name I give to our perception process, to the incessant evolution fluctuant appearance which includes the cosmos, the divine and the human. This is the revolution we are waiting to see for another philosophy: it ruins the gratuitous presuppositions of all the areas of scientific research. Quine says that scientific research is based on the observation statements, which are the empirical basis of science, and philosophy is a continuous activity of science. I agree with his thesis. I would only add that the philosophical activity is also recursive (Moulines), and has to undermine the gratuitous presuppositions. In addition, the philosophical activity should revisit the Maât (Meyi) presuppositions in order to reconsider a new humanity, and new relationship between cultures and international institutions to make civilization triumph over barbarity.

RESUMEN (ESPAÑOL)

Este estudio parte del hecho de que todo problema científico se aborda dentro de una tradición determinada que tiene su historia particular. Es en esta tradición histórico-cultural que se plantean todos los problemas filosóficos, científicos, éticos, políticos, etc. Nunca pueden plantearse en un contexto a-histórico, en una suerte de «exilio cósmico», lingüístico, cultural o histórico. Y aun más, uno de los elementos constitutivos de la cultura, es la lengua. Ella es la matriz de todos los presupuestos con los que participamos en la aventura universal del pensamiento. En otros términos, no podemos participar en la aventura universal del pensamiento que a través de un lugar epistemológico concreto. Analizando la tradición científica africana, nos encontramos en presencia de una epistemología africana, cuyo lugar epistemológico concreto es BuKam (la cultura egipcio-nubia). La cuestión que aquí se plantea, es la siguiente: ¿BuKam es realmente el criterio de fundación y de validación del pensamiento africano? Si la respuesta fuera afirmativa, aquello no podría más que relativizar los presupuestos científico-filosóficos que nos ha sido transmitido por la escuela occidental. Pues, si ignoramos los presupuestos teóricos de una tradición científica, no vamos a ningún lugar. Hay que confrontar los presupuestos con el fin de restablecer su receptividad. El juicio aquí, es lo real. ¿Lo real satisface los presupuestos filosóficos occidentales o se inclina más en la filosofía africana? Se inclina más a la africana. Los presupuestos son la base empírica de una cultura.

Nuestra tesis es que la epistemología africana que se manifiesta particularmente en las obras de C. A. Diop, Th. Obenga, M. Bilolo, G. Biyogo, etc., es la fundamentación teórica de la enciclopedia del saber africano. Y la egiptología es la base sobre la cual podemos fundar una verdadera epistemología y reactivar la práctica científica en África. Además, es el horizonte en el que el pensamiento científico negroafricano recobra su significatividad y su validez histórica. En este sentido, se puede construir un *corpus* de ciencias humanas modernas en África. La referencia incesante a las humanidades clásicas negroafricanas, fundadas en BuKam, hace que repiense y se renueve la cultura africana moderna. Se trata de recrear África epistemológicamente. Aquí la ciencia, la filosofía y la historia (egiptología) asientan las bases sobre las que el nuevo espíritu egiptológico hace realidad una epistemología de las ciencias en África. Sin embargo, en el ejercicio de esta fundamentación, los teóricos de la epistemología africana han utilizado los presupuestos teóricos de la Occidentología (ciencia de Occidente), los cuales son ontológicos y dogmáticos. La razón reside en el presupuesto de que los hechos culturales occidentales, a través de Grecia y de Roma, tienen su origen en África, precisamente en el valle del Nilo. Además, este argumento se basa en la evidencia científica.

Partiendo de la crítica pragmática del lenguaje del *método de la revisitación*, analizamos los textos de la tradición científica africana como el

Himno de Akhenaton, el *Documento filosófico de Memfis de Shabaka*, el *Libro de los muertos*, la *Biblia negra*, las *Enseñanzas de Ptahhotep*, *Merikare*, *Amenemope*, los *Textos Bantu* (Assmann, Fourche, Morlinghem, Bimwenyi, Karenga), etc., donde se percibe, explícitamente, que estos textos utilizan los presupuestos del devenir (*Dyalu*), transformación (*hpr, KiVwila*), proceso (*Kantu-Kaluka*). Y, a su vez, dicen lo real de forma narrativa. Esta constatación nos viene de la ayuda de Tshiamalenga con quien hemos aprendido que lo real es un proceso multiforme, englobante y plural. En otros términos, la tradición BuKam, como las ciencias modernas, percibe lo real como lo Uno no-substancial y misterioso, que se transforma incesantemente en la totalidad, mientras que la tradición occidental a través de Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hartmann, Husserl, Heidegger, Sellars, Grossmann, Chisholm, Popper, Eccles, Ferrater Mora, etc., lo perciben como una yuxtaposición de sustancias, unas de las cuales constituyen lo real verdadero y permanente, y otras, lo real engañoso, impermanente y fugaz. Solo Whitehead estaba en el buen camino, y en cierta medida Tales, Heráclito, Bruno, Berkeley, Bohm, Simondon, Von Wright, etc. Percibió lo real como proceso, pero lo confundió con lo que llama «actual entity» y la sustancia (Dios). Perspectivas en las que trabajan actualmente las *Process philosophy*. Por tanto, los autores de la tradición occidental no han tratado en el problema de la sustancia, y ni siquiera lo han criticado. Frege, Carnap, Hempel, Salmon, Kitcher, Van Fraassen, Quine, Tarski, Stegmüller, Hintikka, Davidson, Bunge, Putnam, Dummett, Strawson, Kripke, Habermas, Apel, Chomsky, Hacking, Laudan, etc., no se han desatado de su formación vinculada al platonismo. Además, siguen creyendo en el proyecto de Descartes y Kant. Su concepción teórica del conocimiento, se basa sobre los presupuestos del descubrimiento, esto es, de la ontología que es su referencia. Los presupuestos teóricos del conocimiento africano, se basa sobre la familiarización con lo real del que participamos (Russell también). Por tanto, es un presupuesto del proceso, de la transformación, del devenir. La familiarización con lo real, es siempre procesual. Toda realidad es procesual, eso es lo que nos enseña la nueva física (la relatividad, la gravitación cuántica, etc.), la biología molecular (los sistemas vivos no son permanentes), las matemáticas de la incompletitud, la epistemología de la complejidad (Morin).

La filosofía de la sustancia (*Ousía*) u ontología (*on, ontos*) es un invento de los griegos (*to einai*). Con ello han querido bloquear a la humanidad en un callejón sin salida al oponerse a los presupuestos del proceso. La ontología ha inventado la teodicea (Leibniz, Kagame, Lufuluabo, Elungu, etc.) fabricando los atributos de Dios (omnipresente, omnipotente, inmutable, bueno). Es algo terrible e increíble. Los africanos hablan engendramiento y genealogía. Lo proceso es genealogía. Proponemos a que se revise los presupuestos teóricos y eventualmente modificarlos. El árbol es conocido por frutos, reza el principio del pragmatismo, y la duda se verifica en la acción (Peirce, James, Wittgenstein). Los presupuestos vienen de la lengua que utiliza cada investigador. Y la lengua contiene millones y millones de presupuestos no fundados, por tanto, gratuitos. Wittgenstein hizo la experiencia al preguntar

por las funciones del lenguaje y su filosofía cambió. Platón dice que los que han inventado la lengua eran unos ebrios. Pensar que lo real es una cosa, entidad, esencia o substancia, *basho* (Nishida, Tanabe y la *escuela de Kyoto*), es un presupuesto gratuito. La experiencia científica y los textos de la tradición africana, hablan de realidades que aparecen y desaparecen como la materia en física. Hablan de lo Un (*Wa*) que deviene Múltiple (*hh*). Lo real es proceso, fluctuación, transformación, devenir, movimiento. Lo real es el nombre que damos al proceso de nuestra percepción, a la manifestación fluctuante del devenir incesante que engloba el cosmos, lo divino y lo humano. Esta es la revolución pendiente para un filosofar de otro modo: socavar los presupuestos gratuitos en todos los ámbitos de la investigación científica. Quine dice que la investigación científica se basa sobre los enunciados de observación que son la base empírica de la ciencia, y que la filosofía es una actividad continua con la ciencia. Compartimos esta tesis. Simplemente añadir que, la actividad de la filosofía también es recursiva (Moulines), y debe socavar los presupuestos gratuitos. Además, la actividad filosófica ha de visitar los presupuestos maáticos (Maât, Meyi) para repensar una nueva humanidad, y nuevas relaciones entre las culturas y las instituciones internacionales, con el fin de hacer triunfar la civilización sobre la barbarie.

TABLA DE CONTENIDO

<i>Dedicatoria</i>	I
<i>Epígrafe</i>	II
<i>Agradecimientos</i>	III
<i>Siglas</i>	VI
<i>Resumen (inglés)</i>	VIII
<i>Resumen (español)</i>	XI

INTRODUCCIÓN GENERAL	1
0.1. Originalidad e interés del tema	1
0.2. Problemática e hipótesis	5
0.3. Metodología: la <i>re-visitación</i>	12
0.4. Antecedentes y discusión: marco meta-teórico.....	14
0.5. Referencias bibliográficas	22
0.6. Conclusiones provisionales.....	26
0.7. Estructura y división.....	28

PRIMERA PARTE

EPISTEMOLOGÍA AFRICANA: ENFOQUE EGIPTOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICO-FILOSÓFICA.....	31
0. Introducción primera parte. De la problemática cultural negroafricana	32
CAPÍTULO I.....	35
SEMIOLOGÍA DE LA EGIPTOLOGÍA EN EL ÁMBITO DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICO- FILOSÓFICA.....	35
1.0. Introducción	35
1.1. El momento egiptológico: articulación y sentido metateórico.....	36
1.1.1. Ciencia de la egiptología y filosofía (de la historia).....	36
1.1.2. Egiptología e historia de la ciencia.....	48

1.1.3. Egiptología, grecología e intolerancia epistemológica.....	55
1.2. Estrategia heurística para la aventura universal del pensamiento	58
1.2.1. Elucidación conceptual y campo semántico-filosófico.....	59
1.2.2. Desoccidentalizar la ciencia: un desafío heurístico	61
1.2.3. Ciencia de la heurística: filosofía y egiptología en perspectiva africana	65
1.2.4. Alegato por un filosofar que se apoya en la egiptología y en la ciencia	69
1.3. De la génesis científico-filosófica BuKam/CiKam como marco de referencia del nuevo enfoque epistemológico en África	78
1.4. Conclusión.....	84
 CAPÍTULO II.....	 87
 RECTIFICACIONISMO METATEÓRICO DE CHEIKH ANTA DIOP Y LA APUESTA POR UNA NUEVA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA	 87
2.0. Introducción	87
1. Reinención de la egiptología: una problemática metateórica	88
2.1.1. El hombre y su combate intelectual	88
2.1.2. Egiptología: hacia un rectificacionismo diopiano.....	94
2.1.3. Enraizar el nuevo espíritu egiptológico en África	99
2.2. Cultura filosófica negroafricana: ¿mito o realidad?	100
2.3. C. A. Diop y la nueva filosofía de la ciencia: perspectivas científicas	108
2.3.1. Crisis de la razón y la nueva teoría del conocimiento.....	109
2.3.2. Crisis general de la filosofía y la necesidad de retomar la historia	119
2.4. Conclusión.....	124
 CAPÍTULO III.	 127
 FILOSOFÍA POR VENIR: EL HOLISMO METATEÓRICO DE THÉOPHILE OBENGA.....	 127
3.0. Introducción	127
3.1. Th. Obenga y la problemática del renacer de África	128
3.2. Epistemología y lingüística histórica o diacrónica	132
3.3. Una filosofía por venir y el programa de egiptología	139
3.3.1. Hermenéutica de la filosofía faraónica en Obenga.....	140
3.3.2. Hacia un programa de egiptología	151
3.3.3. La educación como filosofía por venir	156

3.4. Conclusión	159
 CAPÍTULO IV.....	 161
METATEORÍA PRAGMÁTICA DE MUBABINGE BILOLO: APERTURA HACIA UN FILOSOFAR DESDE LA EGIPTOLOGÍA Y LA BANTULOGÍA/ETIOPIOLOGÍA.....	161
4.0. Introducción	161
4.1. Mubabinge Bilolo: semblanza de una vida.....	162
4.2. Perspectiva de fondo: desarrollo de un diálogo histórico y cultural	165
4.3. Una producción científica desde una hermenéutica valorizante	167
4.3.1. Premisas hermenéuticas negativas (falsas).....	168
4.3.2. Premisas hermenéuticas positivas u objetivas	179
4.3.3. El objetivo: llegar a una historia universal de la ciencia.....	185
4.4. Ámbitos de la investigación científica biloloiana: el amanecer de un nuevo enfoque metateórico/epistemológico.....	187
4.4.1. Estudios egipcio-nubios o BuKam-Bantu/Etiopía	188
4.4.2. Estudios filosóficos y teológicos	191
4.4.3. Estudios lingüísticos y filológicos	199
4.4.4. Estudios políticos y ecológicos	205
4.5. Mubabinbe Bilolo, el ciKam y la filosofía africana: sobre el pensamiento de lo Uno (<i>Wa</i>).....	206
4.5.1. Jerarquía de los seres como clave de comprensión filosófica.....	206
4.5.2. Henología Bantu-luba en las enseñanzas filosóficas Nkwembe.....	208
4.5.3. El Uno y los Múltiples como conceptos mayores BuKam/Bantu	210
4.6. Conclusión	211
 CAPÍTULO V.....	 213
LA FILOSOFÍA DEL REVENIR DE GRÉGOIRE BIYOGO Y LA ELABORACIÓN DEL COGITO DE LA SUPERVIVENCIA. HACIA LA TERCERA REVOLUCIÓN CONPERNICANA DEL PENSAMIENTO EN ÁFRICA.....	213
5.0. Introducción	213
5.1. El concepto biyoguiano de modernidad filosófica africana	214
5.1.1. Grégoire Biyogo o la génesis de nuevos discursos	214
5.1.2. Apertura de la modernidad filosófica africana	216
5.1.3. La querrela modernidad/postmodernidad africana	221

5.2. G. Biyogo y la superación de la desafricanización de la ciencia y de la filosofía	226
5.2.1. Epistemología de la egiptología	226
5.2.2. La hipótesis de una cuna nilótica de la filosofía	230
5.2.3. Repensar la historia de la filosofía y de la ciencia	235
5.2.4. Repensar la filosofía de la historia de la filosofía y de la ciencia.....	237
5.3. Filosofía del revenir de Grégoire Biyogo	240
5.3.1. En torno al concepto «revenir» y de «revenge»	241
5.3.2. El pensamiento del revenir (el <i>pensum</i> =nuevo modo de pensar)	242
5.3.4. Del comienzo al origen de la filosofía.....	245
5.4. Elaboración del cogito de la supervivencia (<i>el cogito gris</i>)	247
5.5. Conclusión.....	250
6. Conclusión primera parte. Ciencia, filosofía, historia: el horizonte metateórico	252

SEGUNDA PARTE

DE LA EVIDENCIA CIENTÍFICA: IMPACTO DE LOS PRESUPUESTOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE LO REAL.....	255
0. Introducción segunda parte. La necesidad de socavar los presupuestos	256
CAPÍTULO VI.....	258
FILOSOFAR DE OTRO MODO: EL PROBLEMA DE LOS PRESUPUESTOS GRATUITOS Y LA EPISTEMOLOGÍA DE LO REAL.....	258
6.0. Introducción	258
6.1. De la problemática de los presupuestos culturales	259
6.1.1. Más allá de la Occidentología	259
6.1.2. La ontología, un presupuesto gratuito	265
6.1.3. El formateo de la ontología bantu	277
6.1.4. Semántica filosófica: las aporías de una teoría de la verdad.....	283
6.2. El problema de los presupuestos científico-filosóficos	293
6.2.1. El problema de las concepciones teóricas de la explicación científica .	293
6.2.1.1. <i>Génesis y evolución: la necesidad de la investigación científica</i>	294
6.2.1.1.1. <i>Una aproximación sintética al problema</i>	294
6.2.1.1.2. <i>Génesis del problema en la actual filosofía de la ciencia</i>	299
6.2.1.2. <i>Las diferentes concepciones teóricas de la explicación científica</i>	301
6.2.1.2.1. <i>Concepción epistémica de la explicación</i>	301

6.2.1.2.2. <i>Concepción óptica/ontológica de la explicación</i>	308
6.2.1.2.3. <i>Concepción pragmática de la explicación: Bas van Fraassen</i>	311
6.2.2. <i>¿Hacia una naturalización de la epistemología?</i>	315
6.2.2.1. <i>Enfoque de los estudios históricos</i>	315
6.2.2.2. <i>Enfoque de los estudios de sociología de la ciencia</i>	317
6.2.2.3. <i>Enfoque naturalista de la epistemología</i>	317
6.2.2.4. <i>¿Es la epistemología mera descripción? Críticas y perspectivas</i>	321
6.2.3. <i>Transcender el dualismo dentro del espacio lógico de las razones</i>	326
6.2.3.1. <i>Imagen manifiesta o «actitud natural» como lo real</i>	327
6.2.3.2. <i>Imagen científica del hombre-en-el-mundo</i>	331
6.2.3.3. <i>De la posición eliminativista al realismo directo</i>	337
6.2.4. <i>La cuestión del método y las concepciones teóricas</i>	342
6.2.4.1. <i>La decisión metodológica</i>	342
6.2.4.2. <i>La investigación científica y sus métodos</i>	345
6.3. <i>De la posibilidad de la ciencia y de la metaciencia</i>	350
6.3.1. <i>Víctor Gómez Pin y la idea de necesidad natural</i>	351
6.3.2. <i>Del argumento de la «disponibilidad lógica»</i>	359
6.4. <i>Conclusión</i>	360
CAPÍTULO VII.....	362
EL JUICIO DE LO REAL COMO PROCESO MULTIFORME	362
7.0. <i>Introducción</i>	362
7.1. <i>La concepción de lo real en los corpus BuKam-Bantu</i>	363
7.1.1. <i>Lo real cósmico en el Gran Himno empírico-teológico de Akhenaton</i> .	363
7.1.1.1. <i>El texto del Gran Himno empírico-teológico de Akhenaton</i>	364
7.1.1.2. <i>El texto del Gran Himno BuKam-Bantu: análisis de su contenido según las interpretaciones de Jan Assmann</i>	371
7.1.1.2.1. <i>El tema de la visibilidad o percepción de lo real</i>	371
7.1.1.2.2. <i>El acto de la creación como embriología</i>	374
7.1.1.2.3. <i>Kheperu o energía creadora y transformadora</i>	376
7.1.2. <i>Lo real en la Biblia Negra: lo Uno que se auto-transforma en múltiple</i>	378
7.1.3. <i>Bimwenyi-Kweshi o lo real como experiencia empírico-religiosa</i>	388
7.1.3.1. <i>Experiencia empírico-religiosa como capital de optimismo</i>	388
7.1.3.2. <i>Experiencia empírico-religiosa de la palabra como «verbo»</i>	391
7.1.3.3. <i>Experiencia empírico-religiosa como teotropía</i>	392
7.1.3.4. <i>Experiencia empírico-religiosa del muntu como encrucijada y nudo de relaciones</i>	396
7.1.4. <i>Hacia la unidad de destino procesual de lo real</i>	400
7.2. <i>La percepción de lo real en las ciencias modernas</i>	408
7.3. <i>La teoría científica del cosmos en el pensamiento BuKam</i>	414

7.3.1. El <i>Nwn</i> y la génesis de la materia	415
7.3.2. <i>Mrwt n M3^ct</i> . El ideal de la filosofía primordial	419
7.3.2.1. <i>Ideal del conocimiento: la familiaridad</i>	419
7.3.2.2. <i>Ideal político-moral: meyi mukandu</i>	429
7.3.2.3. <i>Ideal metafísico</i>	436
7.3.2.4. <i>Ideal ecológico</i>	439
7.4. La disposición maática en la nueva teoría del conocimiento	445
7.4.1. La <i>M3^ct</i> y la disposición científica.....	445
7.4.2. ¿Filosofía de la prospectiva maática?.....	448
7.5. Conclusión	456
 CAPÍTULO VIII.	 458
 POR UNA CULTURA DE LO REAL COMO PROCESO: CULTURA NEGROAFRICANA, RACIONALIDAD CIENTÍFICA E INNOVACIONES METATEÓRICAS	 458
8.0. Introducción	458
8.1. Racionalidad y anti-negrismo epistemológico	459
8.1.1. Racionalidad como logos (Luga, Laku, Madw)	459
8.1.2. Racionalidad y racionalidades.....	465
8.1.3. Anti-negrismo epistemológico y su superación.....	468
8.2. Tradición negroafricana y racionalidad moderna	470
8.2.1. El concepto de tradición negroafricana	471
8.2.2. ¿La conversión ineludible?: de la tradición negroafricana a la racionalidad moderna.....	474
8.3. Cultura negroafricana como proceso de lo real	481
8.3.1. Repensar la cultura negroafricana	481
8.3.2. Por una cultura de lo real como proceso.....	484
8.3.2.1. <i>Salvar lo real: otra vez con el caso del fenómeno</i>	484
8.3.2.2. <i>El Nosotros procesual, englobante y plural: Tshiamalenga Ntumba</i> ..	494
8.4. Críticas y perspectivas de las innovaciones metateóricas	500
8.4.1. Crítica a las ambigüedades del humanismo occidental.....	501
8.4.1.1. <i>El orden mundial o perversión de la M3^ct</i>	501
8.4.1.2. <i>El principio de la realidad</i>	504
8.4.1.3. <i>El principio de legalidad</i>	506
8.4.1.4. <i>El principio de la no contradicción</i>	510
8.4.2. La tecnociencia como invención de las posibilidades	511
8.4.3. Repensar la solidaridad africana	515
8.4.4. Filosofía de lo real y el papel de las instituciones internacionales	518
8.5. Conclusión	521

9. Conclusión segunda parte. Del papel fundamental de la experiencia	522
CONCLUSIÓN GENERAL	524
APÉNDICE I	538
APÉNDICE II	553
APÉNDICE III	557
GLOSARIO	562
BIBLIOGRAFÍA	564

INTRODUCCIÓN GENERAL

0.1. Originalidad e interés del tema

Un tema para una disertación doctoral como este: *Epistemología africana y concepciones teóricas. Reevaluar el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real*, merece, obviamente, ser explicado. En un momento previo habíamos formulado el tema de este modo: *Egiptología, de la africanística a la filosofía africana*, ya que abarca disciplinas, aparentemente, ajenas al ámbito canónico de la filosofía y la génesis de las problemáticas culturales africanas. Pero más tarde la investigación nos llevó al título siguiente: *Exigencia de prospectiva. El problema de la fundamentación de una epistemología nueva en África*, al darnos cuenta que, la epistemología, esto es, el debate en torno a la teoría del conocimiento y la justificación de la misma, es uno de los temas importantes que ocupó las problematizaciones africanas de las últimas décadas y que, en la actualidad, siguen vigentes, aunque de otra forma¹. Del griego, *episteme*, «conocimiento»; *logos*, «teoría», una teoría del conocimiento se ocupa de la definición del saber. Pero, ¿qué es el saber? Es la formulación de una teoría epistémica o concepción teórica desde una comunidad de lenguaje concreta. No percibimos ninguna problemática africana en torno a la investigación científica y/o filosófica que no se fundara en una concepción teórica. Y esta resulta de la metodología elegida y de la visión particular del mundo en el que aquellas problemáticas son tratadas.

Al hablar de epistemología africana queremos significar con ello el estudio de la fundamentación teórica de la enciclopedia del saber y/o el

¹ Leer WIREDU Kwasi, «L'empiricisme: une philosophie africaine contemporaine», in *Rue Descartes*, vol. 3, n° 45-46, (2004), pp. 166-178. También ver S.-G. BOBONGAUD, *Les enjeux d'une philosophie africaine nouvelle: Propositions pragmatologiques*, Kinshasa, Editions du Centre de Recherches Pédagogiques, 2008. E.-M. MBONDA, *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2013. BASSONG Mbog, *La Pensée Africaine. Essai sur l'Universisme philosophique*, Montreal, Kiyikaat Éditions, 2014. M. TOWA, *Histoire de la pensée africaine*, Yaounde, Clé, 2015.

conocimiento científico producido en África. Es en el valle del Nilo donde se funda dicha enciclopedia del saber africano. Lo cual indica que la epistemología africana ha de buscar su fundamentación en las ciencias que tienen por estudio dicha región africana. Dicho con más claridad, no se puede tratar el tema de la epistemología africana sin buscar, a mi juicio, sus fundamentos egiptológicos y africanísticos. Un enfoque epistemológico o metateórico de la filosofía africana contemporánea, ha de servirse de los resultados de la ciencia de la egiptología y de la investigación científica a fin de superar el discurso africanista basado en las descripciones etnológicas, a-históricas, de las lenguas y civilizaciones africanas, esto es, de la herencia cultural negroafricana milenaria.

El enfoque africanístico de la epistemología africana no ha prestado mucha atención a los resultados de la ciencia y de la tecnología, que configuran la *forma de vida* contemporánea, por una parte, ni ha encuadrado o enmarcado su reflexión filosófica dentro de los criterios de la validación del pensamiento africano, esto es, la referencia incesante a la cultura nilótica, por otra parte. Sin embargo, la ciencia africana toma sus raíces en la cultura del valle del Nilo -base histórica de una epistemología de lo real²-, que paradójicamente sigue aún sin entrar en la enseñanza africana, situación que no se produce con la cultura greco-latina en la enseñanza occidental. Para abordar un criterio de elaboración de la filosofía se necesita un marco de referencia. En él comienza el momento crítico del quehacer filosófico en cuanto análisis riguroso del pensamiento.

A decir verdad, la epistemología africana se presenta como una metateoría de las teorías que pone en auge la cultura científica y los sistemas filosóficos africanos elaborados en el valle del Nilo con el fin de repensar un África nueva. Un África en la historia y en la ciencia. Pero esta herencia cultural del valle del Nilo, no es una delectación en el pasado, al contrario, se somete al

² Leer DIAGNE Pathé, *L'Europphilosophie face à la pensée du Négro-africain: suivi de thèses sur l'Epistemologie du réel et problématique néo-pharaonique*, Dakar, Sankoré, 1981, 221 p. Sobre la cuestión africanística ver ASANTE Molefi Kete, *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*, Trento, New Jersey, Africa World Press, 1990, p. 6 y ss.

análisis crítico. De modo que, la actividad propiamente de la filosofía no solo consiste en esclarecer los conceptos filosóficos o científicos, al estilo analítico y pragmático, sino también criticarlos. Es lo que nos enseña Marcien Towa:

La philosophie ne commence qu'avec la décision de soumettre l'héritage philosophique et culturel à une critique sans complaisance. Pour le philosophe, aucune donnée, aucune idée, si véritable soit-elle, n'est recevable avant d'être passée au crible de la pensée critique. En fait la philosophie est essentiellement sacrilège³.

La herencia cultural no se recibe pasivamente sin cuestionar sus propios presupuestos y aporías teóricas que la embisten. De ahí que el análisis filosófico sea un sacrilegio, y la investigación científica el ámbito ineludible en la explicación de lo real. Al igual que el enfoque africanista, se ve extendido también en el campo de la lingüística africana el hándicap de su validación epistemológica con la cultura nilótica. Desafortunadamente, muchos lingüistas africanos y extraafricanos no se interesan en la lingüística histórica comparativa (las lenguas africanas contemporáneas comparadas con el antiguo egipcio y el copto); se centran en un enfoque *ahistórico* de las lenguas africanas (sin el aspecto sincrónico ni diacrónico). Es el enfoque puramente descriptivo y dialectológico de las lenguas negroafricanas. La *ahistoricidad* es la premisa hermenéutica de la etnología, y por supuesto, la base de la africanística.

Desde el punto de vista estrictamente epistemológico, el enfoque africanístico de la filosofía africana contemporánea no dialoga ni con la historia pasada africana (aspecto diacrónico) ni con la contemporánea (aspecto sincrónico). Parte de la reflexión de la recepción africana de la filosofía occidental en África, y de la recepción occidental de la filosofía africana⁴; ni

³ M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions Clé, 1971, p. 29.

⁴ Los estudios relativamente recientes de la filosofía africana siguen presos en este esquema de la repetición. No existe una referencia interna de la tradición filosófica africana o el enfoque teórico desde la ciencia de la egiptología. Ver APPIAH Kwame A., *In my father's house. Africa in the Philosophy of Culture*, New York/London, Oxford University Press, 1992. OLADIPO Olusegun, *The idea of African Philosophy*, Ibadan, Molecular Publishers, 1992. Ibid., *The Third Way in African Philosophy*, Ibadan, Hope Publications. D. A. MASOLO, *African Philosophy in Search of*

tampoco se elabora una filosofía que dedique toda su atención a la ciencia y a la tecnología con el fin de insertar estas en las realidades sociales, económicas y culturales africanas actuales⁵. África no puede garantizar su futuro si no promueve los valores culturales propios, y los científicos y tecnológicos. De aquí, el interés del tema y su originalidad al que pretendemos, a lo largo de las páginas de este trabajo, analizar desde el enfoque egiptológico de la epistemología africana hasta la reevaluación del impacto de los presupuestos teóricos sobre la filosofía de lo real. Aquí, el concepto «real», del latín *res, rei* (cosa), lo entendemos en su acepción científica como proceso, devenir, fluctuación de nuestra percepción de «lo que hay».

El análisis de esta propuesta teórica se basa sobre la erudición de la investigación científica contemporánea. Las diferentes concepciones teóricas - insistimos- surgen del método utilizado en las investigaciones. O sea, *la decisión metodológica* determina las concepciones teóricas. Ahora bien, un estudio sobre la epistemología africana, y las concepciones teóricas nos sirven de modelos para reevaluar el impacto de los presupuestos en el análisis de «lo real como proceso multiforme⁶». Obviamente se da el caso de que las concepciones teóricas son ilimitadas como tradiciones de investigación científica y filosófica. Nuestro propósito no consiste en resaltarlas todas, aún menos pretendemos conocerlas todas. Proponemos cultivar una *filosofía de lo real*, previamente a una *filosofía de los presupuestos*, que es, a mi juicio, la transformación pendiente que

Identity, Bloomington, Indiana University Press, 1994. S. OLUOCH IMBO, *An Introduction to African Philosophy*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman and Littlefield Publishers, 1998, 176 p. T. SEREQUEBERHAN (ed.), *African Philosophy: The Essential Readings*, Paragon House, 1998, 250 p. J.-G. BIDIMA, *Philosophie négroafricaine*, Paris, PUF, «Que sais-je?», 1995. G. SOGOLO, *Foundations of African Philosophy*, Ibadan, Molecular Publishers, 1992.

⁵ Los trabajos sobre *filosofía de la tecnología* de autores como Pius Ondoua Olinga y Sidiki Diakité han de saludarse, aunque insisten en la «transferencia de tecnologías» en vez de formación de un cuadro de profesionales en África que se dedique completamente a este dominio del saber humano. La insistencia de la violencia en la tecnología es importante, ya que muestra que la transformación del medio implica también violentarlo. De aquí surgen los problemas ético-ecológicos. Cf. P. ONDOUA OLINGA, *Développement technoscientifique. Défis actuels et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2010. DIAKITÉ Sidiki, *Technocratie et question africaine de développement*, Abidjan, Strateca Diffusion, 1994.

⁶ Nos inspiramos de TSHIAMALENGA Ntumba, *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie de Nous processuel, englobant et plural*, Paris, Edilivre, 2014, 459 p.

requiere la investigación científica y filosófica. Lo real es la manifestación fluctuante del devenir incesante que engloba lo divino, lo cósmico y lo humano⁷. Esta es la totalidad de lo real que puede ser aprehensible y atestado a través de la ciencia, la filosofía o el discurso empírico-teológico. Lo real es proceso; el proceso de todo cuanto hay en su multiformidad.

0.2. Problemática e hipótesis

Uno de los presupuestos tanto lingüístico-estructural como semántico-filosófico de la génesis de la investigación científica y filosófica es el hacerse preguntas; y estas siempre, estamos convencidos, parten de la savia de las lenguas y problematizaciones culturales. Es, en la cultura, donde se plantean la investigación científica sobre el cosmos, la sociedad, la vida, la historia, la política, la economía, el derecho, la ética, etc. Esto es, todos los temas relacionados al cosmos y la comprensión del hombre de él; pues el hombre, creador de la cultura y del lenguaje, forma parte de él. «No hay exilio cósmico», «no hay exilio lingüístico», no cansaba de enseñarnos W. v. o. Quine en toda su obra⁸. Hay que partir de situaciones de verbalización. Además, habría que apuntar que, toda investigación científica o discurso filosófico, se aborda y se

⁷ Puede pensarse el argumento de *triangulación* intruducida por Donald Davidson en la filosofía del lenguaje, de la mente y la teoría de la acción, el cual expresa la idea complejísima del individuo, de las otras mentes y del universo inhumano, por tanto, cósmico y divino, aunque éste no sea explícito en los análisis del autor. Cf. D. DAVIDSON, «Rational Animals», in *Dialectica* vol. 36, nº 4, (1982), pp. 317-328. Reprinted in D. DAVIDSON, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 95-106. Leamos las razones y conclusiones de el autor sobre el paritular: «If I were bolted to the earth, I would have no way of determining the distance from me of many objects. I would only know they were on some line drawn from me towards them. I might interact successfully with objects, but I could have no way of giving content to the question where they were. Not being bolted down, I am free to triangulate. Our sense of objectivity is the consequence of another sort of triangulation, one that requires two creatures. Each interacts with an object, but what gives each the concept of the way things are objectively is the base line formed between the creatures by language. The fact that they share a concept of truth alone makes sense of the claim that they have beliefs, that they are able to assign objects a place in the public world. The conclusion of these considerations is that rationality is a social trait. Only communicators have it». Ver D. DAVIDSON, *o. c.*, p. 105.

⁸ Ver W. V. O. QUINE, *Word and Objects*, Cambridge, MIT Press. New editions, with a foreword by Patricia Churchland, 2015. *Ibid.*, *Quine in Dialogue*, edited Dagfinn Føllesdal and Douglas B. Quine, Cambridge, Mass. London, Harvard University Press, 2008.

elabora dentro de una tradición cultural determinada, y de una comunidad de lenguaje. Por tanto, sería justo decir que «tampoco hay exilio cultural».

Más en concreto, toda investigación científica y/o filosófica implica la voluntad de los individuos que la emprenden. Desde estas premisas, las problematizaciones africanas no serían excluyentes; pues participan en la aventura universal del pensamiento, de la ciencia, y de la filosofía desde un lugar epistemológico concreto: *BuKam/CiKam*⁹ o la cultura científica y filosófica del valle del Nilo. El objetivo que se persigue consiste, a mi juicio, en fundar las perspectivas de una epistemología nueva en África partiendo de una egiptología que es repensada desde los horizontes de la investigación científica contemporánea¹⁰. Una egiptología científica en la que se propone estudiar toda la historia de la ciencia, de la filosofía y de la epistemología. En otros términos, es repensar a través de la egiptología, la génesis y el devenir del pensamiento humano en la historia y en la sociedad. Y, de igual modo, construir un corpus de ciencias humanas modernas.

Ahora bien, ¿es realmente *BuKam/CiKam* el criterio de fundación y de validación del pensamiento africano? Y si la respuesta a esa cuestión es afirmativa, como se desprende a lo largo de estas reflexiones, ¿cómo se puede tratar el problema de la fundamentación de una epistemología nueva en África, teniendo en cuenta el nuevo mundo de la ciencia, y de la tecnología en el que vivimos hoy día? La exigencia de una epistemología nueva en África ¿no cuestionaría todos los presupuestos de la tradición filosófica tal y como nos ha sido legado a fin de que se tendría que filosofar de otro modo? Preguntas que, en el fondo, atraviesan el proyecto de fundamentación de una epistemología

⁹ La negra en el antiguo Egipto o *BuKam* en el *ciBantu*; el copto ha guardado su forma actual (*Kmt* o *Kame*). El antiguo Egipto se llama *Kame* en copto y en Bantu se dice *BuKam*, *Ba/WaKam*, es decir, los de *Kame*, haciendo referencia al país y a sus habitantes. La lengua hablaba por ello es el *ciKam*, en *Cyena-Ntu*, esto es, en las lenguas *Bantu*. Las lenguas *Bantu*, al ser lenguas tonales, nos permiten, en ocasiones, decir *BuKam* como *BuKame* con el fin de facilitar la fluidez de la pronunciación. Ambas palabras se refieren a lo mismo; es una suerte de declinación.

¹⁰ Ver H. ESSOH NGOME, *L'Égypte ancienne et les sciences face à l'Afrique contemporaine*, Paris, Menaibuc, 2015, p. 5 y ss.

nueva en contexto africano. A decir verdad, a mi juicio, se trata de un problema de los presupuestos, un problema que nadie quiere tocar. No se aborda. El problema de los presupuestos es el fundamento mismo resumido, y demostrado de la filosofía como quehacer humano. Si se ignora y no se reconoce los presupuestos científico-filosóficos de una tradición determinada, no se llega a ningún sitio. El conocimiento de los presupuestos teóricos implica imbuirse en esta tradición determinada a la luz de la teoría científica actual.

Es de una gravedad filosófica y heurística dejar de lado los presupuestos. ¿Se trataría de un mito? Más aún, ¿hay un mito del mito? Negar el mito sería hacer e inventar otro mito, pues el hombre es una «*coincidentia oppositorum*», una unidad de contrarios¹¹. Hay que confrontar los presupuestos con el fin de establecer su receptividad. *El juicio aquí, es lo real*. ¿Este satisface los presupuestos filosóficos occidentales o se inclina más en la filosofía africana? La cuestión es tener en cuenta que todo conocimiento es revisable y eventualmente cambiante. La ciencia no es del todo una referencia críticamente segura, pero sí la mejor manera para explicar lo real, percibir y conocer los fenómenos, y su (re) apropiación como «necesidad natural»¹². Es la misma actividad científica la que lleva a trabajar sobre los presupuestos, ya sean en cualquier dominio de la investigación científica. Es terrible olvidarse de los presupuestos; estos son la base empírica de una cultura. Todas las tradiciones filosóficas deberían reapropiar sus propios presupuestos y eventualmente modificarlos. Y, así evitar seguir trabajando sobre presupuestos que no han criticado.

El enfoque metateórico de una exigencia de prospectiva, tal y como se vislumbra en la epistemología africana (obra de Cheikh Anta Diop, Théophile

¹¹ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, «Y a-t-il un mythe du mythe?», in *Diogenes*, n° 132, (1985), pp. 120-144. Ll. DUCH, *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder, 1998, p. 507.

¹² J. R. Brown, por ejemplo, en su discusión con Quine, Maddy, Kitcher, Lakoff, Colyvan y otros, apostilla que las matemáticas no explican los fenómenos físicos contando con ellos, pero eso no significa que no los haga comprensibles. El autor defiende el platonismo frente al naturalismo en la explicación y aproximación teórica de lo real. Ver J. R. BROWN, *Platonism, Naturalism, And Mathematical Knowledge*, New York, Routledge, 2012, 177 p.

Obenga, Mubabinge Bilolo, Grégoire Biyogo y otros)¹³, tiene el presupuesto de algo que se puede construir y decir. Lo real como proceso es ante todo imprevisible. La prospectiva es lo real construido como visión de futuro; es el pensamiento científico que busca predecir lo real. Lo real como proceso imprevisible es multiforme. Lo que indica que habría que sostener que el saber es un mito, la evolución de la ciencia muestra que no es así. Toda teoría es revisable y el empeño constante a una revisión, una y otra vez, de los presupuestos culturales dogmáticos de nuestro modo de ver el mundo, es, a mi juicio, exigente e ineludible¹⁴. De ahí la revisión continua de estos presupuestos. Conocer es familiarizarse-con, presupone la familiaridad/familiarización con lo real. En física se argumenta que el observador influye en lo que observa. Los africanos han sido colonizados mentalmente, trazo desfavorable que los impide ir más allá de los occidentales. ¿Qué se entiende por saber? Si se ve el contexto en el que se plantea esta cuestión, nos damos cuenta de que Sócrates tenía razón: solo sé que no sé nada. La evolución de la ciencia es un argumento contra el carácter de esta ciencia.

La conocida distinción que opera Platón de la *episteme* de la *doxa* hace que la primera sea relegada en el ámbito de la ciencia, la cual se ocupa de las Ideas o Arquetipos, que son, a su juicio, inmutables y eternas (Verdad, Justicia, Bien). Sabemos que el filósofo ateniense quiere zanjar el debate que opone a Parménides¹⁵ y Heráclito¹⁶. Es decir, el problema de lo Uno y lo Múltiple. El primero sostiene que existe dos vías, el del Ser y el del No-Ser. El Ser es y el No-Ser no es, esto es, el Ser es la vía de la verdad, de la ciencia, del conocimiento, mientras que el No-Ser es la vía de la opinión de los mortales, de las apariencias. El Ser es lo que permanece, lo inmutable, lo cognoscible, es «lo que

¹³ Estos autores y otros son los que cultivan lo que denominamos la *Epistemología africana*. Sus proyectos epistemológicos son los que se abordarán principalmente en la primera parte de este trabajo. Es, a mi juicio, de suma importancia visitar los trabajos de autores como estos para comprender el devenir del pensamiento en la historia y en la sociedad en la que se cultivan. De este modo, se podrá tomar unas posturas (impactos) en el análisis del conocimiento.

¹⁴ Leer G. H. VON WRIGHT, *The Tree of Knowledge and Other Essays*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993, pp. 127-229.

¹⁵ PARMÉNIDES DE ELEA, *Fragmentos. Sobre la naturaleza*. II. DK 28 A 14./D. B 2.3

¹⁶ HERACLITO DE ÉFESO, *Fragmentos*. DK, 22 B12.

es»; el No-Ser es la dispersión de los fenómenos. Para Heráclito todo lo que existe, existe bajo la forma del devenir. Aristóteles también seguirá las sendas de Parménides al defender la filosofía del ser o de la substancia, su *Metafísica* es un testimonio monumental.

Ahora bien, la teoría de las formas de Platón parte del argumento parmenideano dividiendo el mundo en dos: sensible e inteligible. En el mundo inteligible no existe el cambio, el devenir, ni dualidad; es «el mundo de lo que realmente es¹⁷». El mundo sensible es la oposición del mundo inteligible, esto es, de lo que no es. Pero, curiosamente, tiene algo de real ya que participa en lo inteligible. En otros términos, las cosas mutan en el mundo sensible y son inmutables y eternos en el inteligible¹⁸. La solución a la antinomia parmenido-heracliteano pasa a encontrar en Platón su culmen. Sin embargo, en el siglo V a.C., la posibilidad de que hubiera conocimiento fiable y objetivo, fue puesto entre dicho por los sofistas, de entre los que sobresalen Gorgias y Protágoras principalmente. El primero, se sabe que, afirmó que nada existe realmente, si existiese no podía conocerse ni comunicarse. El segundo, afirmó que cada cual es el único juez de su propia experiencia, lo cual viene a significar que, nadie sabe más que otra persona, cada opinión (sobre lo real) vale lo mismo que la otra. Es el relativismo a ultranza lo que aquí se sostiene bajo su pluma. Y se ve claramente hacia la sentencia en la que abocará Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas, de las que existen y de las que no existen. En otros términos, el conocimiento depende de la medida del hombre, de la acción de éste sobre todo lo real.

Contrariamente a lo que piensan y, a su vez, sostienen los eruditos griegos, creemos que lo real, en el fondo, es un gran misterio; el devenir de un primer real, es su devenir que es real. El mito de una cosa lo han inventado los griegos; para los africanos hay que partir del proceso, del devenir, de las

¹⁷ PLATON, *Fedon*, 78d.

¹⁸ PLATON, *Teeteto*, 180e. *Sofistas*, 258 b-d

fluctuaciones. Un autor de la talla de A. N. Whitehead intentó comprenderlo, pero su proyecto no fue consecuente, tenía una visión que cayó en el dualismo (substancia=cosa de Aristóteles)¹⁹. La aproximación teórica africana de lo real parte, pues, de los presupuestos del proceso y la occidental de los presupuestos de la ontología, esto es, de la «ciencia del ser». El investigador tiene que tener en cuenta las distintas aproximaciones sin excluir la africana y llegar a descubrir cuál de ellas se confronta con la experiencia. ¡Acaso la ciencia occidental ha buscado su fundamento en la filosofía griega!

Desde los tiempos modernos, Occidente se volcó al pensamiento oriental²⁰ (budismo, sobre todo) negando todo pensamiento africano. La política occidental ha reducido al africano al rango de una cosa. África no se encuentra en lo que cuentan y describen los occidentales (africanistas); estos escriben para ellos, no para los africanos. El problema de los presupuestos nos parece de los temas más interesantes, e importantes en la investigación científica. Como obviedad, habría que resaltar los presupuestos gratuitos en los que se basa el enfoque orientalista de la egiptología actual; un presupuesto ontológico que es mucho más ideología que ciencia. En este enfoque no se niega el parentesco lingüístico y cultural entre Etiopía/Nubia y BuKam, sino éste con la cultura *ciBantu* o *Cyena-Ntu*, además de ser un enfoque que ridiculiza a los nubios dando a entender que los antiguos egipcios no eran de cultura negroafricana.

No es de nuestro interés hacer estudios sobre la fisiología de los antiguos habitantes del valle del Nilo. La tesis de la negritud de los antiguos egipcios es suficientemente demostrada²¹. Además, librar en la actualidad una discusión

¹⁹ Cf. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, Macmillan, 1929, pp. 41 y ss. Ibid, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, 1928, p. 17 y ss.

²⁰ Ver MASUZAWA Tomoko, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, 384 p. También pensamos en autores como Arthur Schopenhauer, Max Weber, Édouard Schuré, Mircea Eliade, Raimon Panikkar, Hans Küng, Jacques Dupuis entre otros.

²¹ Leer DIOP Cheikh Anta, *Nations Nègres et culture: de l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, 1954, réed. 1979, pp. 21-253. También «Le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtique», in *Histoire générale de l'Afrique. Études et documents*, vol. 1, Paris, Unesco, (1978), PUF., 2nd, 1986.

sobre el fenotipo, un hecho biológico, de los africanos nos parece inapropiado y estéril. «Desracializar» la investigación científica es tarea a la que una teoría epistemológica ha de emprender como uno de los presupuestos culturales peligrosos. El espacio de la razón, para hablar con Georg Henrick von Wright²², debe servirnos de referencia para no dejar nada por sentado, nada por seguro; la revisitación a menudo es tarea ineludible. Es el problema de los presupuestos culturales. De modo que, en lo que se refiere a los estudios nilóticos, la discusión actual debe articularse en torno a la escritura de un diccionario de cada lengua negroafricana con la de BuKam. Un vocabulario donde se percata la vitalidad del antiguo Egipto o ciKam en las lenguas africanas actuales como recientemente se ha hecho con el «sistema africano del mundo²³» faraónico, desde los campos de la egiptología, la filosofía, la ciencia y la literatura. Un sistema coherente con la cultura africana contemporánea que se desarrolla desde las cosmogonías y la cosmología.

El sistema africano se refiere a un conjunto de concepciones y teorías que organizan el mundo tal como sería antes de que sea: la preexistencia y el devenir. Una reflexión sobre el mundo en su procesualidad y, sobre esta base, se comprende al hombre y se organiza la sociedad. Es el camino del renacimiento cultural de África que está en marcha desde la *epistemología africana o el enfoque egiptológico de la investigación científico-filosófica en África*. Su decisión metodológica es pluridisciplinar para analizar, y comprender los hechos históricos y culturales africanos. La egiptología occidental actual desdeña la investigación científica africana, en vez de dialogar con ella y poner a prueba sus teorías científicas. ¿Hacia dónde se va con todo esto? África no sólo es la cuna de la humanidad, sino también de su futuro. La visión de lo real como proceso imprevisible lo hace justicia. Lo real es el nombre que damos a la fluctuación (cambio), al proceso de nuestra percepción. Y la filosofía habría que

²² Leer G. H. V. WRIGHT, *El espacio de la razón. Ensayos filosóficos*, trad. de Jesús Pardo, Madrid, Ed. Verbum, 2ª ed., 2003, 200 p.

²³ Ver SOMET Yoporeka, *L'Egypte ancienne: un système africain du monde*, 2. t. Thèse de doctorat d'Etat en Egyptologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop, 2016.

entenderla desde la *M3t/Meyi* (Verdad-Justicia-Rectitud), esto es, la teoría científica de lo real que trasciende el pasado, el presente y el futuro, susceptible de una resonancia en todas las culturas. Sobre la base de la concepción teórica maatica, se puede entender el devenir del pensamiento en la historia y en la sociedad. Todo pensamiento es un proyecto que tiene impacto histórico-social.

0.3. Metodología: la *re-visitación*

Combinando el enfoque sistemático con el histórico desde una óptica realista y pragmatista, intentaremos abordar las cuestiones aquí planteadas desde los debates que nos plantean en la ciencia, la filosofía y la egiptología. Los problemas de la epistemología o teoría del conocimiento se vienen planteando desde la tradición africana (Ptah-hotep, *Documento Filosófico de Memfis*, etc.), como en la tradición helena pasando por la edad media, la moderna y, evidentemente, la contemporánea. El problema se hace más crucial en la eclosión de la nueva teoría del conocimiento que inauguró la teoría de la relatividad y la física cuántica; la lógica polivalente, las teorías epistemológicas del círculo de Viena, la biología molecular o la matemática de la incompletitud. Teorías todas reagrupadas en lo que se puede denominar la *nueva teoría del conocimiento*; la cual cambió completamente nuestra manera aprehender lo real. Los análisis filosóficos, vistos desde esta perspectiva, solo tienen sentido en el ámbito de la investigación científica. La filosofía es una metateoría de la teoría.

La *re-visitación* de los problemas científico-filosóficos, en general, y de las problematizaciones africanas, en particular, está en base de este trabajo. El método de la *re-visitación* de los problemas filosóficos y/o científicos del que partimos, se propone trabajar sobre los presupuestos en ocasiones gratuitos que se han elaborado en todos los ámbitos de la investigación científica. Un presupuesto gratuito es la construcción teórica que obstaculiza nuestra aprehensión de lo real que puede no tener en cuenta el papel fundamental de la

experiencia. La experiencia nos lleva a lo que un autor parafraseando a K. R. Popper llama «lógica de la investigación interdisciplinar²⁴» propia de las concepciones de las teorías científicas. Además, es lógico pensar que toda investigación científica debe ser interdisciplinar, ya que lo real no puede ser percibido sólo y exclusivamente desde una concepción teórica.

La revisitación es, desde mi punto de vista, una metodología enfocada en en la crítica pragmática del lenguaje; la epistemología de la investigación sobre las concepciones teóricas, y los discursos filosóficos y de otra índole que recusa la experiencia. Aquí el concepto experiencia ha de entenderse como la familiarización con lo real del que participamos. Una participación que se hace en su propio contexto histórico y cultural concreto. Revisitar es volver sobre las sendas de la percepción de lo real como proceso multiforme, y el abandono de una visión univocista de la razón. La revisitación de las problematizaciones africanas ha de focalizarse en este sentido como concepciones teóricas que resultan de las investigaciones, y que intentan responder las realidades culturales africanas contemporáneas desde una exigencia de prospectiva. Dicho esto, las concepciones teóricas reflejadas en este trabajo son tratadas desde el problema de una filosofía de los presupuestos que, a mi juicio, han de ser eventualmente modificados como hemos subrayado. No se trata aquí de un simple ensayo académico, sino de una disertación en torno a las problemáticas culturales basada en la epistemología africana, y las concepciones de las teorías científicas para repensar el futuro cultural de África y del mundo.

Pero teniendo en cuenta que todo proceder metodológico no puede aplicarse aisladamente, la re-visitación será analítico-pragmática. Analítico porque nuestra reflexión quiere extraer lo fundamental de este enfoque epistemológico, y pragmático por el hecho de que intentaremos contextualizar nuestro enfoque filosófico y científico en el ámbito negroafricano. La dimensión

²⁴ Cf. H. PEUKERT, «Zur Frage einer "Logik der interdisziplinären Forschung"», in J. B. METZ/ T. RENDTORFF (dirs.), *Die Theologie in der interdisziplinären Forschung*, Düsseldorf, Bertelsmann Universitätsverlag, 1971, pp. 65-71.

crítica será fundamental para mostrar los flecos y algunas aporías. Además, todo discurso filosófico debería terminar con el presupuesto crítico como momento capital para discutir y apreciar las ideas y las teorías que se analizan. Es de suma importancia la contribución crítica. Por tanto, este trabajo expone, analiza y crítica aquellas concepciones teóricas que toman el presupuesto ontológico como base para filosofar o llevar a cabo toda investigación científica.

0.4. Antecedentes y discusión: marco meta-teórico

Cheikh Anta Diop, en la revista senegalesa de filosofía²⁵, distingue tres tareas que deberían llevar a cabo por los filósofos africanos: participar en la edificación de la nueva teoría del conocimiento; participar en la elaboración de la nueva filosofía que surgirá en gran parte del contacto de la reflexión filosófica y de la ciencia; y reescribir la historia de la filosofía remontándose al Egipto antiguo. La primera tarea quiere resaltar el hecho de que los filósofos africanos no se contenten más en repetir, sino que se lancen en la epistemología, la cual estudia según la teoría del conocimiento procedente de la ciencia de su tiempo; eso evitaría el atraso de la actual África a nivel de producción científica. Pues la ciencia se está convirtiendo en el núcleo de la cultura contemporánea. Además, Cheikh Anta Diop habla de nueva teoría del conocimiento porque parte de la crisis de la física del principio del siglo XX o la superación de la mecánica newtoniana y el surgimiento de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad de Albert Einstein, por un lado; y del regreso de Aristóteles a su

²⁵ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Philosophie, Science et Religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine*, Dakar, IFAN, Université Cheikh Anta Diop, 1992, 28 p. El texto fue inicialmente pronunciado como conferencia en el coloquio organizado por el departamento de filosofía sobre «Philosophie et Religion», y, luego, publicado por la *Revue sénégalaise de philosophie*, nº 5-6, (enero-diciembre 1984), pp. 179-199. Se le puede considerar como el gran texto epistemológico de Cheikh Anta Diop y así su legado a la posteridad en lo que se refiere a su Teoría de la Ciencia o Epistemología y, de su ferviente defensa de una concepción de la conjunción de la filosofía y de la ciencia más allá de toda separación. Recientemente se ha publicado el texto como: DIOP Cheikh Anta, *Philosophie, science et religion (texte: 1960-1986)*, 2007, 193 p., Ibid., *Philosophie, science et religion*, Prefacio de Lylian Kesteloot, Dakar, IFAN, 2011. Ibid., «Philosophie, science et religion», in M. NKOH, *Le Combat de Cheikh Anta Diop*, Paris, Alfabarre, 2011, 152 p.

tumba tras el descubrimiento de la lógica polivalente a partir de los trabajos del filósofo y matemático polaco Jan Łukasiewicz, por otro lado. Desde entonces, ha surgido una nueva racionalidad científica.

La segunda tarea parte de la crisis de la actual filosofía cuyas antiguas preguntas las está respondiendo la ciencia. Cheikh Anta Diop piensa que estamos ante una nueva racionalidad que permite avanzar en el conocimiento de lo real, y la ciencia es una fuente principal de inspiración de la filosofía. Los filósofos africanos armados de su pasado cultural e histórico deben participar en la edificación de una filosofía que tenga en cuenta los resultados de la investigación científica; pero no de forma ingenua o dogmática, sino también deberán mostrar los límites de la misma a través de una epistemológica sólida. Todas las civilizaciones o culturas aportan algo al acervo común.

En la tercera y última tarea, Cheikh Anta Diop apela a los filósofos africanos a reescribir la historia de la filosofía sobre todo aquella de los comienzos de la antigüedad; es decir, del Egipto faraónico o BuKam. Pues no se puede fundar una filosofía de la historia o de la ciencia con bases históricas incorrectas: filosofía y ciencia hundan sus raíces en la cultura del valle del Nilo. Éste forma parte de la historia africana, una constatación que hizo Cheikh Anta Diop, y que luego matizarán Théophile Obenga, Mubabinge Bilolo, Grégoire Biyogo, y la mayor parte de investigadores que estudiarán esta civilización, es decir, los egiptólogos. Mientras que la mayor parte de intelectuales africanos recitaban el existencialismo de Jean-Paul Sartre y cantaban la poesía de la *Négritude* de Léopold Sédar Senghor²⁶, Cheikh Anta Diop²⁷ desde los años cuarenta del siglo pasado hasta su desaparición, pretendía fundamentar una

²⁶ Este autor es quien afirmó, gratuitamente, que «la razón es helena como las emociones son negras». Para él, los negros sienten el «objeto», mientras que los griegos, los occidentales, lo analizan. En otros términos, los negros no piensan. Entonces, le preguntamos a Senghor: ¿Qué hacen los negros en la tierra? Ver L. S. SENGHOR, *Ceuvre poétique*, Paris, Seuil, 1999. La obra de Senghor ha sido duramente criticada y calificada como fundamento del neo-colonialismo y del «esencialismo cultural» y «biológico». Ver M. TOWA, *Poésie de la négritude. Une approche structuraliste*, Éditions Naaman, 1983. *Ibid.*, *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan, 2011.

²⁷ Cf. DIOP Cheikh Anta, «Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine?», in *Le Musée Vivant*, n° spécial 36-37, (1948), pp. 57-65.

epistemología de las ciencias humanas en África y, simultáneamente, promover la investigación científica en física, matemáticas, ciencias naturales, etc.

Cheikh Anta Diop se interesó, desde el ámbito de las ciencias humanas, en la reconstrucción científica del pasado africano, y de la restauración de la conciencia histórica. Es entonces, a partir de él, donde surge el enfoque egiptológico de la epistemología o la epistemología africana. Creemos que Cheikh Anta Diop ha puesto el estado de la cuestión sobre el conocimiento científico de África, y que ha abierto nuevas perspectivas para la investigación científica: participación en la edificación de la ciencia, de la filosofía y de la epistemología. A mi juicio, el enfoque de Cheikh Anta Diop es correcto, pues la epistemología de las ciencias humanas nos llevará a descubrir que un otro lugar filosófico se abre: la cuna nilótica y, por ende, la egiptología. Esta es la heurística africana por excelencia, y la base de la enciclopedia del saber.

Cheikh Anta Diop estaba convencido de que la civilización del valle del Nilo ha jugado un rol fundamental en la eclosión de la ciencia, de la filosofía y de la cultura²⁸. Es en el valle del Nilo, como apuntan tanto los escritos de los antiguos griegos (Herodoto, Estrabón, Diodoro de Sicilia, Aristóteles, Diógenes Laercio, etc.) y de los descubrimientos arqueológicos contemporáneos, que se ha inventado una de las escrituras más antiguas de la humanidad²⁹. Los

²⁸ Cf. DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 395. *Ibid.*, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, pp. 291-477.

²⁹ En Naggada II. Es el nombre que el arqueólogo alemán Werner Kaiser (1926-2003) dio a las culturas neolíticas del antiguo Egipto en su *Zur inneren Chronologie der Naqadakultur* en 1957 para mostrar la continuidad de los periodos que conforman unas pequeñas poblaciones materialmente. Es una cultura predinástica del antiguo Egipto que la arqueología data entre los años 4000 a 3000 a. C. En *ciKam* o el antiguo egipcio se llamaba *Nubt*, que quiere decir *cuidad de oro* o simplemente la *Dorada*. Tiene tres periodos: Naggada I o *Badariense* (4500-3900 a.C), es la cultura unitaria con diversos yacimientos situado toso en la ribera del Nilo. Es la primera cultura que conocen los egiptólogos y continúa hasta la primera Dinastía. Sus necrópolis están separadas del hábitat; se trabaja la cerámica de color blanco. Naggada II llamada también *gerzense* (3750-3300), se mantiene el *black-top*, pero desaparece al final. Hay cada vez mayor una jerarquización social, especialmente en los núcleos principales: Hieracómpolis, Naggada y Abidos. Hieracómpolis es la capital de este periodo y da lugar a mucha producción de la cerveza y el festival sed o de regeneración del rey. Naggada III (3300-3100 a.C), se unifica el Alto Egipto y emprende el proceso de expansión política y miliar hacia el Delta. En estos periodos, y en concreto Naggada II, se crea la escritura en el año 3350, la primera escritura de la

documentos más antiguos relativos a la filosofía, la religión, la astronomía, la geometría, el algebra, la aritmética, la química, la medicina, etc., provienen de la civilización del valle del Nilo. Y la constitución, por ejemplo, de las matemáticas griegas se construyó sobre el edificio de las egipcias y babilónicas³⁰, contrariamente a la opinión generalizada desde Léon Robin (1866-1947), autor de la *Pensée grecque et les Origines de l'esprit scientifique*, una obra que pretendía demostrar la exclusividad helena en la génesis del llamado espíritu científico.

Re-visit, en este sentido, la civilización del valle de Nilo es capital. La reflexión filosófica debería partir de estas fuentes milenarias que testifican la eclosión de la ciencia y de la cultura. Redescubrir la cultura faraónica encontrarnos con otro modelo metateórico de la teoría científica; es también redescubrir el rigor metodológico en filosofía como en las ciencias que se han cultivado en África desde la noche de los tiempos. La epistemología africana basada en el enfoque egiptológico se convierte así en un ámbito para elaborar la historia de la filosofía africana y de la enseñanza filosófica. También en un lugar donde la filosofía y la ciencia han de repensar el destino de la racionalidad humana; destino, en sentido del joven Hegel, que se inspira del poeta Friedrich Hölderlin, es esto, la «*voluntad de futuro*». Esta es, también, la dimensión que se enmarca dentro de la estrategia heurística del enfoque egiptológico entendida como una exigencia de prospectiva para la reflexión filosófica y estudios científicos en África.

Humanidad. Fue descubierto en 2005 por el arqueólogo y egiptólogo alemán Günter Dreyer junto con el *Deutsches Archäologisches Institut* al que dirigía entonces.



hr iri (Try-ḥqr) Nkole (en cyena-Ntu), sería unos de los gobernantes de este periodo. Pero hay discrepancia entre los egiptólogos sobre su existencia.

³⁰ Leer M. CAVEING, *Essai sur le savoir mathématique dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes*, vol. 1, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, 417 p. Hemos de matizar que con el descubrimiento del *Hueso de Ishango* (valle del Nilo entre Uganda y República Democrática del Congo) en los años sesenta por el geólogo belga Jean de Heinzelin de Braucourt (1920-1998) que se data en el 20. 000 a. C., contiene fórmulas y operaciones matemáticas de gran solidez. El Hueso de Ishango (actualmente exhibido en el *Institut royal des Sciences naturelles de Belgique*) como el *Hueso de Lebombo* de unos 35. 000 a. C. (reino de Suazilandia) representan las formulaciones escritas más antiguas del conocimiento matemático. Cf. J. P. MBELEK, «Le déchiffrement de l'Os d'Ishango», in *ANKH-Revue d'egyptologie et civilisations africaines*, n° 12/13, (2003-2004), pp. 118-137.

La exigencia de prospectiva es la urgencia para insertar la ciencia y la tecnología en las realidades africanas con el fin de reapropiar de nuevo la naturaleza y restablecer el hilo conductor que se vio roto con BuKam, alias el Egipto faraónico. Este debe, se insiste, ejercer su papel de rol de reinscripción de África contemporánea en la producción científica y tecnológica. Se trata de producir a la vez una filosofía de la reconstrucción y una filosofía de la invención de lugares y conceptos nuevos en función del presente y el futuro de África. El pasado y el futuro de África rehúsan el *statu quo* del presente africano³¹, este es el núcleo de las problematizaciones africanas actuales, de la epistemología africana, y de las concepciones teóricas que surgen de las investigaciones.

Nuestro trabajo se propone completar este enfoque metateórico socavando los presupuestos en ocasiones gratuitos en toda la investigación científica. La llamada ciencia o espíritu científico es universal sí, pero su aproximación particular depende de los contextos culturales. Es de suma importancia desarrollar nuestra imaginación en función del presente y futuro de África, y partir de la ciencia moderna para recrear un África nueva. La mayor parte de los conceptos filosóficos faraónicos siguen sobreviviendo en las tradiciones negroafricanas contemporáneas, y este trabajo se pone de relieve. En este sentido, recrear África no significa refugiarse en un pasado lejano y por ende muerto, al contrario, se trata de reactivar en el presente la memoria cultural y lingüística que permanecen en somnolencia³². Es una invitación a

³¹ Sin unidad africana, África no puede jugar ningún rol en la historia mundial. La identidad de un pueblo se traduce en el rol que juega en la historia. Hay que inventar a partir de nuestras realidades culturales, sociales, identitarias. Una invención que venga de la vida del pueblo africano. Cf. J. KI-ZERBO, *A quand l'Afrique? Entretien avec René Holenstein*, Paris, Éditions de l'Aube, 2004, 202 p.

³² Muchos de los problemas africanos son enfocados, a menudo, en los ámbitos de la economía y de la política, incluyendo la religión. Se olvida, a su vez, las problemáticas culturales que en el fondo los vincula a todos. Un libro de aforismos y de sabiduría africana del economista senegalés Felwine Sarr, nos interpela sobre el *saber-hacer* y el *saber-vivir* africanos con el fin de repensar la situación africana actual. Sarr se pregunta por el arte, la música, la literatura, el amor, la identidad, el retorno al país natal, problemas todos que en África se debe meditar. Bien que estamos de acuerdo con el autor, desafortunadamente no se plantea el problema de la epistemología que, a mi juicio, es desde ella donde hay que partir para tratar los otros. Sin la

participar en la aventura universal del pensamiento, de la ciencia y de la filosofía y, de igual modo, re-visitarse las problematizaciones africanas.

Esta observación es la que muchos filósofos y, sobre todo, científicos pasan a veces por desapercibido. Archiconocido es el hecho de que, la filosofía de la ciencia o epistemología se ocupa de los problemas filosóficos que surgen en la investigación científica. También de los fundamentos filosóficos de la ciencia, los sistemas y las implicaciones, sean ciencias empíricas o naturales como sociales o humanas. Es decir, todos los científicos hacen filosofía sin saberlo³³ -aunque sospechamos que sí lo saben-. En toda ciencia se necesitan indicadores, unas estrategias heurísticas, tema que no ha sido tratado por los filósofos, pero a veces, esas se dan por sentadas. Son presupuestos no discutidos ni criticados. La filosofía debe estar siempre unida a la ciencia de su época. Por tanto, es una actividad continua con la investigación científica.

Ahora bien, si cada filosofía debe apoyarse en una ciencia, entonces la dinámica científica que explica la ciencia, debe explicar la reflexión filosófica. Eso se vislumbra en los trabajos de los autores africanos con los que se analiza en este trabajo, mejor aún en la tradición analítica en la que nos identificamos, y pretendemos completar los flecos teóricos desde lo que denominamos *filosofía de los presupuestos*. La dinámica de la ciencia explica el rectificacionismo epistemológico de Cheikh Anta Diop³⁴ que parte de la epistemología de Gaston Bachelard. Éste le gustaba hablar del *nuevo espíritu científico*. También se sirve

epistemología o teoría de la ciencia, África no puede levantarse y todas las tentativas a la solución de sus problemas se verán abocadas al fracaso. Ver F. SARR, *Méditations africaines*, Préface de Souleymane Bachir Diagne, Paris, Éditions Mémoire d'ancier, 2012, 130 p.

³³ Cf. M. BUNGE, *La ciencia, su método y su filosofía*, Pamplona, Editorial Laetoli, 2013, p. 110.

³⁴ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Nations nègres et Culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, (1954), 1970. Ibid., *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, Paris, Présence Africaine, 1967. Ibid., *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines: processus de sémitisation*, Dakar-Ifan, les Nouvelles Éditions Africaines, 1977. Ibid., *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981. Ibid., *Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues négro-africaines modernes*, Paris, Présence Africaine, 1989. Ibid., *Philosophie, Science et Religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine*, Dakar, IFAN, Université Cheikh Anta Diop, 1992.

de la física de Werner Heisenberg y su principio de indeterminación; de la teoría de la incompletitud en matemática de Kurt Gödel o de la física de Max Planck. Théophile Obenga³⁵ centra su epistemología en la fisiología y, sobre todo, en la teoría de los corpúsculos: de las operaciones exegéticas de los corpus desde las ciencias modernas.

Mubabinge Bilolo³⁶ se sirve también de la fisiología, que estudia la estructura de los corpus, los lazos entre los segmentos que dan el estudio de la exégesis filosófica de los corpus de los textos. Además, parte de la elaboración de la historia de la filosofía africana partiendo de la relación de lo Uno (*W*) y de lo Múltiple (*Hh*). Interpreta el texto para comprender el devenir de la filosofía africana y del mundo. La física en movimiento explica la filosofía del revenir que propone Grégoire Biyogo³⁷. Nuestro autor piensa tirando las consecuencias

³⁵ Cf. TH. OBENGA, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte ancienne-Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1973. Ibid., *Pour une nouvelle histoire, essai*, Paris, Présence Africaine, 1980. Ibid., *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990. Ibid., *Origine commune de l'Égyptien ancien, du copte y des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, Paris, L'Harmattan, 1993.

³⁶ Cf. BILOLO Mubabinge, *Les Cosmo-Théologies Philosophiques de l'Égypte Antique. Problématiques-Prémises herméneutiques-et-problèmes majeurs*, préface du Prof. Dr. Oleko Nkombe, (Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1986), Paris, Editions Menaibuc, 2003. Ibid., *Les cosmo-Théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation*. Vorwort von Prof. Dr. G. Thausing, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUP, 1986. Ibid., *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1988. Ibid., *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh)? Approche pragmatique des formules relatives à "L'Un comme Multiple" ou à l' "auto-différenciation" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Nouvel Empire*, Thèse d'Habilitation en Philosophie, Universität Zürich, 1992. Ibid., *Fondements thébains de la Philosophie de Plotin l'Égyptien*, Munich-Freising-Kinshasa, PUA, 2007. Ibid., *Meta-Ontologie Égyptienne du -IIIe millénaire. Madwa Meta-Untu: Tum-Nunu ou Sha.Ntu*, Munich-Kinshasa-Paris, PUA-AUP, 2008. Ibid., *Percées de l'Éthique Écologique en Égypte du III millénaire av. J.-C.*, Munich-Kinshasa, PUA- AUS, 2007. Ibid., *Tuleshi Kapyra ne Dyanga mu CiKam. Mishi ya CiKam mu Cyena Ntu*, Kinshasa-Munich-Paris, PUA, 2008. Ibid., *Vers un dictionnaire cikam-copte-luba. Bantuité du vocabulaire égyptien-copte dans les essais de Homburger et d'Obenga*, Munich-Kinshasa, PUA, 2011.

³⁷ Cf. G. BIYOGO, *Aux sources égyptiennes du savoir. vol. I. Généalogie et enjeux de la pensée de Cheikh Anta Diop*, Paris, Héliopolis, 1998. Ibid., *Origine égyptienne de la philosophie. Au-delà d'une amnésie millénaire: le Nil comme berceau universel de la philosophie*, Paris, Editions Menaibuc, 2002. Ibid., *Encyclopédie du Mvett. Tome 1. Du haut Nil en Afrique Centrale: la rêve poétique et musical des Fang Anciens, La quête de l'éternité et la conquête du Logos solaires*, Paris, Menaibuc, 2004. Ibid., *Traité de méthodologie et d'épistémologie de la recherche. Introduction aux modèles quinquaires*, Paris, L'Harmattan, 2005. Ibid., *Histoire de la philosophie africaine, Livre I. Le berceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006. Ibid., *Histoire de la philosophie africaine. Livre II. Introduction à la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2006. Ibid., *Histoire de la philosophie*

epistemológicas y filosóficas de la teoría del Caos de James Gleick en física, de la teoría de las propensiones Karl R. Popper, en matemática, la teoría fractal de Benoît Mandelbrot, en astronomía, la teoría de la fuga de las galaxias de Edwin Hubble. Entonces, el concepto de «revenir» o «*revenge*» se debe comprender en esta dinámica de la movilidad turbillonaria de la materia.

Desafortunadamente, los teóricos de la epistemología africana y de otras tradiciones filosóficas (aquí principalmente la occidental) no han prestado atención sobre los presupuestos en ocasiones gratuitos elaborados en la investigación científica. Lo real se ha confundido con las limitaciones de las cosas concretas, y no como fluctuación, cambio o proceso. Los filósofos de la tradición occidental creen en el proyecto parmenideano-platónico-cartesiano-kantiano, o sea, en la idea; esta idea es una substancia. Es la construcción filosófica sobre la base de la substancia o de la idea, esto es, ontología³⁸. Es una construcción ficticia. Lo mismo se puede decir de los que han construido la teodicea, y han hecho un trabajo terrible. Todo lo que leemos es una repetición de las antiguas tesis platónicas. En estas tesis, a mi juicio, han caído los teóricos de la epistemología africana en su aproximación teórica africana de lo real.

Ningún teórico africano, este sentido, ha salido de las garras de la filosofía occidental, esto es, de la ontología. La occidentología es la atmósfera en la que se cultiva toda la epistemología africana desde el enfoque egiptológico. Es razonable entender este hecho, ya que los fundamentos de la cultura helena están en BuKam y la utilización de los mismos presupuestos teóricos parece

africaine. Livre III. Les courants de pensée et les livres de synthèse, Coll. Recherche et Pédagogie, Paris, L'Harmattan, 2006. Ibid., *Histoire de la philosophie africaine. Livre IV. Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Coll. Recherche et Pédagogie, Paris, L'Harmattan, 2006.

³⁸ Un autor como Luis Sáez Rueda en su análisis de las dos tradiciones filosóficas contemporáneas en Occidente, pretende demostrar que, a pesar de sus divergencias, confluyen en la «idealidad de las significaciones», o sea, para él, se trata de dos tradiciones que fundan sus concepciones teóricas en «propensiones ontológicas»: una se basa en la «*ontología del acotamiento*» y la otra en la «*ontología de la facticidad*». Pero lo que no dice el filósofo español es que estas teorías ontológicas nacen de la pluma de los filósofos helenos. Cf. L. SÁEZ RUEDA, *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Prólogo de Juan José Acero, Barcelona, Editorial Crítica, 2002, p. 21.

justificarse³⁹. Además, es duro despojarse de una tradición que ha formateado la visión del mundo durante muchas generaciones. Trascender la occidentología requiere visitar la herencia cultural africana, y la investigación científica contemporánea continuamente. Es la revisión de los presupuestos culturales que intentan justificar la visión del mundo a la que pretenden, a su vez, criticar. Los presupuestos culturales son la base misma sobre la que se construye las concepciones teóricas, y la lengua es la matriz de esos presupuestos. La revisitación de la tradición filosófica africana nos hace percatar que todo lo que existe es historia, es devenir, es proceso. Todo tiene origen en el *Nwn*(Nunu), en el océano primordial, y se mantiene el equilibrio en la teoría científica de la *M3t* (Meyi). Hablar de lo real es narrar su historia que es proceso, es devenir. Lo real se comprende a partir de su surgimiento como transformación.

0.5. Referencias bibliográficas

A pesar de no haberse desprendido de los presupuestos ontológicos de la occidentología, creemos que, desde un punto de vista estrictamente epistemológico, estos autores han restablecido el hilo conductor que une las culturas africanas, en todos los ámbitos, con la civilización del valle del Nilo. A través de ellos, ahora la historia de la filosofía africana tiene un marco diacrónico de referencia para reconciliarse con la historia. Toda tradición filosófica debe encuadrarse en un marco histórico de la referencia y desde ahí entablar diálogo con las otras tradiciones filosóficas. La llamada racionalidad filosófica es, a mi juicio, fundamentalmente pluralista, dialógica y crítica. El pensar se hace siempre a partir de una visión particular del mundo, de una comunidad de lenguaje determinada.

³⁹ Los autores africanos clásicos de los años cincuenta como Kagame, Mulago, Lufuluabo, Makarakiza, etc, habían sentido intuitivamente el parentesco entre el Ntu africano y el ontos griegos. Intuitivamente porque ignoraban los trabajos egiptológicos y lingüísticos que habría establecidos este parentesco como los de Dominique Mallet. Ver D. MALLET, *Le Culte de Neit à Saïs*, Paris, Ernest Leroux, 1888.

Las discusiones filosóficas en contexto africano de hace cuatro o cinco décadas se dedicaron mucho sobre la reflexión de la existencia o no de una filosofía propiamente africana. Esas discusiones olvidaron lo fundamental que consiste en filosofar a partir de la tradición filosófica recibida o inventada. La negación de la filosofía africana, cuya expresión se deja notar en los pensadores europeos como David Hume⁴⁰, Immanuel Kant⁴¹, Voltaire⁴², G. W. F. Hegel⁴³, C. A. Heumann⁴⁴, Martin Heidegger⁴⁵, Lucien Lévy-Bruhl⁴⁶, Henriette Frankfort y Henri Frankfort⁴⁷, Jean Yoyotte⁴⁸, etc., que así significan la superioridad del hombre blanco frente al hombre negro, es la afirmación *a priori* de la superioridad de Occidente sobre el resto del mundo. La filosofía es una actividad de creación permanente, y teniendo en cuenta siempre las teorías científicas de su tiempo. Esas discusiones filosóficas se debatían como un pájaro preso en una trampa en vez de lanzarse directamente a la epistemología.

Los proyectos de Cheikh Anta Diop, de Théophile Obenga, de Mubabinge Bilolo y de Grégoire Biyogo deberían ser fomentados, imitarlos y, sobre todo, re-visitados en el ámbito de la investigación científica. Estos filósofos africanos forman una clase de intelectuales, a mi juicio, que África y el

⁴⁰ D. HUME, «Of National Character (1748)», in *The Philosophical Works of David Hume*, vol. III, Bristol, Thoemes Press, 1996.

⁴¹ I. KANT, «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II, Berlin, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900.

⁴² F.-M. A. VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* (1734), in *Ceuvres Complètes*, ed. H. A. Temple Patterson, Manchester, 1939, vol. 22, pp. 189-230. *Ibid.*, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Genève, Cramer, 1753.

⁴³ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Stuttgart, Bd. 11, 1939. Versión española, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset y advertencia de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, (4ª reimpresión), 2012.

⁴⁴ C. A. HEUMANN, *Acta Philosophorum I, II, III*, (Halle, Renger, 1715-1726), Nachdruck Bristol, 1997.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Was ist das -die Philosophie?*, Stuttgart, Klett-Cotta, (1956), 2003, 30 p.

⁴⁶ L. LEVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, P. U. F., «Bibliothèque de philosophie contemporaine», (1910), éd., 1951, 474 p. *Ibid.*, *La mentalité primitive*, Paris, Retz, «Les classiques des sciences humaines», (1922), éd., 1976.

⁴⁷ H. /H. A. FRANKFORT, J. A. WILSON, TH. JACOBSEN, *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay a speculative Thought in the ancient Near East*, Chicago, The University of Chicago Press & London, 1977.

⁴⁸ J. YOYOTTE, «La pensée préphilosophique en Egypte», in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie I*, Paris, 1969.

mundo necesitan. La filosofía también consiste en ver los nudos de las teorías de las ciencias o lo que se ha llamado «*sistemismo epistemológico*⁴⁹». Plantear la filosofía como una metateroría de la ciencia viene a significar que son las ciencias las que permiten tener reflexiones filosóficas. En este sentido la reflexión filosófica es una reflexión posterior a la ciencia. La ciencia o espíritu científico nace en un contexto y en una lengua, pero es compatible en otro contexto y en otra lengua. La reflexión filosófica también es producto de un contexto y de una lengua. Aquí el contexto y la lengua son frutos de una tradición cultural en la que se han dado. Es evidente el hecho de que no toda la humanidad, en cuanto comunidad lingüística, comparte el mismo esquema y metafísica, menos aún de una supuesta ontología⁵⁰, si esta fuera posible.

Hay filosofías particulares; sin embargo, la ciencia como «apropiación racional de la naturaleza», es universal, mientras que el discurso filosófico no. No existe una filosofía universal como pretendía Hegel, ni una *philosophia perennis* como exigía Kant; menos aún, la falsa pretensión a la universalidad de una hermenéutica que toma su origen de la cultura específica de Europa y de su historia de la filosofía, como es el caso de H.-G. Gadamer⁵¹ o de una pragmática universal de la ética del discurso cuyos fundamentos están en una *Teoría Crítica* de las sociedades occidentales, siendo el caso de J. Habermas⁵². Todo discurso filosófico es siempre contextual y contingente, por tanto, revisitable. En la

⁴⁹ Es un programa epistemológico del argentino Mario Bunge (1919) como solución y superación del holismo aristotélico (el todo es mayor que sus partes) y del individualismo empirista (sólo existen las individualidades). Cf. M. BUNGE, *Treatise on Basic Philosophy*, vol. IV, *Ontology II: A World of Systems*, Dordrecht, Reidel, 1979, 314 p.

⁵⁰ D. DAVIDSON, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 198.

⁵¹ Ver H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, vol. 1., Tübingen, Mohr, (1960) reed., 1986, 1990. *Ibid.*, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke*, vol. 2., Tübingen, Mohr, 1986. Cf. R. WIEHL, Préface à OKOLO Okonda, *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et de praxis africaine*, Kinshasa, PUZ, 1986, p. 7.

⁵² Ver J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, (1968), réed., 1973 (*Conocimiento e interés*, trad. M. Jiménez Redondo, J. I. Ivars, L. Santos, Taurus, Madrid 1982). *Ibid.*, *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981 (*Teoría de la acción comunicativa*, vol. I: *Racionalidad de la acción y racionalización social*, vol. II: *Crítica de la razón funcionalista*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987, 2003. TH. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, 479 p.

particularidad filosófica africana nos lanzamos a la aventura universal del pensamiento.

Sin embargo, los lugares filosóficos de la actualidad en África se ven sumergidos en este dilema: la continuación de una filosofía de reconstrucción, revisando el pasado para construir el futuro o la apuesta por una filosofía de la invención de conceptos y lugares nuevos⁵³. Un dilema que aún sigue acechando a la conciencia africana. Siguiendo los pasos trazados por Cheikh Anta Diop, quien tomó en serio en sus investigaciones la conjunción de la filosofía y de la ciencia, además de su lucha para enraizar la investigación científica en África contemporánea; de Théophile Obenga quien toma en serio las ciencias modernas para operar con solidez la exegesis filosófica de los corpus egipcios; de Mubabinge Bilolo de quien cuya fisiología de los corpus tira las consecuencias filosóficas; y de Grégoire Biyogo de quien la filosofía del revenir integra las consecuencias de la ciencia moderna, queremos reflexionar, desde el punto de vista epistemológico, sobre la posibilidad de repensar un África nueva desde los presupuestos teóricos del devenir, del proceso.

Y para eso, la apuesta por la erudición de la investigación científica y filosófica contemporáneas es ineludible. El problema de los presupuestos teóricos está en la base de nuestra disertación. El nuevo lugar del filosofar que han abierto estos autores africanos da que pensar -lo cual no significa que no sea un pensamiento-. No sólo muestran que la civilización del valle del Nilo debe jugar el papel de recreación filosófica, científica o epistemológica, sino que muestran, al mismo tiempo, la particularidad de la filosofía en su contexto de gestación. Estos autores integran en sus reflexiones la dimensión prospectiva de la investigación científica y de la actividad filosófica en la heurística africana. Es

⁵³ Cf. F. SUSAETA MONTOYA, *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*, Santa Cruz de Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones Idea, 2010, p. 268. Nuestra reseña del mismo en MOLONGWA Bayibatindi, *Estudios Filosóficos*, nº 176 (2012), pp. 151-153. Ver también TSHIAMALENGA Ntumba, «Les quatre moments de la recherche philosophique africain aujourd'hui: sélection, restitution, reconstruction et création», in *Bulletin de théologie africaine* 3, nº 5 (1981), pp. 71-80. H. ODERA ORUKA, *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers, 1991.

el pensamiento cuya clave hermenéutica es la exigencia de prospectiva. A mi juicio, la prospectiva es lo real que se puede conocer y prever.

La exigencia de prospectiva es, para ellos, capital para la producción filosófica y científica en el contexto africano. El enfoque egiptológico como nuevo lugar del filosofar esclarece el pasado para comprender el presente y proyectar el futuro. Obliga a tener en cuenta las mutaciones y transformaciones del presente histórico, desde el punto de vista de la ciencia y de la filosofía. La exigencia de prospectiva que encontramos en este enfoque teórico, se presenta como una estrategia heurística que lleva a repensar la marcha filosófica a la luz de la historia y del dinamismo de la racionalidad científica. Sin duda, es la puesta en evidencia el hecho de que siempre hay una relación entre lo anterior y lo nuevo; lo nuevo es, en lenguaje kuhniano, un cambio de paradigma.

0.6. Conclusiones provisionales

Epistemológicamente, Cheikh Anta Diop intentó dar una base histórica de las ciencias en África; es lo que significa cuando habla de conciencia histórica. Su método es pluridisciplinario; pasa desde las ciencias empíricas hasta las ciencias humanas y sociales para probar sus teorías. Invitaba a los africanos a armarse de la ciencia hasta los dientes para hacer avanzar el conocimiento científico de África y de la epistemología. Para Cheikh Anta Diop, los africanos deben armarse de las ciencias exactas, empíricas, humanas, sociales, etc., para participar a la edificación de la nueva teoría del conocimiento. El enfoque egiptológico se presenta como el nuevo lugar para repensar la Razón y su discurso filosófico. La investigación científica en África debe ser eficiente, en este sentido. Es la adquisición del conociendo directo.

Théophile Obenga insiste en conocer la filosofía faraónica como el primer momento histórico de la filosofía africana; una auténtica filosofía africana que comienza verdaderamente por el comienzo. No se trata de un comienzo

absoluto que coincide con la aparición del hombre en el cosmos, sino por el comienzo documentado por los escritos filosóficos africanos los más antiguos, los del Egipto faraónico o BuKam⁵⁴. Mubabinge Bilolo, por su parte, basa su epistemología en la fundamentación del conocimiento y de la verdad a través del enraizamiento del problema real de la lengua, y de la historia de la filosofía africana. Grégoire Biyogo, a través del concepto de «*revenir*», se propone construir su epistemología de la egiptología y la elaboración del cogito de la supervivencia. La «Razón» ha de re-pensarse más allá de la uniformidad.

Habría que decir que renovar el pensamiento filosófico desde la egiptología no significa rebasamiento. El Egipto faraónico o BuKam es un lugar referencial y de evaluación de los ideales recorridos, no es un problema del cierre; no se trata de refugiarse en esta civilización. Conviene apropiarse de los conceptos faraónicos para la reactivación de la memoria lingüístico-filosófica. También hay que poner el acento sobre la investigación científica la más avanzada de nuestro tiempo. Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Mubabinge Bilolo, y Grégoire Biyogo, en este sentido, son filósofos a imitar y continuar sus proyectos. Las bases teóricas para la fundamentación de la enciclopedia del saber en África están puestas; es hora de repensar una nueva África.

El determinar cuál es el modelo metateórico adecuado de la praxis científica y filosófica, es un problema todavía no resuelto en nuestra disciplina⁵⁵. Se ha subrayado que uno de los objetivos de la ciencia no solo es describir los fenómenos que suceden, sino también explicarlos, y así predecir sus posibles ocurrencias; ahora bien, no está tan claro la relación establecida entre estos tres conceptos aludidos: «*descripción*», «*explicación*» y «*predicción*». Lo cual ha conducido a grandes debates en la praxis científica y filosófica (por

⁵⁴ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, Préface à TH. OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 8.

⁵⁵ W. Stegmüller cree que la ciencia se explica a partir de los instrumentos formales o lógicos, epistemológicos y pragmáticos. Ver W. STEGMÜLLER, *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, Berlin-Heidelberg, Springer, 1973. Versión española: *Estructura y Dinámica de las Teorías*, trad. C. U. Moulines, Barcelona, Ariel, 1983.

ejemplo: «realismo científico» *versus* «instrumentalismo»; «realismo» *versus* «empirismo»). No nos meteremos en esta controversia científica y filosófica para sacar a flote su relación. Pensamos con W. v. o. Quine⁵⁶ que si se tienen en cuenta «los enunciados de observación», los cuales constituyen el fundamento empírico para la teoría de la ciencia y que, según nuestro autor, están libres de la tesis de la «indeterminación de la traducción», se puede evitar debates de esta índole y apostar por la evidencia científica.

Epistemológicamente hablando, damos por supuesto la relación interna a cualquier concepto de los tres, imprescindible el uno del otro. No hay, en términos epistemológicos, descripción científica de lo real fenoménico sin una explicación y predicción científicas que lo avalen. Es la evidencia científica la que avala esta constatación y el papel fundamental de la experiencia. Sin duda, habría que apuntar que, toda explicación es una interpretación y que tiene su momento de emitir crítica al objeto interpretado o explicado, siempre desde una visión particular. Y todo conocimiento es posible por la familiaridad con lo real con el que participamos. El concepto «familiaridad» supera al concepto de «descubrimiento» propio de la epistemología occidental, y basada en los presupuestos ontológicos y dogmáticos. Familiaridad con lo real es lo que nos enseña la tradición heurística africana. Por esa razón, en el análisis de las problematizaciones africanas y las concepciones teóricas que vamos a seguir este trabajo, serán de índole exclusivamente epistemológicos, esto es, metateóricos, con el fin de reevaluar el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real.

0.7. Estructura y división

En esta disertación doctoral distinguimos una primera parte en la que se reconstruye las aportaciones africanas (Diop, Obenga, Bilolo, Biyogo) en la

⁵⁶ Ver W. V. O. QUINE, *From Stimulus to Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995. Ed. esp. *Del estímulo a la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1998.

restitución de la perla BuKam/CiKam o cultura científico-filosófica negroegipcia a los negroafricanos, y una segunda parte en la que se reevalúa el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real, y no del ser permanente de los griegos que heredó en la posterioridad la tradición occidental. La tradición BuKam, como las ciencias modernas, percibe lo real como lo Uno no-substancial y misterioso, que se transforma incesantemente en la totalidad, mientras que Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hartmann, etc., lo perciben como una yuxtaposición de sustancias, unas de las cuales constituyen lo real verdadero y permanente, y otras, lo real engañoso e impermanente y fugaz.

La epistemología africana es la fundamentación teórica en la restitución de la perla BuKam, fundamento de la enciclopedia del saber. Sobre estas concepciones teóricas, la epistemología africana deberá replantear el problema de los presupuestos. No se debía tratar las problematizaciones africanas a partir de presupuestos teóricos de otras tradiciones de pensamiento ajenas a África, pero sí dialogar con aquellas para poder ampliar su propia visión del mundo. La investigación científica contemporánea posibilita la inscripción en este enfoque metatéorico y/o filosófico. La aproximación teórica africana de lo real es corroborada con las teorías científicas contemporáneas, las cuales nos hacen aprehender aquél (lo real) como proceso multiforme, y en los corpus africanos se presente en su forma narrativa.

El trabajo está dividido fundamentalmente en dos partes, los cuales se componen en capítulos. La primera está compuesta de cinco capítulos centrados fundamentalmente en la problemática cultural negroafricana; esto es, la restauración de la conciencia histórica, y el renacimiento cultural para poder construir las bases teóricas de un corpus de ciencias modernas. En todo caso, se trata de las cuestiones de la epistemología africana desde el enfoque egiptológico, y de las concepciones teóricas que surgen en esta investigación. El argumento es que, la epistemología africana intenta fundamentar las bases teóricas para construir las humanidades clásicas africanas modernas a la luz de

las teorías científicas las más avanzadas de nuestro tiempo. Y eso se articula a través de la ciencia, la filosofía y la historia (egiptología). La egiptología es el conocimiento directo para el análisis de la problemática cultural negroafricana. Y que el valle del Nilo es cuna de la civilización y de la cultura. En él se funda epistemología Occidental heredada de la grecología y de la latinología, esto es, los fundamentos de la cultura greco-latina⁵⁷. El antiguo Egipto o BuKam ha jugado enormemente el rol civilizador y cultural en la antigüedad.

La segunda parte está compuesta de tres capítulos, y en ellos se reevalúa el impacto de los presupuestos teóricos sobre la filosofía de lo real. Se trata en esta parte, de abordar el problema de los presupuestos, los cuales están en la base de toda concepción teórica que resulta de las investigaciones. Contrariamente a lo que ha pensado la epistemología africana, los presupuestos teóricos de la filosofía africana son del proceso, del devenir como lo son también las ciencias modernas; mientras que los presupuestos de la cultural occidental u occidentología son de la ontología. Estos presupuestos son los que se ha utilizado para interpretar la enciclopedia del saber africano. Es indudable el impacto de la ciencia africana en la eclosión de la cultura, y de la herencia occidental a través de la grecología y la latinología. Sin embargo, sospechamos que los eruditos greco-latinos han seguido otro camino al oponerse a los presupuestos teóricos de la tradición africana encabezado por Parménides, Platón y Aristóteles. Esto es lo que no vio la epistemología africana, bien que su propuesta teórica es correcta. Una cosa son los presupuestos teóricos desde donde se trabaja, y otra es la verdad de lo que se dice y de las pruebas que se presentan a partir de los análisis de los problemas. La investigación africana como las distintas tradiciones filosóficas han de visitar sus propios presupuestos, y eventualmente modificarlos. Es una invitación a trabajar a partir de la ciencia para poder testar las concepciones teóricas que resultan de las investigaciones.

⁵⁷ Cf. J.-Ph. OMOTUNDE, *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Paris, Menaibuc, 2000, p. 30 y ss. En la elaboración de las ciencias hay que partir de la historia de la ciencia. Es el proceso de la evolución, y de la contribución de las disciplinas científicas. No hay exclusión alguna.

PRIMERA PARTE

EPISTEMOLOGÍA AFRICANA: ENFOQUE EGIPTOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICO- FILOSÓFICA EN ÁFRICA

«L'Égypte fut le berceau de la spéculation philosophique telle que nous la connaissons.»

F. TOMLIN, *Les grands philosophes de l'Orient*, trad. G. Waringhien, Paris, Payot, 1952, p. 12.

«En ce qui concerne l'Égypte ancienne, les textes disponibles permettent d'affirmer l'existence d'une authentique philosophie qui a fleuri sur les bords de Nil plusieurs millénaires avant Thalès, le premier pré-socratique. Dans ce domaine, comme dans bien d'autres, il s'avère donc que ce fut l'Égypte qui a ouvert la voie.»

M. TOWA, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Ed. Clé, 1979, p. 32.

0. Introducción primera parte. De la problemática cultural negroafricana

El despertar de la investigación científica, filosófica y epistemológica en contexto africano contemporáneo surge en torno a la problemática cultural⁵⁸. Si la cultura es lo que el hombre añade a la naturaleza, entonces todos los pueblos aportan algo al acervo común. Algunos autores africanos creen que para abordar la cuestión cultural negroafricana habría que buscar su unidad y su génesis en el valle de Nilo: es en BuKam, alias el Egipto faraónico donde vio nacer la filosofía y el espíritu científico⁵⁹. De ahí la importancia de la ciencia de la egiptología o *Madw-a-CiKam* como horizonte en el que habría que pensar y analizar las problematizaciones culturales africanas. En este horizonte se intenta fundamentar una epistemología nueva capaz de integrar la identidad africana heredada en la lógica de la tradición y la modernidad como espacio de lo universal. Es una problemática que intenta crear la escuela auténticamente africana que se funda en la historia y en la cultura africana y al mismo tiempo integra la investigación científica y tecnológica.

Para entender el propósito de esta problemática filosófica habría que partir de una pregunta fundamental: ¿cuál es la significación o el sentido de un enfoque egiptológico para la relevancia filosófica y científica? Para responder a esa pregunta hemos de subrayar, antes que nada, que el marco intelectual o epistemológico se desarrolla siempre a partir de un modelo teórico. Un modelo teórico excluye a África del mundo histórico-cultural y el otro modelo, la incluye en este mundo⁶⁰: la continuidad de la conciencia histórica en el tiempo y en el espacio y que las lenguas africanas son esenciales para comprender el

⁵⁸ Leer LAM Aboubacry Moussa, *La vallée du Nil, berceau de l'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris-Dakar, Khepera /PUD, 2006.

⁵⁹ Ver SOMET Yoporeka, *L'Afrique dans la philosophie.- Introduction à la philosophie africaine pharaonique*, Paris, éditions Khepera, 2005, 162 p. NSAME Mbongo, *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie*, tome 1, Paris, L'Harmattan, Collection «Problématiques africaines», 2013, 305 p.

⁶⁰ Leer W. E. B. DU BOIS, *The Word and Africa. An inquiry into the part which Africa has played in Word history*, New York, International Publisher, (1946), reed., 1996. F. FANON, *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, (Paris, Maspero, 1964), Paris, Éditions La Découverte, 2001, 228 p. A. CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, (1955), 2004.

antiguo Egipto o BuKam y su «sistema del mundo». La problemática filosófica se encuentra, en este sentido, en el modelo teórico que, a su vez, es teorizado⁶¹. En otros términos, todo modelo teórico es consecuencia de una teoría científica. Y de esta se elabora una metateoría de las teorías, o sea, la investigación teórica focalizada en las teorías con respecto a la empírica que contrasta los datos empíricos con la experiencia. La metateoría es una investigación teórica de los planteamientos y concepciones teóricas al que tienen en cuenta el papel fundamental de la experiencia.

Lo mismo habría que decir de la actividad de la filosofía que, en este sentido, sería fundamentalmente una metafilosofía; una disciplina que se pregunta por sí misma: una filosofía de la filosofía o la actividad recursiva de esta misma, como acertadamente nos enseña el filósofo y epistemólogo Carlos Ulises Moulines⁶². Aquí, se trata de una teorización sobre teorizaciones, no exactamente de la manera de formalizaciones lógico-matemáticas, como hace la concepción semántica de las teorías científicas, sino de aproximación epistemológica o metateórica. Es una problemática teórica (*teorética*) o epistemológica la que se aborda. Para nosotros -al igual que las concepciones semánticas de las teorías- una auténtica comprensión de la epistemología no sólo describe, explica, sino también interpreta los hechos, reconstruye las teorías científicas. La interpretación es el momento capital para la comprensión del objeto de estudio en cuestión, es decir, la producción científica que, en este caso, es la ciencia de la egiptología.

Nuestro propósito en la primera parte de este trabajo consiste en centrar

⁶¹ Cf. W. STEGMÜLLER, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band I. *Theorie und Erfahrung*, Berlín-Heidelberg, Springer Verlag, 1970. Band II. *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, Berlín-Heidelberg, Springer, 1973. Versión española, *Teoría y experiencia*, trad. de C. U. Moulines, Barcelona, Ariel Editorial, 1979; *Estructura y Dinámica de las Teorías*, trad. C. U. Moulines, Barcelona, Ariel, 1983. Los discípulos de Wolfgang Stegmüller (1923-1991), presentan esta propuesta epistemológica, que llaman arquitectónica para la ciencia en W. BALZER, C. U. MOULINES, J. SNEED, *An Architectonic for Science. The Structuralist Program*, Dordrecht, Reidel, 1987.

⁶² Cf. C. U. MOULINES, *Pluralidad y recusación. Estudios epistemológicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 310p., capítulo I.1.

la atención en la restitución de la cultura científica y filosófica negroafricanas que algunos autores africanos han emprendido, y abordado con tanta tenacidad y rigor. Desde la concepción recursiva de la filosofía analizaremos sus proyectos teóricos en los cuales también ofreceremos nuestros puntos de vistas y comprensión sobre los mismos. Se trata de una restitución del pensamiento africano y de su vitalidad. Lo cual supone que el conocimiento de dichos proyectos filosóficos nos lleva a repensar el modo en el que se ha cultivado la investigación científica en el contexto africano en su diálogo con el universal, aunque a menudo han sido confrontadas virulentamente por unos y por otros.

Cinco capítulos guiarán esta primera parte en los que se trata fundamentalmente de la semiología de la egiptología en el ámbito de la investigación científica, y de la reflexión filosófica como articulación de un momento clave para el giro metatéorico en la «problemación», y abordaje de las problemáticas científicas, filosóficas, epistemológicas, etc. Y como horizonte epistemológico para repensar y reinventar un África nueva insertada en la dinámica de la investigación científica contemporánea. La problemación se hace problemática con la ciencia de la egiptología. La problemación de la egiptología es el proceso de abordar el problema de esta disciplina científica en relación a la cultura africana. Mientras que su problemática es el planteando del estatuto metodológico, lógico y epistemológico.

CAPÍTULO I.

SEMIOLOGÍA DE LA EGIPTOLOGÍA EN EL ÁMBITO DE LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICO- FILOSÓFICA

1.0. Introducción

En el fondo de este capítulo se propone presentar la semiología de la egiptología como ciencia que surge de la reflexión filosófica. La egiptología como ciencia no nace al azar. Tiene una historia en su gestación como disciplina científica. Ya se sabe que en la historia no hay azar, sino conciencia (en esto se estaría de acuerdo con el hegelianismo en sentido amplio) aunque, desde el punto de vista de las ciencias de la vida y de la biología, se puede insistir en el hecho de que sí se produce el azar como la necesidad (Jacques Monod), bien que la filosofía de la biología actual prefiera hablar de creatividad y hábito. En la ciencia egiptológica no es el caso. Por una parte, las ciencias egipto-nubias, o simplemente la civilización del valle del Nilo, no sólo han jugado un papel fundamental para la cultura occidental, sino también para la africana; *hipó-tesis* en la que se enmarca estas reflexiones. Por eso, se insistirá en el hecho de que hay que recrear y repensar la cultura africana desde las fuentes nilóticas lejanas, a la luz de las ciencias contemporáneas, como hace Occidente retornando incesantemente a las raíces de su pensamiento que se encuentra en la cultura greco-latina.

El análisis de la semiología de la ciencia egiptológica en el ámbito de la investigación científico-filosófica, es fundamental para llevar con éxito esta empresa, nada fácil. La egiptología abre nuevas vías para profundizar y comprender mejor algunos aspectos del pensamiento filosófico heleno, y de revisar nuestra filosofía de la historia, por un lado; y por otro, examinar los problemas filosóficos a la luz de la praxis científica contemporánea, la más

avanzada, y de la historia de la ciencia. Tres apartados nos guiarán para abordarlo. Primero, analizaremos el momento de la ciencia de la egiptología, cuyo sentido metateórico, es su conjunción con una filosofía de la historia e historia de la ciencia. En un segundo momento, se propone las estrategias heurísticas para la aventura universal del pensamiento, de la ciencia y de la filosofía en las que se examina aquella ciencia, o sea, la de la egiptología, con la intolerancia epistemológica que ha conducido a sostener que sólo una tradición filosófica sería la única capaz de generar, eso que llaman, pensamiento científico-filosófico riguroso. De modo que, se atisba, como propuesta metateórica, la desoccidentalización de la ciencia. Y, finalmente, en un tercer momento, se trata de mostrar la génesis de la investigación científica y filosófica en África, que tiene como marco teórico, la ciencia de la egiptología.

1.1. El momento egiptológico: articulación y sentido metateórico

Desde que se constituye la egiptología como disciplina científica rigurosa, nuestra concepción de la Historia y de la Ciencia cambian completamente en lo que se refiere a la génesis de la aventura universal del pensamiento. El momento egiptológico abre otro enfoque teórico para tratar las problemáticas culturales, científicas, filosóficas o epistemológicas antes no conocidas.

1.1.1. Ciencia de la egiptología y filosofía (de la historia)

La egiptología, que es nuestro objeto de conocimiento, se constituye como disciplina científica después de que un joven filólogo francés, Jean-François Champollion (1790-1832), lograra descifrar las escrituras jeroglíficas. Antes que él, esta disciplina ha sido objeto de estudio por algunos filósofos, teólogos, filólogos y pensadores formados, generalmente, en los llamados estudios clásicos de la cultura occidental. Atanasius Kircher (1601-1680) era uno de los que se habían ocupado de BuKam como dominio del saber, de la ciencia, a pesar de creer que la escritura jeroglífica tenía el mismo carácter silábico que

la escritura china. Es un presupuesto falso, que entonces parecía plausible. Otros como Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795), Johan David Åkerblad (1763-1819) y Thomas Young (1773-1829) alcanzarían los primeros desciframientos de los jeroglíficos⁶³, pero será Karl Richard Lepsius (1810-1884) quien concluirá la tarea de desciframiento de los jeroglíficos que emprendió Jean François Champollion y con él, se funda la egiptología científica. Su *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien* es un testimonio clásico y obra de consulta obligatoria.

La gran dificultad para el conocimiento de esa cultura milenaria era, de forma general, el desconocimiento de su expresión cultural, esto es, la lengua. Como sabemos desde Oum Ndigi⁶⁴, la lengua es la caja negra de una civilización, y con el conocimiento de la lengua de los antiguos africanos del valle del nilo, se puede acceder a su cultura. Completamos la afirmación de Oum Ndigi diciendo que, la lengua es la savia espiritual de un pueblo, de una cultura y el reflejo de su psicología. Su conocimiento es fundamental para el acceso a dicho pueblo o cultura; pues es la clave para comprender su *Weltanschauung*, su visión particular del mundo. Justamente es, la lengua, el testigo viviente de la vitalidad de la praxis de la investigación científico-filosófica de un pueblo o de un individuo insertado en él. La lengua deviene, en este sentido, un centro de documentación e información, una biblioteca: en la cultura nilótica egipcio-nubia serán las escrituras y las imágenes o ideogramas, amén de sus esculturas, monumentos, etc. O, como sostiene un joven egiptólogo camerunés: *la escritura egipcia es ideográfica, y no fonética o alfabética*. Un

⁶³ Cf. E. HORNUNG, *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas*, trad. esp. Francesc Ballesteros, Madrid, Trotta, 2000, p. 21. Para un estudio histórico del desciframiento de las escrituras faraónicas ver J. CERVELLÓ AUTUORI, *Escrituras, lengua y cultura en el Antiguo Egipto*, Coll. El espejo y la lámpara, Barcelona, Editions UAB, 2015, pp. 211-277. Ver también J. WINAND, *Décoder les hiéroglyphes. De l'Antiquité tardive à l'expédition d'Égypte*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2014.

⁶⁴ NDIGI Oum, «Le basaa, l'égyptien pharaonique et le copte. Premiers jalons révélateurs d'une parenté insoupçonnée», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n°2 (1993), pp. 85-123; *Ibid.*, *Les Basa du Cameroun et l'antiquité pharaonique égypto-nubienne. Recherche historique et linguistique comparative sur leurs rapports culturels à la lumière de l'égyptologie*, (Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Université Lumière Lyon 2, 1997), Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1999.

ideograma es un dibujo que da cuenta una idea, una palabra o un concepto⁶⁵. Este argumento ya lo avanzó también J.-F. Champollion, de quien parte el autor para emprender sus análisis.

Ahora bien, los autores arriba aludidos, descifraron las escrituras jeroglíficas, pero no la lengua de los antiguos faraones. Una cosa es la lengua y otra, las escrituras faraónicas (jeroglífico, hierático, demótico y copto). El gran problema de la ciencia egiptológica era su desconocimiento total de la lengua faraónica. Apesar del esfuerzo por el conocimiento y la decodificación de la lengua faraónica, no existe ningún egiptólogo que sepa hablar dicha lengua y, para escabullirse de este gran problema, la consideran, sin prueba alguna, de lengua muerta, y la filosofía faraónica, de pensamiento mito-poético o pensamiento «*creador de mitos*»: característica fundamental, se dice con desdén y arrogancia, de las denominadas sociedades con discurso mítico⁶⁶. La filología egiptológica contemporánea, basada fundamentalmente en la escuela de dos autores -Alan Henderson Gardiner (1879-1963) y Hans Jakob Polotsky (1905-1991)- se dedica más, según observamos, a una discusión de escuelas sobre la naturaleza del verbo egipcio que en el conocimiento de la lengua faraónica⁶⁷ y, sobre todo, su vitalidad en la continuidad de las lenguas africanas.

La gran fascinación por el pensamiento filosófico, científico, teológico-religioso y moral de esta cultura milenaria del valle del Nilo de entonces, sigue aún en auge en la actualidad, como horizonte para comprender las raíces de la cultura humana y su sentido. Se puede sostener, en este caso, que la ciencia de la egiptología hunde sus raíces en disciplinas particulares como la filosofía, las ciencias empíricas, estudios de las religiones o la filología, aunque la inmensa

⁶⁵ Cf. MBOCK Dibombari, *Les Hiéroglyphes Égyptiens, la méthode illustrée*, tome 1, Montréal, Éditions Angeli, 2016, 548 p. Ver también SOMET Yoporeka, *Cours d'initiation à la langue égyptienne pharaonique*, Paris, Khepera /PUD, 2ème édition, 2010.

⁶⁶ Cf. H. /H. A. FRANKFORT, J. A. WILSON, TH. JACOBSEN, *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay a speculative Thought in the ancient Near East*, Chicago, The University of Chicago Press & London, 1977, pp. 3-27.

⁶⁷ Como síntesis y propuesta de solución a esta problemática teórica puede ver el estudio interesante de J. P. ALLEN, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2ª ed. 2010.

corriente actual pusiera más el acento sobre la filología y la arqueología; disciplinas que, sólo ellas, arriesgan convertir a la ciencia de la egiptología en meramente en positivismo epistemológico. Conviene subrayar, además, que

Desde una aproximación epistemológica hay una distinción básica entre el egiptólogo formado explícitamente en egiptología y el egiptólogo que accede a ella a partir de una especialidad distinta. Esa distinción es, nos enseña Francesc Ballesteros, en el estado actual de las cosas, muy importante, porque garantiza la expectativa de que la egiptología salga de su situación de reclusión, por lo demás inevitable, en que hasta ahora parece haber estado anclada y, de este modo, abrirse al horizonte cultural general⁶⁸.

La multidisciplinariedad constituye los estudios de esta disciplina⁶⁹. De hecho, la comprensión de la egiptología como disciplina científica no puede ser reducida sólo a la filología y a la arqueología, ya que aquéllas no llegan a absorber todo este dominio del saber. La egiptología es un campo científico regional; y en cuanto dominio regional del saber forma parte de los *Estudios Africanos*, como contexto general del conocimiento científico de África. Estos estudios abarcan todo el *Pensamiento Africano*, esto es, la visión estereoscópica de la enciclopedia del saber africano, cuyos campos regionales son, entre otros: Bantología, Etiopología, Sudanología, Nubiología, Egiptología, Edología, Songhaylogía, Oyología, Woloflogía, Ashantilogía, Monomotapalogía, Coptología, Khoisanología, etc. Esta es la manera metateórica a la que habría que referirse cuando trata del Pensamiento Africano.

Como en los otros ámbitos regionales de los *Estudios Africanos*, en lo que concierne a la ciencia egiptológica, se estudia la filosofía, la arqueología, la filología, el arte, la religión, la medicina, la arquitectura, la historia de las ciencias naturales y exactas, el derecho, etc⁷⁰. Y es que no hay que estudiar la ciencia de la egiptología a solas, sino como una ciencia más dentro del marco

⁶⁸ F. BALLESTEROS, Prólogo a la edición española de E. HORNUNG, *o. c.*, p.12.

⁶⁹ Ver S. MORENZ, «Die Ägyptologie im Kosmos der Wissenschaften», in *Seculum* 12, (1961), pp. 345-357.

⁷⁰ Hemos de indicar de paso que la mayor parte de los trabajos o tesis de egiptología vienen de las diferentes Facultades de las Universidades Técnicas o Politécnicas y de las Universidades Clásicas.

metateórico africano del conocimiento de lo real y de los *Estudios Africanos*. También se puede hablar de *Africanología africana* o, simplemente, el estudio metateórico de todos los ámbitos del *Pensamiento Africano*. Aquí hay un trabajo remarcable en la concepción teórica que resulta de las investigaciones.

La Africanología puede tener dos aserciones metateóricas: 1) discurso de Occidente sobre África, en este sentido la teorización del africano debería consistir en hacer una *epistemología de la Occidentología* y; 2) estudio de las cuestiones científicas, filosóficas, teológicas, políticas, éticas, económicas, jurídicas, culturales, etc., de África. En este sentido, la teorización del africano tendría que ser una *epistemología de la Africanología*. El sentido que se da aquí al concepto Africanología es analógico al de los estudios occidentales, orientales, asiáticos, caribeños, etc., con el fin de mostrar de forma lógica la visión sinóptica o estereoscópica de la producción científica de un pueblo o de un continente. El africano, se puede afirmar cabalmente desde estas premisas, no hace estrictamente Africanología, sino que la investigación científica *tout cour*. Lo que se busca es la verdad, sea histórica, filosófica o científica y dialogar con el pensamiento clásico africano heredado e, inventar, a su vez, en la medida de lo posible, conceptos y lugares nuevos.

De modo que, el africanólogo africano es el especialista africano de África y no sobre África; él se difiere del africanólogo occidental o africanista, el especialista extraafricano de alguna cuestión sobre África (*Africanística*). La Africanología, entendida como estudio epistemológico de la enciclopedia del saber africano, no puede ponernos, como se estima en algunos teóricos de la filosofía africana contemporánea, bajo el abrigo de un hipotético «*paradigma de la travesía*⁷¹»; al contrario, inscribir e inclinarse sobre su propia historia y modelo

⁷¹ El filósofo camerunés Jean-Godefroy Bidima (1958) es quien habla de un «*paradigma de la travesía*», al negar una definición de la filosofía africana en sus *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la «docta spes africana»*, Paris, Sorbonne, "Philosophie", 1993; *Philosophie négroafricaine*, Paris, P.U.F., «Que sais-je?», 1995; *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997; *L'Art négro-africain*, Paris, P.U.F., «Que sais-je?», 1997, una idea que no compartimos ni asumimos; pero aquí hacemos uso de la palabra para ilustrar el carácter

metateórico. Partir desde sus fundamentos históricos antiguos y contemporáneos y confrontarlos con la investigación científica la más avanzada de su tiempo. La Africanología es una investigación epistemológica africana cuya base filosófica se da en el acontecimiento histórico-cultural concreto.

La filosofía y el pensamiento científico egipcios son parte integrante de la historia del pensamiento y de las ideas en el marco metateórico de los *Estudios Africanos* o *Africanología*. Insistimos, la Africanología es análoga a la Occidentología (hispanología, francología, germanología, britanología, grecología, latinología, etc.), o, a la Orientología/Asialogía (babilonología, asiriología, indología, niponología, sinología, coreanología, vietnamología, tibetología, etc.), es decir, dominios regionales del saber, de la producción científica y filosófica. La investigación filosófica o científica es comprendida en esta aproximación en su contexto de producción; y es compatible en otros contextos de producción y en otras lenguas. Pues toda producción científica o filosófica inventada es patrimonio cultural de la humanidad. La egiptología, como horizonte epistemológico, reconstruye la biblioteca de la humanidad de más cinco mil años, de los monumentos escritos con la historia elaborada en el suelo africano, teniendo en cuenta no sólo los datos que ofrece la arqueología, sino de todas las ciencias en el estudio del antiguo Egipto. La egiptología es una ciencia africana, pues trata de la historia los africanos del valle del Nilo.

La egiptología se comprende mejor dentro de la Africanología; y debería estar forzada a entrar en colaboración profunda con la *Bantología/Etiopología*: no se pueden conocer los textos egipcios con éxito ignorando, como desafortunadamente se hace, el conocimiento profundo de las lenguas *ciBantu* o *Cyena-Ntu*⁷². La bantología/etiopología sería el ámbito epistemológico más

fluctuante de la filosofía africana en la historia como disciplina en el interior de la africanología africana. Bidima no quiere comprometerse en una definición de la filosofía, ya que la definición supone delimitación. Abundaremos sobre este aspecto en el quinto capítulo de la primera parte de esta disertación.

⁷² Es un grupo de población cultural y lingüística que se encuentra desde Camerún a Sudáfrica pasando por el centro y este del continente. Desde el punto de vista lingüístico, es en 1860

ambicioso para el estudio de toda África a partir de los diez grados de latitud hasta la región de los Zulu y de los Xhosa, es decir, los treinta y cinco grados. Para decir que el pensamiento es nuevo hay que hacer primero la historia de este pensamiento. La validación de la africanidad de los textos egipcios implica la utilización de las lenguas africanas para su comprobación. Las lenguas Bantu o *ciBantu* explican con toda su riqueza la vitalidad de la lengua faraónica, es la constatación de muchos egiptólogos africanos y extraafricanos⁷³ (más adelante lo mostraremos analizando con el concepto *M3^ct*, en egipcio faraónico o *Meyi*, en algunas lenguas *ciBantu*).

La egiptología es, en este sentido, una práctica filosófica; ella no constituye un saber en sí ni para sí misma. La egiptología no es una disciplina anexa a la filosofía, a la filología, o a la arqueología, sino el conjunto de todas las disciplinas científicas relativas al Egipto faraónico. De entre estas disciplinas, figura la filosofía, esto es, el estudio de los problemas y de las concepciones teóricas y filosóficas de esta región africana. Y estas filosofías no se pueden entender sino dentro de su ámbito africano. La filosofía puede definirse aquí, desde esta perspectiva, según un autor contemporáneo, como un intento, un esfuerzo de reflexión en profundidad sobre las cuestiones fundamentales que se hacen los hombres, y que esclarece, en la medida de lo posible, el misterio de Dios (teología), del mundo (cosmología) y del hombre (antropología). De

cuando W. H. I. Bleek, en una tesis doctoral defendida en la Universidad de Bonn, proponía dar el nombre *Bantu* a todas las lenguas que emplean *mu-ntu* (hombre, su plural, *ba-ntu*) o de las formas correspondientes. La paternidad lingüística incita a descubrir una unidad de civilización y de cultura, una comunidad de pensamiento y de filosofía. Sin embargo, la unidad de civilización de cultura no se limita exclusivamente al grupo llamado *Bantu*, sino que se extiende a toda África negra. De ahí, el término de *negritud*, que designa el conjunto de los valores de civilización (cultural, económica, social y política) que caracterizan los pueblos negros. Puesto que el término *Bantu* es de acepción extendida, la negritud «es una ontología, en cuanto sistema de conducta. La teoría de la *negritud* es uno de los medios utilizados para que los africanos vuelvan a ser unos productores y no meros consumidores de civilización». Visión del mundo, que algunos llaman *untu*, *negritud*, *africanidad*, tres términos empleados por unos y por otros. La palabra *bantu* se aplica a un grupo del continente africano, tiene una connotación lingüística; *negritud* es más amplia y abraza a toda África negra (diáspora y el propio continente), mientras que el término *africanidad* se extiende a todo el continente para significar y referirse a los valores del África negra. Cf. MULAGO Gwa Cikala, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Facultés de Théologie Catholique, 2^a éd. revue et corrigée, 1980, pp. 9-10.

⁷³ Ver L. HOMBURGER, *Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent*, Paris, Payot, 1941.

acuerdo con esta definición, la teología, la cosmología, la antropología son pautas orientadoras dentro de la filosofía⁷⁴. Todas las diferentes ciencias se sostienen desde una filosofía determinada. La egiptología no sería una excepción epistemológica o metateórica.

La egiptología como disciplina científica nos abre la posibilidad de dialogar con otros ámbitos del pensamiento, de la ciencia y de la cultura. Nos hace comprender las relaciones culturales antiguas y contemporáneas. El mundo lo mueve la cultura y no necesariamente la economía; pues en cuestiones de tomar decisiones, éstas se toman en función de los valores culturales recibidos o inventados. En un mundo en el que se produce de manera cada vez más rápida el acercamiento entre las culturas, la práctica de la investigación científica y filosófica está interferida, a veces, en la especialización de ciertos tipos de dogmas e ideologías enfrascados culturalmente. En este sentido, se puede matizar que ser *filósofo-egiptólogo* puede ayudar mucho a entender el mundo y su evolución. Por su parte, el impacto de la egiptología en el ámbito de la reflexión filosófica, abre la posibilidad de fundar una filosofía de la historia⁷⁵, yendo a las fuentes mismas y mostrando el desarrollo y la manera

⁷⁴ BILOLO Mubabinge, *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique. Problématique, Prémisses herméneutiques et Problèmes majeurs*, préface du Prof. Dr. Oleko Nkombe, (Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1986), Paris, Editions Menaibuc, 2003, pp. 5-6.

⁷⁵ Parece ser que fue Voltaire (1694-1778) quien utilizó este término por primera vez en su ensayo *La Philosophie de l'histoire* de 1765, con sentido moderno enfocado en la razón, y no en su sentido teleológico (Aristóteles, en *Ética a Nicómaco*, conceptualizó el sentido como *telos*). Pues Voltaire intenta no asumir los dogmas que se establecen históricamente; por eso, se fija más en explicar lo que él llama "el espíritu de los tiempos y de las naciones". Se trata pues, en él, de examinar los aspectos sociales que llevan el proceso del desarrollo de la humanidad eliminando los fanatismos y las supersticiones irracionales que hayan podido instaurarse. Voltaire insiste en el aspecto crítico. Sin embargo, se cree que fue Jean Bodin (1530-1596) en su *Método para el conocimiento fácil de la historia* (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1566) quien acuñara el término. Autores como Giambattista Vico (1668-1744) también contribuyeron para consolidar esta rama de la filosofía. Vico es autor de *Principios de ciencia nueva* (*Principi di scienza nuova*, 1725). En cuanto a Immanuel Kant (1724-1804), habría que subrar su *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* de 1784, que se inspira ampliamente de la concepción aristotélica de *Physis*, en él elabora su filosofía de la historia desde las disposiciones naturales de todas las criaturas que deben desarrollarse con a reglo a fin y, en concreto, en el hombre, gracias al uso de la razón, deberá desarrollarse completamente en la especie humana, y no en el individuo concreto. Kant pretende construir una historia, como pone en el título, en clave cosmopolita. Pero será Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) el que definitivamente dará un sentido totalmente distinto de la disciplina al proponer que la historia hay que entenderla

en que tanto los individuos como los pueblos generan la historia. Todo concepto filosófico y científico tiene su sentido en la historia y su origen de gestación.

La egiptología puede ser la matriz de una filosofía fundamental, de una comprensión de la ciencia o de una ética de la vida. Eso es lo que intentamos comprender en la obra pragmática de Johann Jakob Brucker⁷⁶, filósofo alemán del siglo XVIII. Este autor conocía la filosofía africana, en general, y la egipcia, en particular. El estatuto científico del pensamiento filosófico egipcio no le causó problema; al contrario, mucha fascinación como lo era toda la historia del pensamiento filosófico occidental. Brucker ponía el pensamiento africano en el centro del pensamiento universal. Su colega y compatriota Christoph August Heumann⁷⁷, de quien se inspirará Hegel para escribir sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*⁷⁸ (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833), niega el estatuto científico de la producción científica en el valle del Nilo⁷⁹. Sería una región en la que la praxis científica estaría ausente, por una sencilla razón que, según él, se debe al clima. La génesis de la investigación

como historia universal, no las particulares de los pueblos, sino de la humanidad. De ahí reza su libro: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, de 1833. Un libro muy polémico, sobre todo, en los capítulos donde trata la geografía de las naciones y su desprecio hacia los negros africanos y los siberianos. Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset y advertencia de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, (4ª reimpresión), 2012, pp. 161-201. Por su parte, desde otras latitudes, se puede apreciar la relectura que hace un autor como Ignacio Ellacuría (1930-1989), amigo de Xabier Zubiri (1898-1983) y considerado continuador de la obra de éste, para quien la filosofía de la historia debe ocuparse de la realidad y de la verdad que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia de la humanidad; de allí que entendiera «la historia como actuación de posibilidades» humanas. Ver. I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Editorial Trotta, 1991. En este libro Ellacuría intenta superar, a través de los conceptos filosóficos de Zubiri, el debate estéril entre idealistas y materialistas, asumiendo una actitud más realista. De allí el título del libro. Si para Zubiri el hombre (ser humano) tiene que hacerse cargo de la realidad, para Ellacuría, en cambio, está obligado a hacerse cargo de la realidad. La realidad para él es un imperativo categórico.

⁷⁶ Cf. J. J. BRUCKER, *Historia Critica Philosophiae*, 4 vol. (Leipzig, 1742-1744), New York, 1975.

⁷⁷ Cf. C. A. HEUMANN, *Acta Philosophorum I, II, III*, (Halle, Renger, 1715-1726), Nachdruck Bristol, 1997.

⁷⁸ Desde el punto de vista de la geografía Hegel sigue a Karl Ritter (1779-1859), naturalista y geógrafo, considerado entonces como la autoridad en la materia junto con Alexander von Humboldt (1769-1859). De él, partían todos de intelectuales para conocer la geografía de los otros mundos: China, África, el Nuevo Mundo y el Viejo Mundo como se decía. Hegel nunca piso África, sin embargo, especula sobre ella, sin conocimiento de causa.

⁷⁹ C. A. HEUMANN, *Acta Philosophorum II*, pp. 599-697.

filosófica es inseparable del medio ambiente físico. Escribe Heumann, a propósito de los pueblos en donde se producen a los auténticos filósofos,

La filosofía no florece en cualquier lugar, ni en cualquier momento. Ya que no es ni astrología, ni la herencia que nos proporciona la razón. El clima, por el contrario, representa una causalidad constante: no encontramos a grandes filósofos en los países con un clima muy frío, menos aún en los países calurosos. Los primeros dan nacimiento a los compiladores, los segundos producen espíritus supersticiosos. Incluso en Alejandría, la filosofía no pudo ser otra cosa que el platonismo (...) Únicamente los países con un clima templado, como Alemania, Italia, Francia, Inglaterra, producen, en efecto, a filósofos⁸⁰.

Lo que intenta enseñarnos el autor germano es que, fuera de Europa occidental, se da un clima desfavorable para génesis de la investigación filosófica y/o científica. Eso mismo es lo que lleva en el ámbito religioso para demostrar la superioridad de la religión cristiana con respecto a las otras formas de expresión y experiencia religiosas. Pues, la religión cristiana es racional porque contiene la sabiduría revelada cuyo origen está en el pueblo hebreo: el origen de la sabiduría espontánea y naïf. En Egipto se ha practicado toda clase de artes y cultivado todo tipo de estudio, pero no el *studium philosophicum*. Serán los griegos, los primeros en lanzarse, gracia a su gran capacidad intelectual, a filosofar. Esta filosofía pasa de los griegos a los cristianos por herencia, ya que estos poseen la *religión pura* y una revelación divina que supera el conocimiento de los filósofos helenos en sabiduría; esta es superior a toda filosofía⁸¹. Los africanos, según en este proceder analítico, no poseen la sabiduría divina.

El proceder epistemológico de Heumann consiste en escribir la historia de la filosofía para excluir a los africanos de la Historia y de la Ciencia; idea que su discípulo Hegel desarrollará más tarde, pues, para éste la filosofía sólo puede ser producto de un lugar poco cálido y como en África hace mucho calor, ahí no puede darse producción científica ni filosófica. Los africanos serían

⁸⁰ C. A. HEUMANN, *Acta Philosophorum I*, p. 637. Citado según BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 68. La traducción es nuestra.

⁸¹ *Ibid.*, p. 291. Es subrayado es nuestro.

gentes exclusivamente de tradición (oral)⁸². El mismo Hegel reconoce que hay «distintas maneras de considerar la historia⁸³»; y propone tres principalmente: 1)- *historia inmediata*, aquella que han practicado autores como Herodoto, Tucídides o César, cuyo contenido está limitado por la comunidad cultural a la que se refieren; 2)- *historia reflexiva* consistente en trascender la actualidad en la que vive el historiador remontando los tiempos pretéritos hasta la contemporánea. Esta historia se sirve de los métodos rigurosos de la investigación científica, esto es, la crítica elaborada de los materiales históricos, su interpretación y exposición coherente; finalmente 3)- la *historia filosófica* consistente en comprender filosóficamente la historia universal de la humanidad a luz de la relación entre el pensamiento y el hecho histórico⁸⁴. Los negroafricanos no han cultivado ninguna de ellas, porque representan, según él, al hombre en su estado natural salvaje y bárbaro.

Merced a ello, el autor de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, después de hacer una introducción general sobre lo que entiende por visión racional de la historia universal y de la idea de la historia y su realización (la idea, los medios de la realización y el material de la realización), termina con un curso de la historia universal (el concepto de la evolución, el comienzo de la historia y la marcha de la evolución), del que interpretará y analizará la marcha de la Razón o Espíritu en la historia universal⁸⁵. Y emprende con una introducción especial donde empieza a cogitar, mejor, especular sobre África (a la que divide en tres partes), Asia y Europa. Para Hegel, el Espíritu Absoluto (Filosofía, Religión y Arte) no se ha desarrollado en África. Los africanos viven en la inocencia continua, y en la inconsciencia de sí mismos. Escuchemos al filósofo germano y las conclusiones que saca de su epistemología negrofóbica:

⁸² Cf. G. W. F. HEGEL, *o. c.*, p. 179. Para una revisión del concepto de tradición ver OKOLO Okonda, *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et de praxis africaines*, Lubumbashi, PUZ, 1986, pp. 33-40. Okolo Okonda entiende la tradición como horizonte de creación y de re-creación y como encabalgamiento hermenéutico.

⁸³ G. W. F. HEGEL, *o. c.*, p. 153.

⁸⁴ *Ibid.* Ver también TH. OBENGA, «La totalité historique de Hegel exclut l'Afrique Noire», in *Ibid.*, Cheikh Anta Diop, *Volney et le Sphinx: contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale*, Paris, Présence Africaine/Khepera, 1996, pp. 17-25.

⁸⁵ G.W. F. HEGEL, *o. c.*, pp. 43-189.

En África encontramos eso que se ha llamado estado de inocencia, de unidad del hombre con Dios y la naturaleza. Es este el estado de la inconsciencia de sí⁸⁶.

Estas intuiciones de Hegel, las toma de Heumann, aunque no lo diga explícitamente, sólo cita Karl Ritter⁸⁷ como el mejor geógrafo de quien todos hemos de acudir. Por su parte, es incomprensible que, sin embargo, Heumann como Hegel hayan pasado todo el tiempo discutiendo con la filosofía africana o faraónica⁸⁸. Nos parece una contradicción lógica librar una discusión con un pensamiento que se niega, de entrada, su estatuto de científicidad. Una filosofía de la historia muestra todo lo contrario. El sentido del pensamiento filosófico trata de resolver las grandes preguntas que se hacen los hombres y cuyas respuestas más o menos reflejan las formas de las cuales se desarrolla la historia del pensamiento, de la ciencia y de la filosofía. Los humanos quieren comprender el cosmos (cosmología), la vida (biología), etc., y dar explicaciones científicas, esto es, a través de leyes y teorías; también explicaciones filosóficas que den razón sobre el fundamento de todo cuanto hay (metafísica científica).

Por eso, la historia del pensamiento no puede ser más que selectiva, esquematizada. C. A. Heumann y G. W. F. Hegel no lo tienen en cuenta. Epistemológicamente, se elige en el pasado algunos retos importantes y significativos. El hombre se reconoce en lo que cuenta, narra o escribe. La tradición filosófica, en este sentido, es una memoria razonada y autocrítica. Para no cometer el mismo error de Heumann y Hegel, una ciencia de la egiptología debe ir unida a una filosofía de la historia adecuada y ésta nace y se funda en la propia historia, cultura, experiencia. En este sentido, una aproximación metateórica de la egiptología y de la filosofía de la historia nos lleva a sostener que ambas disciplinas son inseparables intrínsecamente. Pues, se trata del sentido que el hombre da a la historia en su realidad cultural concreta.

Una aproximación metateórica como esta, lleva a la comprensión y la

⁸⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁸ C. A. HEUMANN, *Acta Philosophorum I*, p. 249. Citado según BILOLO Mubaningé, *o. c.*, p. 70.

interpretación de la filosofía como quehacer humano recursivo siempre en la historia; una historia que puede ser a la vez inmediata, reflexiva y filosófica, no separadamente como pretende Hegel y su escuela, sino como parte integrante de un discurso epistemológico y concepciones teóricas que pretenden aprehender lo real desde la experiencia humana en un fragmento de la historia universal. Es lógico, que cualquier aproximación metateórica de la historia, sea parcial o no, pues siempre se postula desde la propia realidad concreta del sujeto que reflexiona y realiza su investigación científica.

1.1.2. Egiptología e historia de la ciencia

Como insinuamos antes, la ciencia de la egiptología apela, también, al conocimiento de la historia de las ciencias, sean estas exactas, experimentales, técnicas, sociales o humanas. Como en filosofía, para tratar una disciplina científica, es lógico y necesario conocer y hacer la historia de dicha disciplina. La egiptología no sólo es una especialidad de la historia, sino de todas de las disciplinas científicas. Cualquier disciplina científica encuentra en la egiptología su lugar, sobre todo, en el estudio de su génesis, evolución y impacto en la sociedad en las sociedades antiguas hasta las contemporáneas. A decir verdad, la historia de la ciencia es una disciplina en el interior de la egiptología como la egiptología es parte integrante de la historia de la ciencia. La historia de la ciencia se funda en las disciplinas de la cultura a partir de una filosofía determinada. Y la egiptología nos lleva a su lugar de origen históricamente atestado con la implicación metateórica de las situaciones que generan nuevas preguntas al respecto. La egiptología no pretende abarcar todos los aspectos de lo real; trasciende sus antiguos métodos para inaugurar nuevos debates en el ámbito de la historia de la ciencia.

Sin duda, arguye Francesc Ballesteros, la egiptología trasciende de este modo las tareas tradicionales de la historia y de la arqueología, buscando su terreno propio en aquellas regiones que desde el principio parecían ajenas: la filosofía (sobre todo la filosofía de la historia, pero también la antropología, la ética o la ontología (...)), la ciencia y la historia de las religiones y, desde luego, la estética

y la historia y la teoría del arte; pero también la imbricación de la medicina, la astronomía o la biología, desde una perspectiva histórica. Todas estas dimensiones aparecen inextricablemente trabadas; su transversalidad no es una mera exigencia interdisciplinar, sino el reflejo de una «crisis» (en el sentido etimológico del término) en las tendencias y en orientaciones de las ciencias humanas de los últimos decenios. Son también un ensayo por descongestionar y descentralizar las múltiples orientaciones etnocéntricas de las que somos autoconcientes desde la época de la Ilustración. (...) La egiptología inaugura y potencia profundos debates cuyo alcance debe ser precisamente meditado y revelado⁸⁹.

Pues, la visión del pasado proyecta la visión del futuro, o lo que Ballesteros llama, «*inflexión de una tensión histórica, vital-existencial e intelectual*». No se contempla, en este enfoque metateórico, un estudio de la historia de la ciencia que obvie los datos de la egiptología. No hay ninguno estudio que se pueda hacer que no se comience por el Egipto faraónico o BuKam. Los occidentales insisten del antiguo Egipto en lo que tiene una dimensión práctica para ellos. En Alemania⁹⁰, por ejemplo, se comienza a estudiar todas las disciplinas desde el Egipto faraónico o BuKam. En África se debería con frecuencia re-apropiarse de sus fuentes lejanas y abordarlas a nivel metateórico. Las ciencias, desde el punto de vista histórico, comienzan en Egipto faraónico. Los africanos deberían insistir sobre el capítulo que les concierne en relación con los fundamentos del pensamiento, de la ciencia y de la filosofía en contexto africano. Es en el marco metateórico de la *M3*⁹¹ donde todo se funda la filosofía y la ciencia. Los africanos hacen lo que todas las otras culturas hacen, sólo que deberían insistir más en lo que concierne a África en todos los ámbitos de la investigación científica.

Premisas, bases y opción fundamental rigen toda producción filosófica y científica. La insistencia en que África tiene la necesidad de fundar una

⁸⁹ F. BALLESTEROS, Prólogo a la edición española de E. HORNUNG, *o. c.*, pp. 13-14.

⁹⁰ Cf. E. ORTHBANDT, *Geschichte der grossen philosophen und des philosophen Denkens. Das Buch der philosophischen Denkmodelle*, Hanau/Main, Verlag Werner Dausien, 1980, p. 23.

⁹¹ Es un principio teórico de la cosmología africana en donde se funda la inconmensurabilidad axiológica de la Verdad-Justicia-Rectitud. Lo explicitaremos más adelante. Véase Urk. IV (K. SETHE, *Urkunden des ägyptischen Altertums*, IV, 1077, 13-1078.3), Leipzig, J. C. Hinrichs's Buchhandlung, 1906-1958.

epistemología nueva, en este sentido, es cada vez más exigente. La universidad occidental, eso que Kant llama el *tribunal de la razón*, y al que insta en el *ejercicio de la Crítica*, se preocupa de las ciencias occidentales porque aquella está al servicio de Occidente. La preocupación de la universidad africana, eso que los africanos del valle del Nilo llaman *Pr-ʿnkh* (Casa de la Vida), debería ocuparse de las problematizaciones africanas. La investigación científica es, en principio, endógena. La teorización sobre las teorizaciones de la producción científica endógena, lleva a repensar los impactos de los modelos teóricos para la sociedad en la que ha sido producido. Se ha introducido todo un continente en una facultad de enseñanza. Todo lo que en África se ha hecho hasta ahora es la Occidentología, una forma de posicionarse de los teóricos africanos y de la ciencia africana ante un Occidente eurocéntrico y hostil. De ahí, la abundante descripción de hechos coloniales y postcoloniales que no es una descripción de la historia real; es parcialmente verdadero⁹². Descripciones que, a mi juicio, habría que abandonar definitivamente para ocuparse de las problematizaciones de un África nueva.

La historia de la ciencia y de la filosofía occidental y africana comienzan por BuKam, Egipto, su *mundo del espíritu*. África siempre ha estado presente en la historia de la filosofía y de la ciencia. Desafortunadamente, se enseña en el suelo africano otra historia de la ciencia y de la filosofía que no son las verdaderas. Todos los fundamentos son históricamente falsos. Lo mismo que hizo Hegel, puesto que su proyecto filosófico no hacía más que resaltar la «*grandeza del espíritu europeo*», que entonces era una filosofía colectiva; esto es, una forma de pensar que formaba parte del imaginario cultural. Lo que viene a significar que en Europa se ha pensado y se piensa siempre, desde la

⁹² Leer R. DUMONT, *L'Afrique noir est mal partie*, Paris, Ed. Seuil, 1962, 289 p. Reed. en 2012 con los prefacios de Abdou Diouf at Jean Ziegler. R. DUMONT/M. F. MOTTIN, *L'Afrique étranglée*, Paris, Éd. du Seuil, 1980, 272 p. También A. MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, 293 p. Ibid., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Éditions La Découverte, 2010. A. KABOU, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, l'Harmattan, 1991, 207 p. Ibid., *Comment l'Afrique en est arrivée là?*, Paris, l'Harmattan, 2010. En este último libro Axelle Kabou analiza el lugar de África en el mundo a través de la historia de la economía, desde los orígenes hasta nuestros días.

Ilustración, con los *pre-juicios*, aunque ésta se tomara la tarea de eliminarlos virulentamente endiosando la Razón. Los antiguos reconocían la alteridad con valor y los descubrimientos científicos pretendían resolver las crisis culturales de su tiempo y se celebraban con mucho entusiasmo, venga de donde venga. Los mismos griegos, que habían llegado a la lucidez, reconocen con honestidad la cuna nilótica de las ciencias y de la filosofía y dialogan con ellas.

Desde el *Timeo* (22 a-55 a-b-c), de Platón, pasando por la *Física* (Libro I), *Meteorológica* o *Metafísica* de Aristóteles, entre otras de sus obras, se puede apreciar con claridad, el fecundo diálogo de estos autores con la cosmogonía y cosmología egipcias⁹³. Y, por tanto, con el sistema filosófico fundamental egipcio. Platón en el *Fedro* elogia los descubrimientos e inventos científicos de los egipcios⁹⁴, desde la astronomía pasando por la geometría, la gramática, el calendario, los números y la escritura y, con ello muestra su anterioridad cultural, mucho antes que Babilonia o Mesopotamia. A Platón le impactaba más las matemáticas, la ciencia, para él, por excelencia. Aristóteles, quien no le interesaba las matemáticas, sino las ciencias de la naturaleza, reconoce que la mayor parte de los conocimientos astronómicos y cosmológicos de la humanidad, proceden todos de BuKam, Egipto⁹⁵. Diodoro de Sicilia en su *Biblioteca histórica* (Libro I) dice que el pensamiento filosófico faraónico viene de Etiopía y que los griegos se atribuyen, a menudo, todos los descubrimientos que han aprendido en la tierra faónica.

Herodoto de Halicarnaso en el libro II de su *Historia*, dice que fueron los egipcios los inventores de la geometría, y éstos la enseñaron a los griegos.

⁹³ Esta será la ardua labor que llevará al científico y filósofo Cheikh Anta Diop a demostrar minuciosamente las relaciones que se establecen entre las cosmogonías egipcias y la filosofía helena. Cf. DIOP Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, pp. 425-451. Ver también la crítica que recientemente un autor africano ha lanzado contra el supuesto milagro griego y el reconocimiento de los propios griegos -a la ocurrencia Platón- de la deuda de aquellos con Egipto en DIAGNE Souleymane Bachir, *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris-Dakar, Présence Africaine-Codesria, 2013, 120 p.

⁹⁴ Cf. PLATÓN, *Fedro*, 274c-275e.

⁹⁵ Ver ARISTÓTELES, *De Caelo*, 292a8.

Plutarco en su *Isis y Osiris* rinde homenaje al dios *Amón/Imana* egipcio y, en esa obra, sostiene que, el concepto *arché* que está en Tales de Mileto quien, desde luego, no dejó escrito alguno en detrimento de sus viajes, y en Homero, viene de Egipto. Estos, lo aprendieron de los filósofos y sabios egipcios, puesto que hacen del agua (el *Nwn* egipcio, Nunu en Cyena-Ntu), el principio y la génesis de todo cuanto hay⁹⁶. La teoría científica y el discurso filosófico no se refieren al agua potable, la que se bebe, sino del *agua como principio* que fundamenta y explica lo real. Este principio es explícitamente cosmológico.

Autores como Jámblico, biógrafo de Pitágoras, en su *Sobre los misterios de Egipto*, aprecia con objetividad, la científicidad del pensamiento faraónico⁹⁷. Es lo que creemos haber encontrado también en autores como Émile Amélineau⁹⁸, Étienne Drioton⁹⁹, Siegfried Morenz¹⁰⁰ o Eberhard Orthbandt¹⁰¹. Esta posición también la comparten unánimemente autores como James Henry Breasted en su *The Philosophy of Memphite Priest*¹⁰²; Erik Hornung en *L'Égypte, la philosophie avant les Grecs*¹⁰³; Jan Assmann en *L'Egypte ancienne, entre mémoire et science*¹⁰⁴; Emma Brunner-Traut en *Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens*¹⁰⁵; Ph. Derchain en *Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie*¹⁰⁶; René Adolphe

⁹⁶ Cf. PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris*, 34, 364D.

⁹⁷ JÁMBLICO, *Sobre los misterios de Egipto*, VII, 1-VIII, 7-8.

⁹⁸ Cf. É. AMÉLINEAU, *Prolegomènes à l'étude de la religion égyptienne. Essai sur la mythologie de l'Égypte*, n° 21, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris, E. Leroux, 1916, p. 106.

⁹⁹ Cf. É. DRIOTON, *L'Égypte pharaonique*, Paris, P.U.F., 1959.

¹⁰⁰ Cf. S. MORENZ, *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*, Köln-Wien, 1975; *Ibid*, *Gott und Mensch in alten Ägypten*, Leipzig, Köhler & Ameland Verlag, 1984.

¹⁰¹ Cf. E. ORTHBANDT, *Geschichte der grossen philosophen und des philosophen Denkens. Das Buch der philosophischen Denkmodelle*, Hanau/Main, Verlag Werner Dausien, 1980, 463 p.

¹⁰² J. H. BREASTED, «The Philosophy of Memphite Priest», in *ZÄS*, n° 39 (1901), pp. 39-54.

¹⁰³ E. HORNUNG, «L'Égypte, la philosophie avant les Grecs», in *Les Études Philosophiques*, n° 2-3 (*L'Égypte et la philosophie*), Paris, 1987, pp. 113-125. También en *Ibid.*, *Geist der Pharaonen Zeit*, Zürich-München, Artemis Verlag, 1989.

¹⁰⁴ J. ASSMANN, *L'Egypte ancienne, entre mémoire et science*, Paris, Hazan-Musée du Louvre, 2009, 341 p. Ver *Ibid.*, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, Verlag C.H. Beck, 1990. Texto que recopila las conferencias, ensayos y lecciones que el autor pronunció en el Collège de France durante el año 1988 añadiendo posteriormente el concepto filosófico de inmortalidad como una de los temas importantes del pensamiento egipcio.

¹⁰⁵ E. BRUNNER-TRAUT, *Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens*, Damstadt, 1990, 210 p.

¹⁰⁶ PH. DERCHAIN, «Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie», in *Dialog* n° 2, (1962), pp. 171-189.

Schwaller De Lubicz en *Le Miracle égyptien*¹⁰⁷, y otros más.

Aunque el título de este último autor resulta problemático para nosotros, habría que matizar que, tanto en filosofía como en ciencia, no debería hablarse de milagro alguno. La reflexión filosófica y la investigación científica parten de unos presupuestos lingüístico-estructurales y lógico-semánticos fundamentados convencionalmente. El milagro hace referencia a algo inexplicable y, por tanto, no filosófico ni científico. La llamada «racionalidad» de un discurso filosófico o científico recusa toda idea milagrosa. Es verdad que la intención Schwaller De Lubicz es mostrar a aquellos que defienden el error histórico y heurístico, al menos desde la posición helenizante de Theodor Gomperz¹⁰⁸ y Émile Bréhier¹⁰⁹, del supuesto «milagro griego», que la génesis de la investigación científico-filosófica ya se produjo en la tierra muy amada (*t3-Mery*) de los faraones.

Los autores aludidos son filósofos con formación egiptológica, y egiptólogos con formación filosófica. Entra así la egiptología en contacto con las otras disciplinas y busca su propio lugar en todo ámbito de la investigación científica; desde la ciencia, la astronomía, la biología, la física o cosmología, la estética hasta la historia de las religiones, siempre desde una perspectiva histórica o teórica concreta y desde un modelo epistemológico o metateórico. En este sentido, se puede entender la relación de la ciencia de la egiptología y la historia de la ciencia. La egiptología proporciona a esta el poder analizar la evolución y el impacto de las diferentes ciencias, que integra en su estudio, en la formación del pensamiento de la cultura del valle del Nilo y de su contribución en la historia intelectual del mundo.

¹⁰⁷ R. A. SCHWALLER DE LUBICZ, *Le Miracle égyptien*, Paris, Flammarion, coll. Homo sapiens, 2010, 316 p.

¹⁰⁸ TH. GOMPERZ, *Griechische Denker -Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 Band, Leipzig, Veit & Comp., (1896-1909). Para nuestro tema es interesante el volumen o Band 1. *Griechische Naturphilosophen und Sophisten*, Leipzig, Veit & Comp., 1896. Se puede encontrar traducción reciente española (*Pensadores griegos. De los comienzos a la época de las luces*, Barcelona, Herder, 2010, 688 p).

¹⁰⁹ É. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, 3 vol., Paris, P.U.F., Collection Quadrige 7^a éd., 1994, 708 p. Ver el vol. 1, p. 2.

Es lo que se desprende, en mi opinión, en la ardua tarea llevada a cabo por científicos e historiadores de la ciencia como W. W. Struve en *Mathematische Papyrus des Staatlichen Museum der Schönen Künste Moskau*¹¹⁰, donde el autor demuestra que dos mil años antes que Arquímedes, los africanos del valle del Nilo habían formulado, con toda rigidez, la superficie de la esfera; lo mismo su discípulo, el gigante Otto Eduard Neugebauer en *The Exact Science in Antiquity*¹¹¹; Richard J. Gillings en *Mathematics in the Time of Pharaohs*¹¹²; G. Robins y Ch. Shute en *The Rhind Mathematical Papyrus*¹¹³; Silvia Couchoud en *Mathématiques égyptienne: Recherches sur les connaissances mathématiques de l'Égypte pharaonique*¹¹⁴, Marshall Clagett en *Ancient Egyptian Science: A Source Book I-II-III*¹¹⁵; recientemente Hans Wußing en *6000 Jahre Mathematik*¹¹⁶, etc.

Más cerca de nosotros, sobresale el penetrante proyecto del profesor José Lull García¹¹⁷, quien se dedica minuciosamente al estudio de la astronomía egipcia y, en África, el proyecto del profesor y epistemólogo Malolo Dissakè¹¹⁸, quien, por su parte, se dedica más en buscar los fundamentos epistemológicos de las matemáticas faraónicas en comparación con las teorías científicas modernas. Toda sociedad y cultura participan al acervo común. Esta es, en mi opinión, la tarea de la historia de la ciencia y su necesidad en África; tarea que la práctica de una intolerancia epistemológica no ha querido secundar,

¹¹⁰ W. W. STRUVE, *Mathematische Papyrus des Staatlichen Museum der Schönen Künste Moskau*. (Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik. Abteilung A: Quellen Bd. 1), Berlin, 1930.

¹¹¹ O. E. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, 2nd Ed., Mineola-New York, Dover Publications, 1969, 288 p. Ibid., *A History of Ancient Mathematical Astronomy (Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences)*, 3 vol., Berlin, Springer-Verlag, 1975, 1456 p.

¹¹²R. J. GILLINGS, *Mathematics in the Time of Pharaohs*, New York, Dover Publications, 1982, 286 p.

¹¹³ G. ROBINS/CH. SHUTE, *The Rhind Mathematical Papyrus: An ancient Egyptian text*, London, British Museum Publication, 1987.

¹¹⁴ S. COUCHOUD, *Mathématiques égyptienne: Recherches sur les connaissances mathématiques de l'Égypte pharaonique*, Paris, Éditions du Léopard d'Or, 1993, 208 p.

¹¹⁵ M. CLAGETT, *Ancient Egyptian Science. A Source Book I-II-III*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1989-1995-1999.

¹¹⁶ H. WUßING, *6000 Jahre Mathematik. Eine kulturgeschichtliche Zeitreise - 1. Von den Anfängen bis Leibniz und Newton*, Berlin-Heidelberg, Springer Verlag, 2008, pp. 119-121.

¹¹⁷ J. LULL GARCÍA, *La astronomía en el antiguo Egipto*, Valencia, Universitat de València, Servei de Publicacions, 3ª ed., 2016, 374 p.

¹¹⁸ E. MALOLO DISSAKÈ, *Mathématiques pharaoniques égyptiennes et théorie moderne des sciences*, Paris, Dianoià, 2005, 128 p.

oponiéndose a los postulados de este enfoque metateórico.

1.1.3. Egiptología, grecoología e intolerancia epistemológica

Dos disciplinas que, a mi juicio, son fundamentales para comprender y analizar los fundamentos del pensamiento, de la ciencia y de la filosofía que atraviesan tanto la tradición occidental como la africana. La egiptología es la especialidad africana para emprender toda investigación científica del pasado africano, mientras que la grecoología es la occidental. La grecoología intenta aproximarse al conocimiento del pasado histórico-cultural europeo/occidental para fundamentar toda ciencia. La egiptología, en contexto africano, emprende la misma tarea. Aquí consiste en ver en el enfoque egiptológico, un nuevo lugar metateórico donde BuKam, el Egipto faraónico, tendrá que jugar el mismo papel en el ámbito africano como lo han jugado Grecia y Roma para la cultura occidental. Esto es que lo que nos enseña Cheikh Anta Diop cuando afirma:

Pour nous, le retour à l'Égypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir un corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine. Loin d'être une délectation sur le passé, un regard vers l'Égypte antique est la meilleure façon de concevoir et bâtir notre futur culturel. L'Égypte jouera, dans la culture africaine repensée et rénovée, le même rôle que les antiquités gréco-latines dans la culture occidentale¹¹⁹.

Se trata de que el Egipto faraónico sea el marco de referencia incesante para los estudios africanos en todos los ámbitos del saber humano teniendo en cuenta siempre la epistemología contemporánea. Todos los filósofos occidentales están siempre dialogando con su pasado cultural; lo contrario sería una rareza. Einstein dialoga con Newton pasando por Aristóteles, Galileo, Kepler o Planck; Heidegger dialoga con Nietzsche, Duns Scoto, Husserl, y un fin sin de filósofos de la tradición filosófica occidental; Habermas con Weber, Marx, Hegel, Kant etc.; los filósofos africanos deberían dialogar igualmente con

¹¹⁹ DIOP Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 12.

su pasado cultural y histórico. El diálogo fecundo con el pasado cultural es ineludible para comprender el presente y proyectarse hacia el futuro. La orientación en el presente hacia futuro se hace siempre en función del pasado.

No sería descabellado, para los filósofos africanos, entablar un diálogo filosófico con autores de la talla de Ptahhotep, Kagemni, Merikare, Ipuwer o el prolífico Imhotep, éste último considerado como el primer científico¹²⁰ de la historia, en lo que se refiere a la antigüedad filosófica faraónica; con Zera Yacob, filósofo de la fraternidad universal y de la búsqueda amorosa de la verdad; con Wäldä Heywat, cuyo pensamiento trata sobre la sabiduría, la ciencia, la filosofía y la moral, en lo que se refiere a la filosofía etíope del siglo XVII¹²¹, o con Anton W. Amo¹²², filósofo ghanés del siglo XVIII, discípulo del filósofo y matemático de Christian Wolff y contemporáneo de Immanuel Kant y, al mismo tiempo, fue gran profesor de las universidades de Halle, Wittenberg y Jena antes de regresar a su país Ghana donde la muerte le sorprendió trabajando.

Paradójicamente, la inmensa mayoría de los filósofos y teóricos africanos no toman a la ciencia de la egiptología como un nuevo enfoque para filosofar. Muchos o casi esta mayoría aludida de filósofos africanos se enorgullecen de ser

¹²⁰ Científico es un concepto introducido por William Whewell (1794-1866) con su conocida obra *Philosophy of Inductive Sciences*, para designar a los miembros de una comunidad que practican la investigación científica. Un epíteto que también podemos collar sin miedo ni complejo alguno a este africano del valle del Nilo que vivió entre 2650 y 2600 a. C. y fue el planificador y constructor de las grandes pirámides de Giza, testimonio de una obra que ha resistido a todos los tiempos y que los científicos actuales intentan comprender sin éxito.

¹²¹ Cf. C. SUMNER, *The Source of African Philosophy: the Ethiopian Philosophy of Man*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1986; *Ibid.*, *Ethiopian Philosophy*, 5 vol. Addis Ababa, Commercial Printing Press, 1978. También el filósofo wolof del siglo XVII Kocc Barma Fall.

¹²² Es interesante saludar los trabajos de algunos autores sobre este autor rescatado por la investigación científica africana. Ver Anthony William Amo, *sa vie et son oeuvre*, présentation de Yoporeka Somet, redaction de l'édition française par Ulrich Ricken, Paris, Teham Éditions, 2016, 456 p. B. BRENTJES, *Anton Wilhelm Amo: Der schwarze Philosoph in Halle*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1976. P. J. HOUNTONDJI, *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington, Indiana UP, 1996; Y. E. EDEH, *Die Grundlagen der philosophischen Schriften von Amo: In welchen Verhältnis steht Amo zu Christian Wolff, dass man ihn als „einen fühnehmlichen Wolfianer“ bezeichnen kann?*, Essen, Verlag die Blaue Eule, 2003; WIREDU Kwasi, «Amo's critique of Descartes' Philosophy of Mind», in *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, 2004, pp. 200-206. J. E. MABE, *Anton Wilhelm Amo: interkulturell gelesen*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz, 2007. S. MOUGNOL, *Un Noir professeur d'Université en Allemagne au XVIIIème siècle*, Paris, L'Harmattan, 2010.

especialistas de algún filósofo occidental, cosa que es legítima en sí mismo. Creemos que, si uno no tiene nada que ofrecer al otro interlocutor, no puede haber diálogo fructífero. El diálogo pasa necesariamente para enriquecer el discurso aportando al otro algo nuevo. Es la pretensión de un análisis de la problemática de la fundamentación de una epistemología nueva en África tomando como hilo conductor el enfoque egiptológico como nuevo lugar del filosofar; como un nuevo horizonte donde se puede elaborar discursos filosóficos, y pensar los problemas científicos. Es el enfoque epistemológico que habría que entender como un modelo «*metateórico de hipótesis*» y de «*acción racional bajo riesgo*»; es decir, una metateoría de la teoría y de la praxis científica no exentas al abrigo de la falibilidad y a la testabilidad de las teorías científicas.

Ahora bien, una de las problemáticas teóricas que encontramos que se opone a este enfoque epistemológico, es la Occidentología. Esta tiene como base heurística la intolerancia epistemológica, consistente en no aceptar otras tradiciones filosóficas su estatuto de científicidad o de racionalidad. Presuponer que la grecología, base de la Occidentología, o sea, la aproximación epistemológica del pasado histórico-cultural europeo y /u occidental, es el único y exclusivo lugar epistemológico capaz de abordar las problemáticas filosóficas y/o científicas, es lo que también se puede entender y denominar por eurocentrismo/occidentalocentrismo¹²³, que a su vez, bloquea la aventura universal de la ciencia. Por tanto, habría que volver sobre la marcha misma del pensamiento, volver sobre su historia desde su génesis y su evolución. Ello

¹²³ Está en lo cierto Bernard Stevens, filósofo belga, cuando lamenta el hecho de que la filosofía occidental contemporánea está enfrascada en la cultural greco-latina de hace 2500 años, en vez de entrar en diálogo con las filosofías no occidentales que puedan enriquecer su pensamiento. Cosa que sólo pudo haber intentado Arthur Schopenhauer (1788-1860). Por eso el autor se esfuerza por hacer receptiva la filosofía asiática, en concreto, la japonesa, en Occidente. Un trabajo que nosotros saludamos. Aunque Stevens utiliza la fenomenología y la hermenéutica como instrumentos para comprender e interpretar la filosofía japonesa, esta no se agota sólo en su dimensión fenomenológico-hermenéutica. La filosofía japonesa contemporánea es plural, como lo es la africana, la occidental, la china, hindú o maya. Bernard Stevens es víctima de los presupuestos teóricos de la filosofía occidental. Cf. B. STEVENS, *Typologie du néant. Une approche de l'école de Kyôto*, Louvain-Paris, Ed. Peeters, 2000, 225 p.; *Ibid.*, *Le néant évidé. Ontologie et politique chez Keiji Nishitani*, Louvain-Paris, Ed. Peeters, 2003, 193 p.; *Ibid.*, *Invitations à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Paris, CNRS Editions, 2005, 233 p.

supone redefinir las fuentes historiográficas lejanas.

Redefinir las fuentes historiográficas lejanas resuelve, indubablemente, el problema milenario de la historia de la filosofía, y de las concepciones de la filosofía occidental y africana. Es una arrogancia epistemológica limitar la investigación científica al enfoque epistemológico exclusivo de la grecología. El enfoque mismo de la grecología no puede entenderse sin la egipología, -como hemos apuntado más arriba del diálogo de los propios pensadores helenos con la cultura del valle del Nilo-. La grecología no es una aproximación metateórico cerrada ni pretende serlo. Es uno de tantos enfoques en el conocimiento del pasado histórico y cultural de la humanidad. El enfoque grecológico es un producto del Renacimiento europeo, aunque actualmente se pretenda universalizarlo. En esta universalización se funda la arrogancia epistemológica.

Hay que desembrujar, por tanto, la pretensión de toda arrogancia epistemológica (ya Wittgenstein atisbaba tajantemente que, la filosofía es la actividad que se ocupada del desembrujado de nuestro pensamiento en el lenguaje). Necesariamente habrá que filosofar de otro modo, y superar la intolerancia epistemológica que pretende justificar que fuera de Occidente no hay, ni se ha producido una racionalidad filosófica y científica dignas de este nombre. Una intolerancia epistemológica que, según mi opinión, se funda sobre el desdén de los otros, y de su realidad histórico-cultural. La intolerancia epistemológica es la pretensión de que un sólo un enfoque teórico -aquí la grecología- posibilita la investigación científica, y la génesis de la actividad filosófica. Pensar así, supone alertar heurísticamente. Un replanteamiento de las estrategias heurísticas es ineludible para la aventura universal de pensamiento, de la ciencia y de la filosofía.

1.2. Estrategia heurística para la aventura universal del pensamiento

Después de reflexionar sobre la sección del momento egipológico, cuyo

sentido metateórico, es repensar nuestra filosofía de la historia y de la ciencia y dialogar con la grecológica, a la cual esclarece ciertas concepciones filosóficas, analizaremos, a continuación, la ciencia de la heurística africana. Sin embargo, se ha de dilucidar, antes, el campo semántico de dicho concepto en nuestro análisis y luego, fundamentalmente, emprender, con lo que denominamos, la desoccidentalización la ciencia: el momento epistemológico para la aventura universal del pensamiento, de la ciencia y de la filosofía.

1.2.1. Elucidación conceptual y campo semántico-filosófico

No debe resultar extraño indicar en el título de este punto el concepto matemático de heurística, cuyo sentido puede parecer ambiguo, a primera vista. Proviene del término griego «heurísko» y este del verbo εὐρίσκειν, cuyo sentido hace referencia al estudio de reglas matemáticas y del descubrimiento e invención de lugares nuevos. Etimológicamente εὐρίσκειν significa inventar, descubrir. Parece que fue Arquímedes, el físico y matemático griego, quien acuñó el término. En el siglo XX George Pólya lo dará a conocer popularmente en su estudio «*How to solve it*» (cómo resolverlo) destinado a la resolución de problemas matemáticos para sus alumnos. El físico Albert Einstein también utilizó la heurística para resolver el problema de la física sobre los efectos fotoeléctricos¹²⁴. Entonces, es un concepto potente para las investigaciones.

Se puede encontrar dos sentidos del término¹²⁵. El primero es cuando la heurística es usada como sustantivo, y tiene el sentido de arte y de ciencia del descubrimiento de la invención de conceptos y de lugares nuevos; se trata de la capacidad de resolver los problemas a través de la creatividad del pensamiento.

¹²⁴ Cf. A. EINSTEIN, «Concerning an Heuristic Point of View Toward the Emission and Transformation of Light», in *Ann. Phys.* 17, 132, Bern, (17 March 1905). Translation into English *American Journal of Physics*, v. 33, n. 5, (May 1965), pp. 91-107.

¹²⁵ La Real Academia Española (edición 23, octubre 2014) da por lo menos cuatro sentidos: como adjetivo: perteneciente o relativo a la heurística; como sustantivo: técnica de la indagación y del descubrimiento; busca o investigación de documentos o fuentes históricas y, por último, en algunas ciencias, manera de buscar la solución de un problema mediante métodos no rigurosos, como por tanteo, reglas empíricas, etc. Este último sentido no lo compartimos. Los tres primeros sí, porque queremos ser riguroso en nuestra empresa investigadora.

El segundo es cuando la heurística es usada como adjetivo, que es nuestro caso, y tiene el sentido de resolver problemas concretos; a través de estrategias heurísticas: los procesos por los cuales llegamos a resolver problemas. La heurística no sólo es un proceso de resolución de problemas, sino también lleva a una concepción teórica ya que es una investigación a la vez creativa, inventiva y pragmática. En otros términos, no hay investigación alguna que no se proponga una estrategia heurística. En el caso africano, es la problemática cultural, el devenir de las ciencias y de las civilizaciones africanas.

En lo referente a los significados de la heurística habría que sostener, a mi juicio, que tanto el sustantivo como el adjetivo el uno apela al otro; van juntos. Pues cada ciencia heurística utiliza estrategias heurísticas para revolver sus problemas. Aquí, hemos de insistir, se refiere a problemas filosóficos, científicos y epistemológicos sobre el conocimiento de África, antes de lanzarse al océano del pensamiento universal. Se trata de recomenzar la aventura universal del pensamiento indicando el lugar del comienzo: entablar un diálogo con el pensamiento clásico africano a la luz de las concepciones de las teorías científicas contemporáneas. Esta estrategia heurística consiste en trabajar primero en la escuela de la epistemología africana o la restitución de la enclopedia del saber científico-filosófico africano. Se quiere interrogar los saberes antiguos de África, para sí poder levantarse como el *Homo erectus*, y promover el conocimiento científico del mismo. El futuro de las ciencias en África se basa en conocer el patrimonio cultural africano y, desde ahí, entrar en diálogo con los demás. Aquí, se quiere ofrecer a la comunidad científica otro enfoque epistemológico para las investigaciones: el egiptológico.

La comprensión del pensamiento filosófico y científico desde el enfoque egiptológico, es un reto que debe lanzarnos en el océano de la aventura universal del pensamiento y de la epistemología. No pretende, para nada, crear un sectarismo filosófico; al contrario, se trata de participar en la aventura universal del pensamiento, de la ciencia y de la filosofía, sabiendo que ésta

última -la filosofía- en sí misma es contingente. Pues todo discurso filosófico se entiende dentro de una tradición filosófica concreta. Estas premisas son las que se hecha en falta, desafortunadamente, en el discurso occidentológico, la filosofía analítica grecológica; un discurso que no tiene en cuenta el sistema a priori de su filosofía: el hablar y pensar otro, la alteridad lingüística.

1.2.2. Desoccidentalizar la ciencia: un desafío heurístico

En lo que concierne a este enfoque epistemológico al que analizamos, se percata, en la cima de la pirámide del pensamiento, el problema de desoccidentalizar la ciencia. Hablar de desoccidentalizar la ciencia, es poner el acento en el debate entre la Occidentología y la Africanología. Se trata de desmenujar, en sentido wittgensteiniano con todo lo que aquello implica, el eurocentrismo/occidentocentrismo en su pretensión de saber y abarcarlo todo, esto es, las pretensiones del discurso occidentólogo de poder conocer lo real en su totalidad, es una falacia. La filosofía se convierte como la alternativa para criticar esa pretensión epistemológica al abrir otros enfoques de la aproximación de lo real, y su expresión en el lenguaje de cada cultura.

Ya sabemos desde Wittgenstein que los humanos se mueven en el lenguaje, y en las prácticas sociales que lo generan. Es inútil buscar juegos de lenguaje fuera de los límites del lenguaje o, como decía convincentemente el filósofo vienés: «*los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt)*¹²⁶». Tshiamalenga explicita el pensamiento wittgensteiniano desde las concepciones teóricas de la relatividad lingüística de este modo: los límites de la lengua de mi *comunidad cultural* significan los límites del *sistema a priori de mi filosofía*¹²⁷. Según las mismas palabras del autor, se trata fundamentalmente del hecho de que:

¹²⁶ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. Estudio introductorio de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos, 2009, § 5.6.

¹²⁷ TSHIAMALENGA Ntumba, «Langue bantu et philosophie. Le cas du ciluba», in *La philosophie africaine*, Kinshasa, F.T.C., 1977, p. 147.

Chaque langue particulière est toujours à la fois et déjà une vision spécifique du monde et capacité d'auto-dépassement tant en elle-même qu'à l'égard du processus de la communion interculturelle¹²⁸.

Así cada filósofo o científico está insertado en una comunidad de lenguaje que impactan en su quehacer filosófico y/o científico. No se puede no tener en cuenta los límites que conforman el sistema *a priori* de su investigación científica y filosófica. Con la Occidentología eurocéntrica, se estipula que la filosofía africana estaría bajo los vericuetos de la ciencia occidental, esto es, la filosofía africana debe estar condicionada por los criterios de cientificidad propuestos, o mejor, impuestos por la visión del mundo occidental. Sería una filosofía occidentalizada. El quehacer filosófico de nuestro enfoque, desoccidentaliza el dogma eurocéntrico de la ciencia y de la filosofía, como el momento mayor de la condición de posibilidad del pensamiento. No se puede pensar en sí y para sí sin este trabajo previo de desoccidentalización. Al hablar de desoccidentalizar, también, hay que pensar en desplazar el centro de gravedad de la ciencia, del pensamiento que constituye la verdad institucional.

Desoccidentalizar la ciencia es desplazar el centro de gravedad de lo que se ha dicho como lo esencial, y dar o presentar otros lugares del pensamiento fuera de lo que hasta el presente se ha considerado lo esencial o, en su defecto, definitivo. También, en esta misma línea, y como no podía ser de otra manera, podemos hablar de refutar el dogma del eurocentrismo/occidentocentrismo. Refutar, en filosofía, significa mostrar la falsedad de algo, en sentido popperiano. El enfoque egiptológico de la investigación científico-filosófica desoccidentaliza, desembruja y refuta la mirada falaz de lo que se ha dicho y escrito sobre África, y abre, así mismo, nuevas vías para comprensión del devenir del pensamiento en la historia.

Se puede escatimar el esfuerzo en apostar por lo que otros proponen; que es cultivar una afropolaridad y/o afro-polarización del mundo, invitando, a su

¹²⁸ *Ibid.*

vez, a re-centrar la mirada de la ciencia. En eso se ocupa una corriente epistemológica conocida como «*Afrocentricity*¹²⁹». Esta propuesta teórica consiste en re-centrar la mirada en África como condición *sine qua non* para la comprensión del devenir del pensamiento y de la historia africanos. Para el estudio la historia y culturas africanas se da la exigencia de utilizar otro tipo de modelo metateórico que haga justicia a aquellas. Este modelo metateórico es el método que propone Molefi Kete Asante, teórico junto con Ama Mazama de la afrocentricidad, cuando hace esta definición:

Afrocentricity is a mode of thought and action in which the centrality of African interests, values, and perspectives predominate. In regards to theory, it is the placing of African people in the center of any analysis of African phenomena. Thus, it is possible for anyone to master the discipline of seeking the location of Africans in a given phenomenon. In terms of action and behavior, it is a devotion to the idea that what is in the best interest of African consciousness is at the heart of ethical behavior. Finally, Afrocentricity seeks to enshrine the idea that blackness itself is a trope of ethics. Thus, to be black is to be against all forms of oppression, racism, classism, homophobia, patriarchy, child abuse, pedophilia, and white racial domination¹³⁰.

Una definición, a mi juicio, muy descriptiva, aunque recoja bastantes aspectos teóricos y pragmáticos. Con ello, Molefi Kete Asante propone que, la afrocentricidad sea la pieza central de la regeneración humana (*the centerpiece of human regeneration*)¹³¹. Aunque no lo diga explícitamente, Molefi Kete Asante insiste más en los aspectos prácticos de esta propuesta teórica. En cambio, a nuestro juicio, la afrocentricidad debe entenderse como afropolaridad y/o afro-

¹²⁹ Corriente epistemológica propuesta por el pedagogo, filósofo y egiptólogo Molefi Kete Asante, y difundida por el Caribe por la filóloga y lingüista Ama Mazama. La afrocentricidad es modelo teórico que re-centra la mirada en la historia y cultura africana. A menudo se confunde este concepto con el de «Afrocentrismo», una impostura intelectual forjada por la helenista Mary Lefkowitz (ver la edición polémica de la obra conjunta *Black Athena Revisited* publicado en 1995 como respuesta a las propuestas de Martin Bernal (1937-2013), quien escribió *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* en tres volúmenes y que fueron apareciendo sucesivamente en 1987 el primero, 1991 el segundo y en 2006 el tercero) con el fin de igualarlo con el eurocentrismo. Cf. ASANTE Molefi Kete, *Afrocentricity: The Theory of Social Change (revised and expanded)*, Chicago, African American Images, 2003, p. 57. Como indica, el autor hace una revisión de sus planteamientos teóricos de la primera edición del libro en 1980 y del *The Afrocentric Idea* (1987), y propone expandir esa propuesta teórica en todo el mundo cultural africano. Recientemente ha profundizado esta idea en *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance* (2007). Ver MAZAMA Ama, *L'impératif afrocentrique*, Paris, Ménaibuc, 2003.

¹³⁰ ASANTE Molefi Kete, *o. c.*, p. 2.

¹³¹ *Ibid.*

polarización cuyo telón de fondo consista en poner a África en el centro de sus preocupaciones. Dicho de otro modo, no se puede leer la historia, el derecho, filosofía o teología africanas, etc., con la mirada del otro, sino con la propia mirada. Las teorías y sus modelos epistemológicos siempre tienen que ver con la visión del mundo en los que han sido elaborados o construidos. Obviamente, el acento está puesto aquí en las teorías culturales, históricas o políticas, éticas o ecológicas sin olvidar las filosóficas que relativizan el modo en el que uno percibe su propio mundo. Las gafas con las que se observa y se analiza el mundo siempre son, a mi juicio, culturales.

La insistencia en la mirada del propio mundo utilizando sus propias categorías¹³², revisten y atraviesan, como veremos más adelante, los proyectos de los autores que cultivan el enfoque egiptológico de la epistemología en África o, simplemente, la epistemología africana. Sin el trabajo previo de re-centrar África en las preocupaciones; de desoccidentalizar la ciencia, de desembrujar o de refutar científicamente el dogma del eurocentrismo, no podemos estudiar África directamente. Hay, en efecto, una demarcación ideológica. Las ideologías son fuertes y blandas, dependiendo de épocas. Pero en el caso del discurso eurocéntrico/occidentocéntrico, como ideología, sigue siendo fuerte; sigue habiendo sectores que hablan del pensamiento «mito-poético», en referencia al Pensamiento Africano (los africanistas y algunos egiptólogos eurocéntricos). Pensar de semejante modo traduce el espíritu de las Cruzadas o de la aniquilación cultural. Esto es fruto de la intolerancia epistemológica, la cual no tiene en cuenta, para nada, la pluralidad estructural de la racionalidad humana.

El proyecto de desoccidentalización de la ciencia se propone abrir nuevos horizontes en la comprensión amplia de la racionalidad humana, y de su historia. E intenta poner de manifiesto otros enfoques metateóricos existentes, y

¹³² Cf. ASANTE Molefi Kete, *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*, Trento, New Jersey, Africa World Press, 1990, p. 23 y ss.

la necesidad de un verdadero «*encuentro de racionalidades*». Todo discurso filosófico y pensamiento científico tiene una historia, y todas las teorizaciones posteriores no hacen más que tratar la problemática de los conceptos y su fundamentación teórica. Los dogmas científicos no tienen sentido para el avance de la ciencia. La ciencia es lo verosímil, «lo probable del momento». Por tanto, el esfuerzo por superar la intolerancia epistemológica y presentar otro modo de aproximarse al pensamiento de la alteridad, nos lleva analizar la ciencia de la heurística en perspectiva de la praxis egiptológico-filosófica africana. Se vislumbrará con ello, las diferencias de las concepciones en la génesis de la investigación filosófica de la tradición occidental y africana. En esta última, parten los conceptos «*Sebayita*» (Di-Samba, Ci-Samba) o «*M3^ct*» (Meyi), ambos, claves para filosofar y llevar a cabo las investigaciones.

1.2.3. Ciencia de la heurística¹³³: filosofía y egiptología en perspectiva africana

Hay que partir fundamentalmente de dos conceptos: *Sebayita* (Di-Samba, Ci-Samba)¹³⁴ o ciencia de la instrucción racional, y *M3^ct* (Meyi) o teoría científica africana entendida aquí en su acepción de ciencia del cuestionamiento de la sabiduría: Verdad-Justicia-Rectitud. Ambos conceptos conforman, a mi juicio, la heurística de la perspectiva africana para filosofar con exigencia de rigor conceptual y claves en el análisis del sistema africano del mundo. Añadiríamos también el concepto *Nwn* (océano primordial) que será objeto de discusión de los presocráticos helenos, cuando se preguntan por el origen y el fundamento

¹³³ Cf. MOLONGWA Bayibayi, «El modelo de racionalidad en la filosofía primordial africana», in *Sociedad Académica de Filosofía*, Barcelona, 2017, pp. 5-7.

¹³⁴ Este concepto es recogido por Adolf Erman y Hermann Grapow por *sb.yt-sebayt* (Di-Samba, Ci-Samba) traducido por enseñanzas o instrucciones. Estos autores lo interpretan como un género literario de la época faraónica que consistía en la instrucción ética y cívica conforme a la Maât. Ver A. ERMAN/H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, vol. 5., Berlin, Akademie-Verlag, 1971, pp. 288.2-289.23. Miriam Lichtheim (1914-2004) después de analizar la evolución de la literatura egipcia desde el Reino Antiguo hasta el Nuevo, hará un estudio comparativo con los libros sapienciales del Biblia. Cf. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings* vol. I. California, Ed. University of California Press, 1973; *Ibid.*, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings* vol. II. California, Ed. University of California Press, 2006.

de todo cuanto es y existe. El concepto *M3^t*, en la lengua de los antiguos egipcios o *Meyi* en las lenguas ciBantu, como más adelante analizaremos, define la relación del hombre con el cosmos, al mismo tiempo constituye pilar del orden, la ética, la moral, la política y sus implicaciones en los ámbitos sociales. La *M3^t* es un principio a la vez cosmológico que jurídico-social.

Esta ciencia de la estrategia heurística africana nos permite resolver la problemática del pensamiento universal yendo a la fuente misma. Ahora bien, en este punto hay, por así decirlo, dos disciplinas que nos permiten establecer un diálogo fructífero con la ciencia. Se trata de la filosofía y la egiptología. Filosofía y egiptología son las constelaciones en las que la estrategia heurística toma un ecuánime relevo para un discurso racional sobre África bien fundamentado y sin escisiones. Siguiendo este enfoque, es emprender otra perspectiva de investigación que lleva a convertirse en un *filósofo-egiptólogo*.

Sobre la cuestión filosófica, la primera exigencia es la de definir lo que es la filosofía. Y hay una reflexión y contribución africanas en esta dirección. Las definiciones que tenemos de la filosofía que nos parecen epistemológicamente acertadas, pueden ser dos: la primera es antigua, la definición que encontramos en BuKam, y que sus alumnos griegos han conservado (Aristóteles opina que entiende por «*filosofía*» la reflexión sobre la totalidad del saber), traduce el concepto de *Sebayita* (Di-Samba, Ci-Samba). Este tiene connotaciones de sanación, de enseñanza para guiar la vida. Es la relación entre sanar y reflexionar. En este sentido, el filósofo es el médico de la civilización; la segunda definición sostiene que la filosofía es una interrogación elevada que cuestiona la posibilidad de la sabiduría. Esto tiene relación con la teoría científica de la *M3^t* (Verdad-Justicia-Rectitud).

Hay que comenzar por definir qué es la filosofía, inspirándose en el ciKam y terminar con las nociones del amor a la sabiduría. Aquí no se trata de amor a la sabiduría tal como dicen los griegos. Donde los griegos dicen «amor»,

los africanos dicen «seguidores del amor». *Seguir* quiere decir, el que sigue sin la pretensión de identificarse-con, es decir, el filósofo es seguidor de la Verdad, de la Justicia y de la Rectitud o del Equilibrio universal, alias *M3^ct*. De modo que, la primera exigencia consiste en decir que la filosofía, en sentido BuKam, es el discurso de la totalidad; no es una enseñanza de entre tantas, sino de la ciencia (*si3*) en su totalidad de conocimiento. Esto se da cuando la ciencia toma conciencia de la exigencia última de la significación de lo real, y ahí es donde funda la preocupación de ser seguidor de la sabiduría. Por eso, se ve que en las escuelas BuKam se enseñaban todas las disciplinas del saber humano, desde la astronomía pasando por la geometría hasta la teología y la religión. Todo esto es el saber filosófico, que enseña la totalidad de la ciencia, en el deseo de alcanzar o de buscar al máximo la sabiduría que encontramos en la *M3^ct*. Se dirá en ciKam: *shemsu M3^ct, Mwshemeshi wa Meyi*, el seguidor de la *M3^ct*, en consecuencia, quien debe instaurar la «*maâtocracia*».

Y aquí es donde se funda la diferencia con la filosofía occidental: los filósofos occidentales están preocupados en amar la sabiduría, pero no están obligados a seguir ni a vivir lo que enseñan. Sin embargo, en BuKam hay que *seguir* y *vivir* lo que se enseña. La doctrina debe traducirse en vivencia¹³⁵. La vida se juega en este gesto donde se sigue la Verdad, la Justicia y la Rectitud o del Equilibrio universal a partir del modelo cosmológico. La filosofía africana es, en este sentido, grandiosa. No es un pensamiento en cuanto simple actividad conceptual matematizada, al contrario, es una concepción filosófica que exige, sobre todo, la dimensión de poner en la práctica todo lo que se enseña: la conjunción de la racionalidad teórica y práctica más allá de cualquier separación. Por eso, se entiende en BuKam la dimensión de aplicabilidad de la

¹³⁵ Nuestra concepción de la filosofía no tiene nada en común con la polémica que tuvo Karl Marx durante su exilio en París, Bruselas y Londres 1847 destruyendo la economía política de Proudhon (quien es autor de *La filosofía de la miseria*), sosteniendo que la filosofía debe servir de arma intelectual para el proletariado, cuyo objetivo era cambiar la sociedad de entonces. Se equivoca Marx en los presupuestos mismos de la comprensión de la filosofía. Marx pretende a toda costa hacer una filosofía práctica desde los presupuestos de la economía política sin tener en cuenta que la filosofía trasciende este campo. Cf. K. MARX, *Miseria de la filosofía: respuesta al escrito «la filosofía de la miseria» de M. Proudhon*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 2013.

matemática, lugar histórico en donde estas artes o ciencias se constituyeron por primera vez¹³⁶, hemos subrayado más arriba. El filósofo es el mártir del pensamiento.

Todo lo que hemos dicho de la filosofía vale igualmente para la egiptología. Si filosofar es seguir a la *M3^ct*, entonces la filosofía toma de la egiptología una de sus líneas de reflexión, como hace con la ciencia. La egiptología nos permite entrar en diálogo con la filosofía y un sinfín de disciplinas. Evidentemente, aquello es posible por la multidisciplinariedad de las disciplinas que constituyen esta disciplina científica en su ámbito específico del saber. Seguir a la *M3^ct* es aportar por la aprehensión de lo real de nuestra percepción y por el orden cósmico, la justicia y la solidaridad social. La egiptología es la heurística africana por excelencia. Pues es a partir de ella donde la enciclopedia del saber (africano) encuentra su justificación, y su horizonte epistemológico.

Sin embargo, la filosofía no puede alcanzar un carácter definitivo, como ya lo apuntó Masson-Oursel, mientras sus investigaciones estén restringidas al pensamiento de nuestra propia «civilización», ya que «ninguna filosofía» tiene el derecho de presentarse como co-extensiva con la mente humana¹³⁷. Lo que indica que no intentamos absolutizar la manera africana de cultivar la racionalidad filosófica. Tampoco la reflexión propuesta quiere ser endogámica. Se trata, más bien, de una filosofía del revenir: «*volver de nuevo allí de donde ya se había venido*». Al igual que hizo el físico Erwin Schrödinger¹³⁸ en el *Trinity College de Dublin* en 1948 con la palabra *Physis*, donde daba a entender de que el espíritu científico debe volver siempre a su origen de gestación, en su caso, a la Antigua Grecia. Para alcanzar dicho objetivo es menester proponer otro

¹³⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 1, 981b23. Ibid., *De Caelo*, 292a8.

¹³⁷ P. MASSON-OURSSEL, *Comparative Philosophy*, transt. by F. G. Crookshank, London/New York, 1926, pp. 33-35. Citado en J. J. CLARKE, *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, New York and London, Routledge, 1997, pp. 121-122.

¹³⁸ Cf. E. SCHRÖDINGER, *La Naturaleza y los griegos*, trad. y presentación de Víctor Gómez Pin, Barcelona, Tusquets Editores, (1997), 2006, pp. 11-33.

enfoque metateórico que revolucione tanto la historia de las ideas como de la ciencia. O sea, proponer otros lugares de la génesis de la investigación filosófica que se apoye tanto en la ciencia y como en la egiptología.

1.2.4. Alegato por un filosofar que se apoya en la egiptología y en la ciencia

Se trata de la re-definición de las fuentes historiográficas en sí mismas. Es la redefinición de las cosas a partir de su comienzo. En otros términos, aquí se da la exigencia, según la cual, re-comenzar es ir al lugar de la fuente; ir a la fuente será la dirección que tomará los proyectos epistemológicos de los autores cuyo pensamiento analizaremos más adelante. Hegel¹³⁹, por ejemplo, hizo todo lo contrario. Quiso entender e interpretar el pensamiento humano desde lo que él llama la razón en la historia como espíritu absoluto que debe objetivarse. Hegel partía de la idea del Absoluto como lugar privilegiado para el devenir de la razón en la historia. Este método le llevó a adoptar la dialéctica de Platón, pero «hegelenizada¹⁴⁰», esto es, radicalmente idealizada y/o «idealística».

¹³⁹ Cf. J. KINYONGO, *Épiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine. Esquisse historique du Débat sur leur Existence et leur Essence*, PUA-AUS, Munich-Kinshasa-Lubumbashi, 1989, p. 100. El estudio crítico de Okolo Okonda en Cf. B. OKOLO Okonda, *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*, préface de Bernard Stevens, Paris, Le Cercle Herméneutique, 2010, 128 p. Dice Okolo Okonda: «Hegel, pour un Africain, n'appartient point à la catégorie d'auteurs dont les gloses et commentaires sont affaire de diplôme ou d'école. C'est un philosophe destin. Ses thèses sont des oracles. Son étude tient lieu d'incantation ou d'exorcisme. L'ombre de Hegel hante, comme un fantôme, le passé, le présent et l'avenir de l'Afrique. S'en expliquer n'a rien d'un exercice académique. C'est une question de vie ou de mort» (p. 19). Y prosigue: «Ritter comme Hegel réaffirme une théorie qui, apparemment, n'est pas nouvelle puisqu'on peut la trouver déjà chez Kant: il existe un lien entre l'environnement naturel et la culture des hommes. Hegel cependant ne lie pas la nature et culture de façon absolue. La dépendance s'accompagne d'une opposition, d'une lutte entre la nature et l'esprit de l'homme. L'âme garde quelque indépendance vis-à-vis des conditions naturelles. Répétons-le, Hegel est loin du naturalisme et du racisme de ses contemporains» (p. 55). Estos últimos argumentos muestran que Okolo Okonda no ha leído bien a Hegel, o en su defecto, quiere defenderlo del racismo de su tiempo.

¹⁴⁰ Con el término dialéctica, Hegel «denomina al proceso triádico a través del cual el Espíritu, y por tanto la realidad toda que coincide con él, se objetiva. En este devenir pueden determinarse tres momentos: el primero es la tesis, en la que se considera al ser (la cosa) en sí; el segundo, la antítesis, en la que el ser se encuentra fuera de sí; y el tercero, la síntesis, que designa a la cosa retornada a sí. El proceso dialéctico debe ser pensado de manera unitaria, pues la sucesión de tres momentos puede ser descrita como un círculo: el tercer momento, después del desarrollo de la contradicción, implica un movimiento de retorno al estado inicial (ahora enriquecido por los cambios sucedidos)». Cf. C. GISBERT (dir.), *Atlas Universal de la Filosofía. Manual didáctico de autores, textos, escuelas y conceptos filosóficos*, Barcelona, Editorial Océano, 2006, p. 910. Para acceder de forma clara al conocimiento de Hegel y su sistema filosófico ver el estudio de V.

Sostenemos que la interpretación hegeliana sobre la historia y el pensamiento africanos es de tinte ideológico, ahistórico e intemporal. Para conocer la filosofía africana o faraónica hay que ir a las fuentes y estas permiten re-definir las cosas. Hegel es, desde luego, un ideólogo en su pretensión de excluir, como hizo Heumann, a África en la Historia y en la Ciencia, a pesar de que se haya ocupado de cosas importantes en su época. Antes de filosofar hemos de definir marco teórico, los conceptos, las fuentes que utilizamos, si no nuestro discurso se verá abocado a las ambigüedades. Es la labor que han hecho los filósofos del lenguaje y analíticos y, en eso, han acertado, aunque estos también se hayan limitado más a utilizar los instrumentos formales para mostrar la forma lógica de las proposiciones (científicas u ordinarias)¹⁴¹, que en la especulación filosófica *tout cour* como discurso que concierne al mundo y al hombre en él. La filosofía analítica continúa la actividad científica (W. v. Quine).

Autores como Chukwudi Eze intentarán analizar cómo la razón (*ratio/logos*), que pertenece a todo el género humano, ha sido negada a los negroafricanos y cómo aquello tiene aún impacto en el comportamiento social hoy ante las personas negras. Según Chukwudi Eze todo parte de la reflexión filosófica de Kant, que el autor denomina *raciología*, quien negó categóricamente la razón al negro después de Hume, cosa que sus comentaristas y los que retoman su antropología (Max Scheler, Martin Heidegger, Ernst Cassirer, Michel Foucault, Ronald Judy, Christian Neugebauer, etc.) olvidan a menudo y no tienen en consideración, ni atacan su problema de fondo: su esencia raciológica. Sin embargo, se puede justificar este olvido, sabiendo que quieren ver únicamente en el filósofo de Königsberg, la dimensión crítica de su proyecto filosófico. Escribe al respecto el filósofo nigeriano:

This scholarly forgetfulness of Kant's racial theories, or his raciology, I suggest,

GÓMEZ PIN, *Hegel*, Barcelona, Editorial Barcanova, 1983, 128 p.

¹⁴¹ Ver M. DUMMETT, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, 1996, 199 p. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. J. FODOR, «Water's water everywhere», in *The London Review of Books*, vol. 26, n° 20, (2004), pp. 17-19.

is attributable to the overwhelming desire to see Kant only as a "pure" philosopher, preoccupied only with "pure" culture and color-blind philosophical themes in the sanctum sanctorum of the traditions of Western philosophy. Otherwise, how does one explain the many surprised expressions I received while researching this work: Kant? Anthropology? Race? The Kant most remembered in North American academic communities is the Kant of the Critiques. It is forgotten that the philosopher developed courses in anthropology and/or geography and taught them regularly for forty years from 1756 until the year before his retirement in 1797¹⁴².

Habría que investigar, cada vez más, a fondo las razones que llevan al predominio del olvido de las teorías raciológicas del filósofo de Königsberg y otros que nadan en estas mismas aguas turbulentas y enturbiadas del discurso de lo que denominamos: la «negrofobia-negrología-negrocidio epistemológico», el anti-negrismo científico y filosófico¹⁴³. Pero sí hay que subrayar que el primero en establecer teóricamente un discurso filosófico negrófobo explícitamente en relación a las personas negras es David Hume. Este afirma, gratuitamente, que los Negros son naturalmente inferiores a los Blancos. Leamos lo que escribe el filósofo escocés en 1748 a propósito y las «razones» que abduce:

I am apt to suspect the Negroes, in general all others species of men to be naturally inferior to the Whites. There never was any civilized nation of any other completion than whites, nor even any individual eminent in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. On the other hand, the most rude and barbarous of the Whites, such as the ancient Germans, the present Tartars, have still something eminent about them, in their valour, form of government (...)¹⁴⁴

Estas sospechas, como afirma Hume del negro carente de inteligencia, son declaraciones dogmáticas de las que hereda Kant del filósofo escocés y que, según él, le despertó del denominado «sueño dogmático», y luego las «racionaliza». El filósofo de Königsberg, en uno de sus últimos libros, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, expone su teoría sobre el supuesto «color

¹⁴² E. CHUKWUDI EZE, «The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology», in *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, London, Blackwell Publishers, 1997, p. 103.

¹⁴³ Cf. MOLONGWA Bayibayi, *a. c.*, pp. 1-14. En la segunda parte de este trabajo analizaremos los presupuestos gratuitos que lo envuelven.

¹⁴⁴ D. HUME, «Of National Character (1748)», in *The Philosophical Works of David Hume*, vol. III, Bristol, Thoemes Press, 1996, p. 228.

de la razón». En este libro, Kant presenta lo que entiende por antropología y por «naturaleza humana» que, según él, están ligadas a la geografía y a la moral. Indica que la geografía dice quién es un ser humano y quién no. Pero es, sobre todo, en sus libros *Von den verschiedenen Racen der Menschen* y *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, donde Kant explicita su racismo negrofóbico hacia los negros¹⁴⁵. En este último leamos:

Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Herr Hume fordert jedermann auf, ein einziges Beyspiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter den hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freyheit gesetzt würden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen, und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen Menschengeschlechtern, und er scheint eben so groß in Ansehung der Gemütsfähigkeiten, als der Farbe nach zu seyn¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Cf. E. CHUKWUDI EZE, *a. c.*, pp. 103-140. Ibid, *On Reason: Rationality, in a World of Cultural Conflict and Racism*, Durham, Duke University Press Books, 2008, 352p. Otro autor, Achille Mbembe, opina que la razón occidental funciona con la lógica de la fobia. Como subrayamos más arriba, Kant y Hegel representan la fobia sobre el negro: producen el vacío de la razón ante el negro. ¿Por qué el negro no es como ellos? Es una cuestión tautológica. Ante el otro (aquí el negro) la razón pierde todo su sentido en Kant y Hegel. Continúa Mbembe sosteniendo que desde el punto de vista filosófico la raza opera, por un lado, una categoría epistémica, esto es, hay una voluntad de saber; y una categoría política, esto es, una voluntad de poder, puesto que las personas negras han sido reducidas a niveles de animales, de no-personas. Europa ha creado África epistémicamente, cuyas consecuencias políticas se traducirán en voluntad de poder: biopolítica (Foucault) que culminará a la necropolítica (Mbembe). El Negro es una creación epistémica del saber para identificar a las personas venidas de África. El negro es el único ser humano, en la modernidad clásica y tardía, a quien su cuerpo ha sido objeto de mercancías. Hoy es difícil pensar la diferencia y la vida a causa de la fabulación que se ha decretado sobre el negro. Tenemos que aceptar que solo existe un mundo y es el único que tenemos y para asegurar su duración tenemos que compartirlo todos juntos: hay que asumir esta realidad y reconocer en todo ser humano la humanidad. Expresiones como "minorías invisibles" traduce la cuestión de la raza. Es una modalidad epistémica de tratamiento de la memoria de los negros. Occidente sigue aplicando los procesos de subjetivación política del negro en la propia África y en sus Diásporas occidentales. La cuestión de las clases es una cuestión de la raza, y hoy es mucho más visible a causa de las políticas neoliberales, cuyas consecuencias son las nuevas guerras. La cuestión de la raza proviene del paradigma de la fabulación: la autoridad del loco. De allí que Mbembe proponga una crítica, en sentido kantiano de análisis, de la crítica de la razón negra. Cf. A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 11-80. También ver la obra ya clásica de S. S. K. ADOTEVI, *Négritude et négrologues*, (Coll. 10/18, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972), Bègles, Le Castrol Astral Éditeur, 1998, 216 p.

¹⁴⁶ I. KANT, «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II, Berlin, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1900, p. 253. CH. NEUGEBAUER, «The racism of Kant and Hegel», in H.

Ideas como estas, son las que serán canonizadas en los discursos filosóficos posteriores hasta nuestros días. Unos discursos elaborados con el fin de negar la humanidad de las personas negras y justificar la esclavitud y la colonización como formas de gobiernos legítimos para la evolución de las sociedades. Eso es lo que se despliega en el razonamiento de Hegel y problongado por Marx y su materialismo histórico¹⁴⁷. El mismo Hegel explicita el pensamiento de sus antecesores en su *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Son conocidos los insultos y los desprecios del autor con respecto a África y a los africanos, aunque ya están en Hume, Voltaire, C. A. Heumann y Kant, posteriormente en E. Zeller, y todos los teóricos occidentales que seguirán a estos, desde la «ciencia» de la anatomía física (Lineo, Cuvier, etc.) Este párrafo de la edición alemana lo esclarece de forma explícita:

Und weiter heißt es: Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu thun. Denn es ist kein geschichtlicher Welttheil, er hat keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen, und was etwa in ihm, das heißt in seinem Norden geschehen ist, gehört der asiatischen und europäischen Welt zu (...) was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geist befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte¹⁴⁸.

ODERA ORUKA (dir), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden-New York, Brill (Philosophy of History and Culture 4), 1990, pp. 259-272. W. G. C. SMIDT, «Die philosophische Kategorie des Läppischen und die Verurteilung der Afrikaner durch Kant», in *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* n° 6 (2004), pp. 43-60. S. OPPONG, «Racial Stereotyping of Homo Sapiens Africanus: A Review of Its Myth and Impact on Developmental Capacity», in *UNISA: Africanus Journal of Development Studies*, vol. 45, n° 2, (2015), p. 64.

¹⁴⁷ Karl Marx creía que la esclavitud estaba superada por el denominado proceso dialectico que sigue la historia. Su esquema dialectico es, según mi opinión, el siguiente: Esclavitud-(Servidumbre)-Capitalismo-Socialismo. Este último sería el proceso dialectico de los sistemas anteriores y hacia él caminaba las sociedades industriales o modernas. Hoy vemos que Marx y, posteriormente el marxismo, estaban completamente confundidos y equivocados y, además, la descripción y el análisis que hizo Marx de la sociedad inglesa de su tiempo no tienen nada que ver con las nuestras. No se ha producido la dictadura del proletariado ni el comunismo ha favorecido una sociedad justa y las nefastas consecuencias son archiconocidas. Hoy día, son las empresas y multinacionales las que llevan la batuta y cortan el bacalao, por una parte y, por otra, se tiende, aunque tímidamente, hacia una economía social del mercado, o lo que otros han llamado, por inflación del lenguaje, «capitalismo democrático» (Michael Novak).

¹⁴⁸ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, Bd. 11, 1939, p. 137. Lo mismo dice, aún con más arrogancia en la página 145. Ver la edición española que hemos citado *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset y advertencia de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, (4ª reimpresión), 2012.

Está claro que lo que está escrito, escrito está. Hegel, como la tradición que surgió de él, ha puesto las bases filosóficas de la exclusión del otro. Razón que llevará a un filósofo como Marcien Towa a buscar su asentamiento y recepción en el idealismo alemán. Analizando, sobre todo, el pensamiento de Hegel en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, donde este explicita que los negros no tienen ni historia ni filosofía¹⁴⁹ y, por supuesto, ni ciencia, nuestro autor tirará de él este silogismo racista según el cual reza:

*El hombre es un ser esencialmente pensante, razonable,
Sin embargo, el Negro es incapaz de pensamiento, de razonamiento. No tiene
filosofía, tiene mentalidad pre-lógica, etc.
Entonces, el Negro no es verdaderamente un hombre y se le puede con derecho,
tratar como un animal¹⁵⁰.*

Por una parte, estos autores africanos que reflexionan sobre estos discursos negativos contra África intentan, a mi juicio, deconstruir el dogma del eurocentrismo/occidentalcentrismo, como el momento mayor de la condición de posibilidad del pensamiento. Por otra parte, reflexiones como estas han hecho llover críticas contra todos los teóricos occidentales que comparten estas (pro) posiciones académicas nada científicas ni filosóficas. Lo cual ha hecho que en África se pasara más el tiempo especulando sobre la existencia no de la filosofía africana que de filosofar simplemente dentro de la tradición filosófica recibida e inventada. Algunos filósofos africanos tales como Alassane Ndaw, autor de *La Pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négroafricaine*, llegará a insistir en la descolonización del pensamiento afirmando que filosofar en África es comprender que nadie tiene el monopolio de la filosofía¹⁵¹. Aquí el autor hace explícitamente alusión a la tradición filosófica

¹⁴⁹ Cf. G. W. F. HEGEL, *o. c.*, pp. 179-180.

¹⁵⁰ Cf. M. TOWA, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éd. Clé, 1979, p. 17. La traducción es nuestra.

¹⁵¹ NDAW Alassane, *La Pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négroafricaine*, Dakar, NEA, 1983, 284 p. También en esta línea está el filósofo ghaneano Kwasi Wiredu. Éste habla de descolonización mental, como la tarea que deben emprender los africanos para que la filosofía africana salga flote y, como imperativo, habrá que filosofar en las lenguas africanas. Mabika Kalanda, por su parte habla de poner todo en cuestión como base de la colonización mental. Cf. MABIKA Kalanda, *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Bruxelles,

occidental cuya pretensión es poseer la verdadera filosofía, excluyendo así, a todas las demás tradiciones filosóficas.

Otro autor, Munasu Duala-M'bedy¹⁵² creará el concepto «*Xenologie*» como nueva disciplina científica que se ocupa del estudio del extranjero (ξένιος) y de la exclusión o desplazamiento de la humanidad en la antropología (física o biológica, social y cultural, arqueológica, lingüística y filosófica). Se trata de un estudio profundamente crítico, y analíticamente riguroso sobre el pensamiento distante que se ha «elaborado del extranjero». Para ello, Duala-M'bedy se sirve el mito homérico descrito en la Odisea donde el dios Zeus es considerado como el Dios que bendice al extranjero para fundar su *Xenologie* (Zeus Xenios); «el discruso o la ciencia del extranjero». En alemán, lengua en la que escribe el autor, se dice «*der Gott-Beschützer des Fremden und der Gastfreundschaft*». Duala-M'bedy lo explicita con estas palabras:

Im Mythos sind die Elemente der Xenologie inhärent. Durch dessen symbolische Bedeutung wird die Paradoxie der xenologischen Seinsstruktur aufgehoben, die einerseits konsubstantiell im Sein ist und sich zugleich nur innerhalb des menschlichen Bewusstseins manifestiert¹⁵³.

La *Xenologie* como teoría científica ilustra la imagen que se tiene del extranjero, y de los efectos de la alteridad que en ella surgen. Una teoría científica como ésta socava las raíces mismas de la filosofía de la historia occidental. Con más claridad atisba sabiamente el autor de la *Xenologie* con estas palabras:

Diese Untersuchung hat die Aufgabe, unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten das Problem der geistigen Konfrontation mit Völkern zu

Éd. Remarques africaines, 1967, 205 p. WIREDU Kwasi, *Philosophy and an African Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Ibid., *Conceptual Decolonization in African Philosophy: Four Essays*, Ibadan, Hope Publications, 1995. Ver también NGÜGĨ wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London, Heinemann Educational, 1986, 114 p. NKRUMAH Kwame, *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization*, F. M. R. Paperback Edition, 1970, 122 p.

¹⁵² DUALA-M'BEDY Munasu, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, München-Freiburg, Verlag Karl Alber, 1977, (réed. 1996), 349 p.

¹⁵³ Ibid., p. 33.

untersuchen, die bis dato am Rande europäischer Geschichtsphilosophie behandelt worden sind und damit grundsätzlich eine menschlich derogative Sonderstellung entweder eingenommen haben oder noch einnehmen. Das Thema der vorliegenden Arbeit ist also implizit die Kritik an einer Verzerrung des Menschenbildes, die -auf der Basis der Verzeitlichung der hypothetischen Einheit der Menschheit- seit der europäischen Renaissance zu einem Charakteristikum des europäischen Denkens geworden ist¹⁵⁴.

Es una propuesta teórica sólida para el conocimiento de las relaciones humanas desde la antropología y del discurso filosófico que nos ha legado la filosofía de la historia occidental. Un filósofo singular, el congoleño V. Y. Mudimbe, propondrá que hay que crear una nueva África; pero una África que esté fuera de las «*bibliotecas coloniales*». Es decir, fuera del discurso colonial sobre África, ya que el África actual es una invención colonial¹⁵⁵. Un discurso del poder y el conocimiento de la alteridad han servido para inventar África desde el punto de vista filosófico como gnosis¹⁵⁶.

La solución a esta problemática pasa, a mi juicio, en optar por un modelo metateórico adecuado e históricamente atestado: la *redefinición de lo real*. El redefinir las cosas nos lleva a una estrategia heurística, que es la aventura universal del pensamiento. Se trata de recomenzar la aventura universal del pensamiento indicando el lugar del comienzo. Este lugar es, a la vez, la cuna Egipto-Nubia y la cuna a nivel Continental. El origen universal de la filosofía, es

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 13. Interesante es el estudio reciente de una joven filósofa y politóloga argentina que aborda el tema desde una perspectiva asociada a la extranjería con el concepto de hospitalidad desde el pensamiento derrideano y migraciones; aunque la autora se queda en el análisis de las limitaciones conceptuales que el filósofo africano postula como ideales para la democracia y que resume en: el don, la soberanía, la lengua, la democracia y la representación de la muerte. Ambos autores sostienen que la hospitalidad posee limitaciones porque se topa con la ley del mercado y de la estabilidad (propiedad). Ver A. P. PENCHASZADEH, *Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, Eudeba, 2014, 282 p.

¹⁵⁵ V. Y. MUDIMBE, *The invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, 1988, pp. 154-186. En este libro, el autor sigue a rajatabla la arqueología foucaultiana a la que nosotros no compartimos por su visión simplista y antagónica de la historia. Mudimbe atisba que todos los discursos que se han inventado para con África y su historia y su cultura representan unos lenguajes en locura (langages en folie). Ver *Ibid.*, *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Lausanne, Éd. L'Âge d'homme, 1973, 154 p. Es curioso que hayamos estado imbuidos en este discurso (africanista), que dura desde hace siglos hasta nuestros días camuflado en eufemismos conceptuales que traducen las mismas ideas preconcebidas sobre África.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 1-23.

la tesis de los autores que vamos a tratar más adelante, se ubica en BuKam o CiKam¹⁵⁷. Aquí hay un trabajo remarcable y sin igual en la historia del pensamiento: el trabajo de envergadura que intenta cimentar la aventura universal del pensamiento en su lugar de origen. África es parte del mundo y, como tal, forma parte de la historia del mundo. Debe jugar un papel capital en la historia de la humanidad actual. La estrategia heurística consiste, hemos insistido, en trabajar sobre el conocimiento de África, antes de lanzarse al océano del pensamiento universal. Es imposible conocer la historia y el pensamiento universal omitiendo y excluyendo a África.

Las fuentes BuKam, egipcio-nubias o nilóticas lejanas que constituyen el patrimonio más antiguo de la humanidad, en lo que se refiere a la documentación filosófica y científica; relativizan el comienzo de la historia del pensamiento, de las ideas y de la ciencia tal y como nos ha sido legado por la cultura occidental¹⁵⁸. Ahora bien, para ir al fondo de las cosas, no podemos arrinconar a las fuentes egipcio-nubias y al continente africano, esto es BuKam-Bantu. Estas son la herencia misma del pensamiento filosófico y científico, no

¹⁵⁷ El filósofo guineoecuadoriano Eugenio Nkogo Ondo (1944) utiliza la expresión *Etiopía-Egipto de la Negritud*. Etiopía sería el origen de la filosofía, mientras que Egipto de la Negritud, el comienzo. Las diferentes escuelas de filosofía lo atestiguan: Tebas, Menfis, Heliópolis, Amarna, Sais y Hermópolis. La mayor parte de los filósofos griegos estudiaron en estas escuelas, como Pitágoras, Platón, etc. Cf. E. NKOOGO ONDO, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, Barcelona, Ed. Carena, 2006, 328 p. En lo que se refiere al libro, Nkogo Ondo advierte que el «libro es una introducción al pensamiento africano y, a la vez, una introducción a lo que yo, dice él, llamaría Ciencialogía africana. Es una invitación a aquellos que pretenden estudiar África, tomarla como objeto riguroso de investigación, a fin de alejarlos de la visión estereotipada con la que muchos intentan tratar su temática (pp. 13-14)». También ver G. BIYOGO, *Origine égyptienne de la philosophie. Au-delà d'une amnésie philosophique: le Nil comme berceau universel de la philosophie*, Paris, Éd. Ménaibuc, 2002, 115 p.

¹⁵⁸ Es remarcable que un autor como Theodor Gomperz sostenga que «filosofar es pensar a la manera de los griegos». Una idea que prolonga la de Heumann. Cf. TH. GOMPERZ, *o. c.*, vol. I, p. 419 (3ª ed. 1911), citado por E. SCHRÖDINGER, *o. c.*, pp. 30-34. Desde la ciencia, el mismo Schrödinger matizará que la ciencia es lo que han hecho los griegos ya que tratan la «Physis» o naturaleza con las mismas preguntas que el físico o cosmólogo actual plantea. El autor que que nuestra imagen científica del mundo es el resultado de la cultura helena. Es decir, los filósofos griegos tendieron a la objetivación del mundo. Sin embargo, el autor se olvida que los mismos griegos a los que él admira, estudiaron en BuKam, cuna mundial de la enciclopedia del saber. Cf. E. SCHRÖDINGER, *o. c.*, pp. 121-127. El filósofo congoleño Mayola hace un análisis interesante de la evolución de ambas concepciones de la naturaleza (griega y africana). Cf. MAYOLA Mavunza Lwanga, *La rationalité philosophique: de la physis grecque à la conception bantu de l'univers*, Kinshasa, Éd. Science et Discursivité, 2009, 114 p.

solamente para África, sino también para la humanidad. Hay que ir a las fuentes africanas, estudiando sus lenguas para comprender la filosofía profunda que las envuelven y, por ende, su cientificidad.

Por otra parte, con las fuentes nilóticas lejanas se abre un filosofar que se apoya en la egiptología, obligando así a la filosofía a dialogar con la egiptología y obliga también a la egiptología a dialogar con la filosofía. Es una actividad importante que no se encuentra en otros lugares filosóficos. Es decir, en lo que concierne al filosofar del que hablamos del enfoque egiptológico en la filosofía africana, es la idea de que el seguidor de la *M3ʿt* es el que debe interrogar a la sabiduría antigua. Es un filosofar que aporta una dimensión filológica y científica. En este sentido, el filósofo es egiptólogo, el filósofo es filólogo, el filósofo es científico. Pues los fundamentos históricos del pensamiento, de la filosofía y de la ciencia se aprehenden a través de una disciplina que opte por escudriñar las fuentes mismas que testifican su gestación. De este modo, las concepciones teóricas africanas han de sentar sus bases en la investigación científica sólida y contextualizada. El valle del Nilo es el lugar epistemológico olvidado y no citado. La epistemología africana ha de restablecer este lugar y su legitimidad. El antiguo Egipto o BuKam no puede ser el lugar entre la memoria y la ciencia como algunos han apuntado, sino el de la memoria y de la ciencia¹⁵⁹, el lugar de la génesis del espíritu científico. Es el lugar epistemológico, la biblioteca universal de la humanidad. Así es como lo han comprendido los autores que cultivan la epistemología africana.

1.3. De la génesis científico-filosófica BuKam/CiKam como marco de referencia del nuevo enfoque epistemológico en África

Una epistemología nueva se está gestando en el contexto africano. Se trata de repensar los problemas culturales e históricos junto con los filosóficos y

¹⁵⁹ Cf. J. ASSMANN, *L'Égypte ancienne, entre mémoire et science*, Paris, Hazan-Musée du Louvre, 2009, 341 p. También H. ESSOH NGOME, *L'Égypte ancienne et les sciences face à l'Afrique contemporaine*, Paris, Menaibuc, 2015.

científicos que hagan avanzar a África en el contexto del mundo contemporáneo con su aportación específica. Obviamente, África tiene que avanzar, pero tendrá que hacerlo desde una exigencia de prospectiva de las culturas negroafricanas que se remontan a BuKam/CiKam y de la racionalidad moderna: recrear África epistemológicamente a través de las premisas de una nueva filosofía indudablemente fundada sobre las ciencias y la experiencia científica, y que permitirá un día reconciliar al hombre consigo mismo. La existencia de la egiptología africana posibilita la novedad y la riqueza de la conciencia cultural como potencia creadora.

Este es el enfoque metateórico o epistemológico que inauguró en contexto africano el científico y filósofo Cheikh Anta Diop, considerado para muchos el faraón del siglo XX¹⁶⁰. Con él, la ciencia de la egiptología africana comienza con poner en cuestión (como el *epoché* de Husserl, el cartesiano) las premisas epistemológicas de esta disciplina científica¹⁶¹. Otros le han seguido inmediatamente como el historiador y político Joseph Ki-Zerbo¹⁶², el filósofo, historiador, egiptólogo y lingüística Théophile Obenga¹⁶³, etc. Obenga ha contribuido en poner las bases epistemológicas de la historia, de la lingüística, de la política africanas, etc. Analizaré este enfoque en los siguientes capítulos a través de los autores que allí se integran para elaborar discursos filosóficos y científicos.

Para esta nueva perspectiva epistemológica en el contexto africano, ahondado entre otros por el citado Obenga, el *corpus* egiptológico se convierte

¹⁶⁰ Cf. ASANTE Molefi Kete, *Cheikh Anta Diop: An Intellectual Portrait*, University of Sankore Press, 2007. Ver la interesante contribución de DIAGNE Pathé, *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*, Coll. Sankoré, Paris, L'Harmattan, 1997, 170 p.

¹⁶¹ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Nations nègres et culture: de l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, 1954 (rééditions 1955, 1973, 1979). Recientemente salió a la luz la primera edición en español (*Naciones negras y cultura. De la antigüedad negroegipcia a los problemas culturales del África Negra de hoy*, trad. y presentación al español de Albert Roca, Barcelona, Bellaterra, 2012, 543 p).

¹⁶² Cf. J. KI-ZERBO, *Le Monde africain noir*, Paris, Éd. Hatier, 1964; *Ibid.*, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier, 1972.

¹⁶³ TH. OBENGA, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte ancienne-Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1973.

en la suma donde renovar las ciencias del hombre. En este enfoque, obviamente, se consolida la exégesis filosófica y teológica de la fisiología de los corpus BuKam-Bantu, y es interesante la aproximación que se toma para la realización de la pragmática del lenguaje desde el Cyena-Ntu, la gran familia lingüística, cultural y material bantu. También se pregunta por el estatuto mismo de la ciencia egiptológica como objeto de conocimiento y, al mismo tiempo, capaz de generar conocimiento: un conocimiento en la dinámica de la investigación científica.

Por su generosidad, rigor y entusiasmo, el poder y la precisión de su predictibilidad, su fe en el futuro de África y su compromiso con la ciencia han hecho de Cheikh Anta Diop una referencia eterna: fuente de inspiración y de modelización de las investigaciones de las generaciones actuales y futuras. Todos los autores que incuban la investigación científica y filosófica desde el enfoque egiptológico en África no hacen más que verificar y ahondar sobre los postulados propuestos por el científico y filósofo senegalés. Aunque haya una base, un fundamento donde se apoyan todas las teorías de este enfoque teórico, que puede llamarse desde ahora «*piramidiop*», es decir, partir Cheikh Anta Diop para tratar los problemas filosóficos y científicos, habría que matizar que no hay homogeneidad entre ellos, sino una dinámica plural.

No se trata de una praxis filosófica y científica propia de una escuela, al contrario, de verificar a través de la historia y cultura africanas los postulados de la investigación científica y filosófica. La verificación aquí es comprendida como el confrontar con lo real del que participamos en una comunidad cultural determinada. La verificación no hay que entenderla al modo radical defendido por los miembros que integran el denominado positivismo/empirismo lógico¹⁶⁴, corrientes epistemológicas que afortunadamente hoy día han perdido mucho auge. Más bien, a modo de confrontación con la experiencia. El

¹⁶⁴ Leer A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, London, Gollancz, 1946. También el artículo de M. SCHLICK, «Meaning and verification», in *Philosophical Review*, n° 45, (1936), pp. 339-369.

concepto «experiencia» es clave para la evidencia científica, la testabilidad de las teorías, como luego abordaremos en la segunda parte de este trabajo.

Podemos decir que los autores que practican la filosofía y la ciencia BuKam/CiKam para fundamentar una epistemología nueva en África, conforman, lo que llamamos después de Biyogo, la «*epistemología diopiana*» o «*diopismo*». El diopismo, en dichos de un diopista, es una nueva perspectiva epistemológica de la investigación científica y filosófica. Esto es, la orientación epistemológica que considera la hipótesis de las fuentes egipcio-nubias como la cuna de las ciencias y de la filosofía. E intentan demostrar esta hipótesis sirviéndose de la erudición científica y filosófica contemporáneas. Trabajando en una perspectiva interdisciplinaria, estos autores han renovado el debate de interés metodológico cada vez más sistemático en el ámbito de la investigación filosófica y científica en el contexto africano¹⁶⁵. Y, además, se sirven de las fuentes directas y fiables, esto es, las fuentes jeroglíficas: los papiros cosmológicos, matemáticos, médicos, astronómicos, filosóficos, etc., como «*conocimiento directo*» de los fundamentos de la ciencia africana milenaria. En otras palabras, este conocimiento directo es la egiptología.

Los diopistas, matiza Biyogo, también se sirven de los resultados de la arqueología contemporánea, de las fuentes de la antigüedad greco-latinas principalmente, los filósofos y científicos griegos; las fuentes judeo-cristiana, arabo-musulmana como Al-Kindi, el neoplatónico y aristotélico Al-Farabi, Avicbron, Ibn-Sina Avicena, Ibn Rochd Averroes; las fuentes iconográficas, las egiptológicas, las de la tradición oral africana y las fuentes sólidas de la ciencia moderna tales como la matemática, la lógica, la nueva física, la biología molecular, la paleontología, la lingüística, con el fin de repensar un África nueva y renovar y recrearla científicamente. Este trabajo interdisciplinar cuyas bases están en el proyecto inaugurado de Cheikh Anta Diop, viene a colmar el

¹⁶⁵ Cf. G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine, Livre I. Le berceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 167-171.

deseo de este último de la urgencia y la necesidad para la epistemología africana de apoyarse sobre los resultados de la ciencia moderna y su contexto de producción con el fin de crear un «*nuevo espíritu científico*» impulsado por la investigación de una nueva egiptología científica¹⁶⁶.

Este enfoque metateórico instaurado en África está, como se puede apreciar, enraizado en las concepciones teóricas contemporáneas. La génesis de la investigación científica y filosófica se practica sin sacrificar las exigencias prescriptivas de la definición de las mismas, en el rigor del método y del trato de las grandes cuestiones de la historia de la filosofía y de la ciencia. Los filósofos africanos, que integran este enfoque, han tenido un vivo interés para la investigación egiptológica desde el punto de vista africano como fundamento de una nueva conciencia histórica para los africanos en busca de su identidad¹⁶⁷. Kä Mana cree que es el tema que concierne al contenido de la problemática negroafricana de la cultura en cuanto creatividad utópica. Lo que ha le llevado a concluir en su tesis de habilitación que la problemática cultural negroafricana debe conducir a una ética de la cultura. Eso es lo que él cree haber elaborado teniendo en cuenta la pertinencia del hombre-en-el-mundo. Escribe el filósofo y teólogo congoleño el cómo llevo a esas conclusiones:

A notre époque où l'Afrique noire pose la question culturelle en termes d'identité et de différence, de tradition et de modernité, d'aliénation et de libération, de particulier et d'universel, nous avons voulu nous interroger sur la fertilité du cadre théorique ainsi établi. Nous avons cherché à savoir si la dialectique de même et de l'autre qui sous-tend ce cadre est le lieu le plus propice pour prendre la mesure des exigences les plus radicales que la problématique culturelle libère aujourd'hui. Cette tâche nous a conduit au coeur de la recherche négro-africaine pour en manifester la visée foncière et metre ainsi en cause, de l'intérieur même du discours de l'Afrique, l'absolutisation idéologique de la logique de même et de l'autre. Notre souci est de montrer que cette logique n'a de sens qu'intégré dans une réalité plus vaste qui nous sert de grille théorique: la réalité de l'imaginaire, ou plutôt, son énergétique. C'est en

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Cf. KÄ MANA, *L'éthique de la culture. Recherche sur les enjeux philosophiques et théologiques de la problématique culturelle négro-africaine*, Thèse pour l'habilitation à diriger des recherches, présentée devant la Faculté de Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1988, pp. 107-134.

celle-ci que se noue, en dessous des thèmes d'identité et de différence, au-delà de la sémantique de même et de l'autre, le fond de la culture en tant que question. La problématique culturelle négro-africaine nous a donc semblé devoir être analysée moins suivant la logique de l'identité et de la différence qu'en termes d'utopisme de l'imaginaire. Car, en reusant profondément le problème, nous découvrons que ce n'est pas avec la dialectique du même et de l'autre qu'il est opportun de penser prioritairement la fécondité de l'expérience humaine de la culture. C'est plutôt avec celle de la créativité de l'imaginaire. Cette dernière épanouit une volonté d'ouverture de la différence et de l'identité sur l'utopisme d'une novation permanente de l'être-au-monde de l'homme¹⁶⁸.

Esta interpretación y conclusión de Kä Mana no nos parece que se ajuste al proyecto metateórico que creemos que se elabora desde la egiptología científica en África y en otros ámbitos teóricos. Él cree que toda teoría así elaborada es un imaginario, una utopía. La problemática de la cultura en el pensamiento negroafricano contemporáneo (filosofía, teología y ciencias humanas) al que se refiere Kä Mana es, a mi juicio, una problemática metateórica, mientras que, para él, hermenéutica en sentido ricoeuriano, corriente desde la cual interpreta los fenómenos culturales africanos. Para este enfoque metateórico, la cultura del valle del Nilo juega un papel fundamental como horizonte que permite comprender e interpretar los hechos culturales africanos actuales. Y gracias a la dinámica de la racionalidad pluralista, la posibilidad de la génesis de la filosofía y de la ciencia dentro de las coordenadas culturales africanas, permite repensar a fondo una epistemología nueva en África, contrariamente a lo que Kä Mana piensa y llama, sin medir las consecuencias, imaginario energético.

Hay que tener en cuenta, insistimos, que este enfoque filosófico trata de fundamentar una epistemología nueva en África en cuanto exigencia de prospectiva. Es la construcción de unas bases teóricas sólidas para el servicio de los pueblos africanos, con el fin de que estos pueblos no sean extranjeros a su propia cultura. Mirar el África profunda, estudiar la cultura del valle del Nilo, que es el reflejo de la cultura africana contemporánea. Partiendo de la investigación científica contemporánea, se descubre que aquella es conforme a

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 1-2.

la cultura del valle del Nilo, esto es, a la cultura africana. Se trata de ver la relación que existe entre BuKam/CiKam y la racionalidad contemporánea. Descodificar el pensamiento de la tradición africana conforme a la teoría científica la más avanzada de nuestro tiempo¹⁶⁹, reactualiza y revitaliza el pensamiento africano. No es un ejercicio exclusivamente arqueológico, sino más bien interdisciplinar, transdisciplinar, cuya base sea la epistemología.

Este enfoque metateórico o epistemológico ve si realmente África puede aportar su propio pensamiento, y reapropiar sus tradiciones ancestrales para el devenir mismo de la investigación científica y filosófica en su contexto cultural. El pensamiento africano está fundamentado sobre la ciencia de la cosmología en todos sus aspectos, incluyendo la teoría cuántica actual; revolución que trajo consigo la investigación científica de la nueva física del siglo pasado, y que ha cambiado nuestro modo de aprehender lo real. Es evidente que este enfoque metateórico revolucione nuestra manera de pensar los problemas filosóficos o científicos; pues se trata de sentar las bases teóricas y metodológicas para otro tipo filosofar. El nuevo mundo de la ciencia actual posibilita y consolida este enfoque metateórico. Volveremos sobre este aspecto en la segunda parte de este trabajo, además de presentarlo como la concepción teórica que fecunda, vitaliza y actualiza el pensamiento africano.

1.4. Conclusión

Una disciplina científica como la egiptología representa para nuestro enfoque metateórico un nuevo lugar del filosofar en África; y, quizá para la filosofía, un lugar reencontrado y rehabilitado. Pues, el antiguo Egipto o CiKam nos permite elaborar un discurso científico-filosófico controlado históricamente. Es el lugar que nos permite cimentar la aventura universal del pensamiento, de la ciencia y de la filosofía. Esta es la semiología de la egiptología en el ámbito de

¹⁶⁹ Cf. BASSONG Mbog, *La Pensée Africaine. Essai sur l'Universisme philosophique*, Montréal, Kiyikaat Editions, 2014, 360 p.

la investigación científica y de la reflexión filosófica. Además, la egiptología, desde una aproximación metateórica, es una praxis filosófica. Este enfoque metateórico invita a filosofar de otro modo: desde las ciencias nilóticas lejanas en conjunción con la investigación científica contemporánea.

Ahora se sabe que el problema de la relocalización de la cuna BuKam/CiKam de la filosofía puede ser fundamentado, también, en la conjunción de la egiptología con la filosofía de la historia: el sentido de visitar la problemática del origen y el comienzo de la génesis filosófica y científica; y con la historia de la ciencia. Sin embargo, hay que superar el discurso occidentalocéntrico del recomienzo incesante de la filosofía. La grecología nos ayuda a mejor entender la egiptología¹⁷⁰: comprender lo que quiere decir filosofía en su origen y comienzo¹⁷¹. Pues, otra filosofía de la historia es posible. La apuesta por una reescritura de la ciencia, de la filosofía de la historia y de la

¹⁷⁰ Un autor respetado como Engelbert Mveng (1930-1995), al contrario de todos los intelectuales africanos, buscará en las fuentes griegas la historia y filosofía africanas. Sin embargo, comete un grave error al saltar, conscientemente el texto de Aristóteles, en un estudio sobre la naturaleza o física de la apariencia externa de los cuerpos para entender el alma (*Physiogn.* VI. 812a. 12-15), donde el filósofo heleno apunta que «los antiguos egipcios y los etíopes son muy/excesivamente negros (*agan melanes*)», para poder tener su título académico con el rango de doctor (Ph. D). En aquella época, como parece ser con la nuestra, era problemático sostener semejante tesis, aunque con textos de apoyo de muchos autores clásicos como Estrabon, Herodoto, Diodoro de Sicilia, Plutarco, etc. El autor se olvida que, en caso concreto de Aristóteles, el filósofo heleno hace un estudio científico, ámbito en el que era muy competente y una autoridad que muchos otros autores en el Antigüedad. Cf. E. MVENG, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 31. Esta idea le viene ya de la tesis doctoral de Frank M. SNOWDEN, *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, 1969, p. 140. Este autor afroamericano fue el primero en saltar conscientemente los textos de los autores griegos que enfatizan la negritud de los antiguos egipcios; por esa razón su obra ha sido, y es fuente de inspiración y de cita para aquellos académicos susceptibles en escabullir de la problemática de la pigmentación de la piel en la Antigüedad clásica. Bien que el fenotipo sea un hecho biológico, no significa que habría que ignorarlo. Ver también BILOLO Mubabinge, «Aristote et la mélanité des anciens Égyptiens», in *ANKH-Revue d'egyptologie et des civilisations africaines*, n° 6/7, (1997-1998), pp. 139-160.

¹⁷¹ Cf. J.-P. KAYA, *Ce que philosophe veut dire...-Contribution au débat sur l'origine et sur l'identité de la pensée africaine*, Coll. Théorie Politique, Paris, Éd. Menaibuc, 2008. Este autor, que recientemente ha fallecido, ha contribuido enormemente en el esclarecimiento de los conceptos filosóficos africanos, por una parte. Y, por otra parte, su proyecto se propone construir una teoría política africana basada en el pensamiento BuKam a la luz de las teorías políticas contemporáneas. Su concepto de base es el de *M3t* como «Revolución» (su dimensión ética y práctica). En pocas palabras, se trata en Kaya de construir una *Teoría de la Revolución Africana*. Cf. *Ibid.*, *Théorie de la Révolution Africaine*, t. 1. *Repenser la Crise Africaine*, Paris Menaibuc, 2007, 334 p. *Ibid.*, *Théorie de la Révolution Africaine*, t. 2. *Maât: l'idéologie africaine*, Paris, Menaibuc, 2008, 400 p.

historia de la filosofía invita a reconocer la pluralidad, y la particularidad histórica de las diferentes tradiciones filosóficas. La analítica de la grecología no puede permanecer el único enfoque y modelo metateórico para filosofar con rigor y sentido. Revisitar otras tradiciones filosóficas, es la tarea que emprenderán algunos autores y teóricos de la epistemología africana.

En suma, se propone no clanicar la grecología; los mismos griegos van más allá de la cultura griega. Para interpretar y comprender a los autores helenos, hay que volver al valle del Nilo. Es decir, la egiptología corrige, esclarece y confirma muchas de las especulaciones filosóficas griegas como veremos más adelante. No podemos comprender la filosofía helena sin comprender la cultura del valle del Nilo. En este sentido, la grecología y la egiptología van de la mano. Los hechos culturales del pasado son importantes para comprender el presente y proyectar un futuro en el que las coordenadas étnicas están superadas y ver solamente lo humano. Perspectiva que también se sigue en una semiología de la egiptología en el ámbito de la investigación científica y de la reflexión filosófica.

CAPÍTULO II.

RECTIFICACIONISMO METATEÓRICO DE CHEIKH ANTA DIOP Y LA APUESTA POR UNA NUEVA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

2.0. Introducción

Proponer una revisión, mejor, una rectificación metateórica de la ciencia egiptológica para recrear África, es tarea que los investigadores africanos deberían llevar a cabo. Se trata de trabajar más allá de las teorías científicas dogmáticas establecidas por cuestiones ideológicas. De ahí que sea una metateoría. Siendo polímata, Cheikh Anta Diop es el primero en establecer el rectificacionismo, que denominamos metateórico en África, sirviendo de las teorías científicas de su tiempo. La apuesta de Cheikh Anta Diop por la ciencia egiptológica, es para fundar un corpus de ciencias humanas en África atestadas históricamente. Por otro lado, el proyecto del autor se propone la tarea de renovar a África científica y filosóficamente. Poniendo el acento sobre la aportación de África en la eclosión de la ciencia, de la cultura y de la civilización, Cheikh Anta Diop anuncia el fin de la certidumbre en la ciencia y en la epistemología. Y demuestra la anterioridad de las civilizaciones negras.

Insistiendo en la importancia de volver a BuKam, Cheikh Anta Diop, propone reflexionar sobre las perspectivas de investigaciones para una nueva filosofía, no la vehiculada por los hombres de letras puras que, para él, está muerta; sino la que nace de las cenizas del hombre de ciencia, sea físico, matemático, biólogo, etc., para reconciliar al hombre consigo mismo. El alcance de este nuevo filosofar será fruto de los descubrimientos, e invenciones científicas. A continuación, examinaremos su propuesta de reinventar la egiptología y las perspectivas que abre para una cultura filosófica negroafricana y, por último, su propuesta de una nueva filosofía de la ciencia.

.1. Reinención de la egiptología: una problemática metateórica

2.1.1. El hombre y su combate intelectual

Puede considerarse uno de los grandes intelectuales del siglo XX y el más destacado científico africano, Cheikh Anta Diop (1923-1986), fue un polímata: historiador, antropólogo, egiptólogo, lingüista, epistemólogo, filósofo, físico y químico nucleares y político senegalés. Estudió los orígenes de la raza humana y la cultura africana como «palancas imprescindibles para fundamentar e impulsar la independencia y el bienestar de las poblaciones africanas» (Prof. Dr. Albert Roca). Cheikh Anta Diop estudió «los fundamentos mismos de la cultura occidental relativos a la génesis de la humanidad y de la civilización. El renacimiento de África, que implica la restauración de la conciencia histórica, fue para él una tarea inevitable a la cual consagró toda su vida¹⁷²». Una tarea que sigue en vigor en la actualidad, y que continúan muchos intelectuales africanos adheridos a su pensamiento y a su modelo metateórico.

Cheikh Anta Diop es uno de los grandes científicos y filósofos que el continente africano ha podido engendrar. Su tesis, mejor aún, su constatación sobre el origen de la humanidad, en general y del antiguo Egipto, en particular, sigue siendo debatida en el ámbito de las universidades occidentales. A través de los datos de la cronología absoluta¹⁷³, de la antropología física y de la arqueología prehistórica, Cheikh Anta Diop argumenta que el continente africano es la cuna de la humanidad, no sólo desde el estadio del *homo erectus*, sino también del *homo sapiens* del que somos todos. Las investigaciones antropológicas, paleontológicas y arqueológicas de Louis Leakey, de las que se sirve nuestro autor, han podido fijar la cuna de la humanidad en el África

¹⁷² Cf. DIOP Cheikh M'backe, *Cheikh Anta Diop-L'homme et l'œuvre*, Paris, Présence Africaine, 2ème éd., 2004.

¹⁷³ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Physique nucléaire et chronologie absolue*, Dakar-IFAN, Nouvelles Editions Africaines, coll. Initiations et études Africaines n° 31, 1974, 155 p. Los métodos de la cronología absoluta son los que se usan con frecuencia en la datación de minerales, fósiles, tejidos orgánicos, etc., en la investigación científica. Estos métodos comprenden las dataciones de la radiometría (carbono C-14, etc.), del paleomagnetismo y de la termoluminiscencia.

oriental, en la región de los grandes lagos¹⁷⁴, cerca del valle del Omo¹⁷⁵. Estas investigaciones científicas llevan a nuestro autor a tirar dos consecuencias fundamentales: 1) una humanidad que vio a luz bajo la latitud de los grandes lagos tiene que ser necesariamente pigmentada y negroide; 2) además, la ley de Gloger¹⁷⁶ asegura que los animales de sangre caliente están pigmentados en un clima caliente y húmedo.

Todas las otras razas¹⁷⁷ surgen de la raza negra por filiación más o menos

¹⁷⁴ Una autora menos sospechosa como Nathalie Michalon verá en esta región el origen de las culturas africanas. Ver N. MICHALON, «L'origine des cultures africaines aux bords des Grands Lacs confirmée par l'observation satellitaire du nombre d'éclairs au-dessus de l'Afrique et les traditions et mythes africains», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n° 14/15, (2006), pp. 8-33.

¹⁷⁵ Los datos que manejaba Cheikh Anta Diop entonces sobre el origen de nuestra especie no contradicen los actuales. Estudios recientes muestran que existen fósiles de los primeros Homo Sapiens por toda África, principalmente en los lugares más conocidos como Jabel Irhoud (Marruecos), Frorishad (Sudáfrica) y Omo Kibish (Etiopía). Este orden muestra que hay conexión entre todos estos lugares en lo que se refiere a la compleja historia de la evolución de la especie humana. El descubrimiento de fósiles recientes de Homo Sapiens en Jebel Irhoud cambiaría el origen de nuestra especie en el Omo, ya que el equipo de investigadores del Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva de la Universidad de Leipzig que dirige en profesor Jean-Jacques Hublin y el profesor Abdelouahed Ben-Ncer, del Instituto Nacional de Arqueología y del Patrimonio en Rabat, han fechado al menos los fósiles de cinco individuos por el método de la datación por termoluminiscencia sobre pedernales calentados a unos 300.000 años. Lo cual indica que nuestra especie apareció unos 100.000 años atrás de los que habitualmente conocemos. Philipp Grunz, uno de los paleontólogos, apunta: «nuestros hallazgos sugieren que la moderna morfología facial humana se estableció desde el principio en la historia de nuestra especie y que la forma cerebral y posiblemente el cerebro, que se desarrolló dentro del linaje del Homo Sapiens». Por tanto, la morfología y antigüedad de los fósiles dan luz verde cada vez más a poder avanzarnos en el conocimiento del enigmático origen de nuestra especie. Lo que tenemos a día de hoy es que *el origen de nuestra especie humana es Pan-Africano*. En Jabel Irhoud la aparición de la especie Homo sapiens pudo haber sido en 315. 000 años; en Florishad hacia unos 260. 000 años; y en Omo Kibish 195.000. Además, según los autores, «La dispersion de l'espèce à travers toute l'Afrique il y a environ 300 000 ans est le résultat de changements à la fois biologiques et comportementaux». Todos estos descubrimientos los habría aceptado Cheikh Anta Diop mientras se compruebe científicamente. Y es lo que siempre invitaba a sus pares. La verificación y la investigación científica asidua e incesante. Ver J.-J. HUBLIN, A. BEN-NCER, S. E. BAILEY, S. E. FREIDLINE, S. NEUBAUER, M. M. SKINNER, I. BERGMANN, A. LE CABEC, S. BENAZZI, K. HARVATI, PH. GUNZ, «New fossils from Jebel Irhoud (Morocco) and the Pan-African origin of Homo sapiens», in *Nature*, 07. Juni 2017, DOI: 10.1038/nature 22336.

¹⁷⁶ Es una ley empírica que desprende de las investigaciones científicas del zoólogo Constantin Wilhelm Lambert Gloger (1803-1863). Esta ley empírica consiste en la repartición en el seno de las especies animales de sangre saliente (homeotermos) en función de su pigmentación y humedad local (higrometría).

¹⁷⁷ Cheikh Anta Diop habla de "razas" para referirse a las diferencias fenotípicas de los seres humanos. Insistirá mucho en este aspecto, porque, según él, las relaciones humanas nunca se han establecido por el genotipo. Es decir, es a través de la percepción del otro lo que ha

directa y los demás continentes han sido poblados a partir del continente africano, ya sea desde el *homo erectus* al *homo sapiens*. La paleontología actual confirma esta teórica diopiana¹⁷⁸: los negroides fueron los que poblaron el resto del mundo. Y es, a partir de aquí que hay que entender la civilización faraónica, la cual nació en el corazón mismo del continente africano, del sur al norte. El reino nubio es anterior al del Alto Egipto. Hay una relación de parentesco entre el Egipto faraónico y el África negra desde estos aspectos: el poblamiento del valle del Nilo, la génesis de la civilización faraónica en la Nubia, el parentesco lingüístico entre el antiguo Egipto y las lenguas negroafricanas, el parentesco cultural y las estructuras sociales y políticas que provienen del matriarcado del reino de Nubia¹⁷⁹. Eso es lo que ha llevado a nuestro autor a sostener la tesis de una unidad cultural negroafricana¹⁸⁰. En palabras del autor leemos:

Le continent africain est caractérisé par la famille matriarcale, ma création de l'État territorial, par opposition à l'État-cité aryen, l'émancipation de la femme dans la vie domestique, la xénophile, le cosmopolitisme, une sorte de collectivisme social ayant comme corolaire la quiétude allant jusqu'à l'insouciance du lendemain, une solidarité matérielle de doit pour chaque individu, qui fait que la misère matérielle ou morale est inconnue jusqu'à nos jours, il y a des gens pauvres, mais personne ne se sent seul, personne n'est

conducido a tratarle de una manera o de otra. Cheikh Anta Diop, como científico, sabe que la raza no existe. Pero insiste en tomar en serio la ideología que se ha formulado de esta palabra, porque es la que ha permitido (y de hecho sigue permitiendo) que unos hombres o pueblos dominen a otros. Sobre el caso de los antiguos egipcios dice Cheikh Anta Diop a propósito de este tema: «la race n'existe pas! Mais on se que l'Europe est peuplée de Blancs, l'Asie de Jaunes et de Blancs qui sont tous responsables des civilisations de leurs pays et berceaux respectifs. Seule la race des anciens Égyptiens doit demeurer un mystère. L'idéologie occidentale croyait pouvoir en décider ainsi. Aujourd'hui, les données de la biologie moléculaire sont utilisées pour essayer de compliquer le problème à plaisir. Mais justement, les méthodes de cette nouvelle discipline peuvent jeter une lumière singulière sur l'identité ethnique des anciens Égyptiens, si jamais on os les appliquer judicieusement. Il est reconnu qu'un anthropologue partial peut blanchir un nègre ou "négroïdiser" un leucoderme par une interprétation tendancieuse de mensurations et d'analyses partielles bien choisies». Ver DIOP Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, pp. 10-11.

¹⁷⁸ Cf. Y. COPPENS, *Le Singe, l'Afrique et l'Homme*, Paris, Fayard, 1983, 156 p; *Ibid.*, *Homo sapiens*, Paris, Flammarion, 2004, 64 p. G. BRAÜER, «L'origine africaine de l'homme moderne», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n°3, (juin 1994), pp. 132-151. También el citado trabajo de J.-J. HUBLIN, A. BEN-NCER, S. E. BAILEY, S. E. FREIDLINE, S. NEUBAUER, M. M. SKINNER, I. BERGMANN, A. LE CABEC, S. BENAZZI, K. HARVATI, PH. GUNZ, «New fossils from Jebel Irhoud (Morocco) and the Pan-African origin of Homo sapiens», in *Nature*, 07. Juni 2017, DOI: 10.1038/nature 22336.

¹⁷⁹ Cf. DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, Capítulo 4.

¹⁸⁰ Cf. DIOP Cheikh Anta, *L'unité culturelle de l'Afrique noire: domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, 2nd éd., 1982, p. 7.

angoissé¹⁸¹.

De modo que habría que preguntar por si hay un África o varias Áfricas. El autor parte de las condiciones materiales para todos los trazos culturales que son comunes a los africanos desde la vida doméstica hasta la de la nación pasando por la supraestructura ideológica en lenguaje marxista, mostrando los éxitos y fracasos como de las regresiones técnicas. Esa unidad cultural negroafricana es la que le viene del valle del Nilo y que es, para nuestro autor, fundamental para comprender la evolución de las sociedades africanas contemporáneas y construir un futuro mejor. Es la finalidad política.

Habría que matizar que, Cheikh Anta Diop a pesar de que escribió en un contexto histórico e ideológico marcado por la negación total del hombre negroafricano y, por supuesto, de su historia y filosofía, intentó buscar desde la investigación científica rigurosa, los fundamentos mismos de la cultura negroafricana. Los prejuicios de algunos científicos y teóricos (Hume, Voltaire, Kant, Hegel, Marx, Gobineau, Lévy-Bruhl, etc.) que consideraban al continente africano de *ahistórico*, representan la ideología que intentaba probar y legitimar en el plano moral y filosófico la inferioridad intelectual del hombre negro.

Las tesis de Lévy-Bruhl¹⁸² sobre la mentalidad primitiva eran dogmas de enseñanza científica en la universidad Sorbona de París. El mismo autor participó en la creación de un *Instituto de Etnología* (1925) que aun sigue vigente hasta nuestros días. Las obras de Charles Gabriel Seligman (*Races of Africa*) fueron canonizadas en el *London School of Economics*. Para estos teóricos, los negroafricanos nunca han sido, por definición, responsables de una civilización. Aún más, el Egipto faraónico, donde rozó un poco el Espíritu Absoluto según Hegel, está vinculado a una civilización oriental¹⁸³. De modo que, al referirse de

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁸² Leer L. LEVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, Retz, «Les classiques des sciences humaines», (1922), éd., 1976.

¹⁸³ Ya en la primera parte de su *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel incluye en su quinto capítulo a Egipto como parte del mundo oriental. Cf. G. W. F. HEGEL, *o. c.*, pp. 357-

Egipto faraónico, habrá que pensar en oriente; para Cheikh Anta Diop, el Egipto faraónico no es oriente, es África (geográfica y culturalmente). Aceptar esto llevaría a los africanos a una muerte espiritual y cultural con su pasado lejano. De hecho, hoy día están más alienados que nunca.

Ainsi l'impérialisme, tel le chasseur de la préhistoire, tue d'abord spirituellement et culturellement l'être, avant de chercher à l'éliminer physiquement. La négation de l'histoire et des réalisations intellectuelles des peuples africains noirs est le meurtre culturel, mental, qui a déjà précédé et préparé le génocide ici et là dans le monde. De telle sorte que (...) l'optique déformante des œillères du colonialisme avait si profondément faussé les regards des intellectuels sur le passé africain que nous, dice él, éprouvons les plus grandes difficultés, même à l'égard des Africains, à faire admettre les idées qui aujourd'hui sont en passe de devenir des lieux communs. On imagine à peine ce que pouvait être le degré d'aliénation des Africains d'alors¹⁸⁴.

387.

¹⁸⁴ DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 10. En otro lugar argumenta el científico senegalés: «Le Nègre ignore que ses ancêtres, qui se sont adaptés aux conditions matérielles de la vallée du Nil, sont les plus anciens guides de l'humanité dans la voie de la civilisation; que ce sont eux qui ont créé les Arts, la religion (en particulier le monothéisme), la littérature, les premiers systèmes philosophiques, l'écriture, les sciences exactes (physique, mathématiques, mécanique, astronomie, calendrier...), la médecine, l'architecture, l'agriculture, etc. à une époque où le reste de la Terre (Asie, Europe: Grèce, Rome...) était plongé dans la barbarie.

Ignorant les faits historiques qu'on prend soin de lui cacher, ou de déformer avant de les lui enseigner, il en est arrivé à épouser le point de vue que l'enseignement colonialiste a constamment cherché à lui inculquer pour s'assurer sa docilité: à savoir qu'il n'a pas d'histoire ou de culture comparable à celle de l'Europe, qu'il est fait donc pour obéir et non pour organiser ou assumer des responsabilités. Il en résulte un manque de confiance en soi et en ses propres possibilités, ce qui est fatal à une œuvre aussi positive qu'une lutte de libération nationale. Il nous a donc paru nécessaire de tenter un travail qui, en permettant à l'Africain de retrouver la continuité de son histoire et la consistance de sa culture, en même temps que les moyens d'adapter celle-ci aux exigences modernes, lui permette de reconquérir cette assurance et cette plénitude intérieure -différentes de la suffisance- et sans lesquelles l'effort humain est difficilement efficace. Bien sûr cela ne sera pas facile après tant d'efforts impérialistes pour aliéner notre peuple.

Mais nous sommes sûrs du résultat final, car nous sommes sûrs d'avoir réussi à dénoncer la plus monstrueuse falsification de l'histoire de l'humanité, le mensonge le plus éhonté que les historiens modernes -et, en particulier, les égyptologues- aient cherché à échafauder en liaison avec les nécessités de l'exploitation impérialiste. Il est donc impossible de donner ici, même sous forme de résumé succinct, l'essentiel de ce travail. Je me bornerai seulement à signaler aux lecteurs pour les inciter à chercher, -tant il est exact que la vraie conviction ne peut provenir que d'un effort personnel- que l'idée d'une Égypte Nègre ayant civilisé toute la Terre a été unanimement admise depuis l'antiquité (tous les écrivains et philosophes anciens sans exception -grecs et romains: Hérodote, Diodore, etc, etc) jusqu'à l'apogée de l'impérialisme moderne. La bourgeoisie capitaliste ayant réussi à exploiter tous les peuples du monde, était devenue très puissante et par conséquent avait de nombreux valets à sa solde: c'est ainsi qu'entres autres les égyptologues lui ont préparé le terrain moral, en essayant de détruire à tout jamais et dans tous les esprits le souvenir de l'Égypte nègre, civilisatrice du monde». DIOP Cheikh Anta, *Alerte sous les tropiques. Articles 1946-1960. Culture et développement en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 2006, pp. 48-49.

Pero el autor de *Civilisation ou barbarie* no se limita a demostrar y a denunciar los enmarañamientos histórico-imperialistas que conducen a «varias desembocaduras a la vez», los cuales han conducido a los africanos a no ver la verdad científica con sus propios ojos. Cheikh Anta Diop se propone rehabilitar el pasado africano de manera científica, partiendo de los hechos, no de la ideología como resultan los trabajos de los teóricos, de los cuales, estamos familiarizados ahora. Es un hecho nuevo e innovador: los africanos, sobre temas científicos controvertidos, deberían ser capaces de aportar soluciones a través de sus propios medios y es lo que hace el científico senegalés¹⁸⁵.

Donc pour nous, le fait nouveau, important, c'est moins d'avoir dit que les Égyptiens étaient des Noirs à la suite des auteurs anciens, l'une de nos principales sources, que d'avoir contribué à faire de cette idée de conscience historique africaine et mondiale, et surtout, un concept scientifique opératoire: c'est ce que n'avaient pas réussi à faire nos prédécesseurs. Des combats d'arrière-garde, il y en aura toujours, et l'on voit, maintenant que la bataille est pratiquement gagnée, même des Africains se pavaner en terrain conquis tout en nous donnant des coups d'épingles et des "leçons d'objectivité" scientifique¹⁸⁶.

Este es el contexto en el que Cheikh Anta Diop emprende sus investigaciones científicas, históricas y filosóficas: por su conocimiento de la cultura occidental, africana, arabo-musulmana, elaborará unas contribuciones a ciencia en los diferentes dominios del saber humano. Cheikh Anta Diop se interesó por todas las disciplinas de la ciencia. Nuestro autor puede compararse, sin equivocación ni exageración alguna, como los sabios del

¹⁸⁵ Es el honor de pensar, de incubar la racionalidad científica del que se le ha calificado. Ver J.-M. ÉLA, *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan, 1989. Para Ela, Cheikh Anta Diop representa el desafío para la inteligencia de nuestro tiempo. Se trata, según Ela, de un hombre de ciencia que ha demostrado que «la Raison est née chez les noirs». Este es el gran escándalo que reviste su obra científica. Un escándalo que fascina a unos e irrita a otros. Pues, Cheikh Anta Diop pudo desenmascarar la mirada falaz que tuvo Occidental de África desde el Renacimiento. Cheikh Anta Diop tuvo que afrontar a los potentados o caudillos de la ciencia al cuestionar los mitos impuestos por el poder colonial. Según Ela, el honor de pensar de Cheikh Anta Diop, ilumina el rol civilizador de los africanos en la historia de la humanidad. En resumen, Cheikh Anta Diop demuestra científicamente que el continente africano es la cuna de la humanidad y que el antiguo Egipto, el de los negroegipcios, es el que ha inventado las ciencias y las técnicas, las matemáticas y la filosofía, la escritura y la religión. Con los datos científicos en su apoyo, el científico senegalés, restableció la verdad que durante mucho tiempo se encontraba ocultada por el «mythe du Nègre» (mito del negro).

¹⁸⁶ DIOP Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 10.

renacimiento europeo. A mi juicio, el científico senegalés, se presenta como el antípoda de los dogmas científicos modernos.

En el plano de la investigación filosófica, científica y epistemológica, Cheikh Anta Diop, es de estos pocos intelectuales cuyo trabajo gigantesco es imposible de realizar; como Hernann Junker en el ámbito de la egiptología o Mario Bunge en epistemología. Hoy se necesitan especialistas en un ámbito concreto de todos los temas que él ha examinado; desde la paleontología pasando por la egiptología, la economía, la filosofía, la ciencia (física, química, matemáticas, biología molecular) hasta la política y los problemas culturales del África contemporánea. Un trabajo gigantesco que sus críticos no alcanzan a comprender¹⁸⁷. Lo que hace de Cheikh Anta Diop, un verdadero enciclopedista y renacentista es su pasión por la investigación científica en todos los ámbitos del saber. Y su proyecto estaba motivado por la «unidad de la ciencia», del saber humano. Y esto lo lleva a proponer una «epistemología rectificacionista» partiendo de la egiptología con el fin de repensar el futuro de las ciencias en África y el lugar de ésta en el mundo.

2.1.2. Egiptología: hacia un rectificcionismo diopiano

La disciplina que se ocupa por el conocimiento científico como objeto de

¹⁸⁷ Cf. TH. OBENGA, *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx*, Paris, Présence Africaine/Khepera, 1996. Libro que rinde homenaje a Cheikh Anta Diop y su contribución a la historiografía mundial. También ver el estudio de A. FROMENT, «Origine et évolution de l'homme dans la pensée de Cheikh Anta Diop: une analyse critique», in *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 31, n° 121-122, (1991), pp. 29-64. Para nosotros este autor no ha comprendido, para nada, la verdadera empresa epistemológica llevada a cabo por Cheikh Anta Diop; cree que la formación pluridisciplinaria del científico y filósofo senegalés no le permite dominar todos los temas y disciplinas científicas que ha analizado. Ch. A. Diop habría tratado someramente todos estos temas. Y considera que todas las disciplinas científicas que ha abordado sirven de auxiliares para la interrogación antropológica fundamental (ver pp. 29-30). Desafortunadamente el artículo de Alain Froment carece, por así decir, de fundamentos epistemológicos y lógicos. Sin embargo, aunque fuera así lo que el autor afirma de Cheikh Anta Diop, los estudios de éste, han abierto pistas de investigación y tareas para las futuras generaciones sobre el conocimiento científico, filosófico, epistemológico de África, en particular, y para la humanidad, en general, es lo que nos enseña Bilolo Mubabinge. Ver BILOLO Mubabinge, «Les tâches laissées par Cheikh Anta Diop. Hommage au père de l'égyptologie/africanologie africaine», in *Les Nouvelles Rationalités Africaines*, I, n° 3, (1986), pp. 429-460.

análisis y estudio, es la epistemología. Esta trata principalmente de justificar nuestros conocimientos y nuestras creencias o axiomas en el ámbito del saber. Cheikh Anta Diop toma de la epistemología de Gaston Bachelard, de la nueva física (teoría de la relatividad de Einstein, principio de indeterminación de Heisenberg) y de la matemática (incompletitud de Gödel), para rectificar la ciencia egiptológica de su tiempo, que según constataba él era dogmática; pues se veía esta cultura milenaria africana como una cultura oriental, como hemos señalado. Cheikh Anta Diop propone rectificar esta orientación de la ciencia egiptológica ya que la civilización del valle del Nilo es una civilización negroafricana en su génesis y en su evolución, en su cultura y su lengua. Esta orientación de la ciencia egiptológica es una falsificación, una frustración epistemológica.

Depuis, la ligne des égyptologues de mauvaise foi, armée d'une érudition féroce, a accompli le crime contre la science que l'on sait, en se rendant coupable d'une falsification consciente de l'histoire de l'humanité. Soutenue par les pouvoirs publics de tous les pays occidentaux, cette idéologie à base d'escroquerie intellectuelle et morale l'emporta facilement sur le vair courant scientifique développé par le groupe parallèle des égyptologues de bonne foi, dont on ne saurait trop souligner la probité intellectuelle et même le courage. La nouvelle idéologie égyptologique, née au moment opportun, est venue renforcer les bases théoriques de l'idéologie impérialiste. C'est pour cela qu'elle couvrit facilement la voix de la science, en jetant sur la vérité historique le voile de la falsification. Elle fut propagée à grand renfort de publicité et enseignée à l'échelle du globe, car, elle seule disposait des moyens matériels et financiers de sa propre propagation¹⁸⁸.

Cheikh Anta Diop habla de científicos de mala fe, un concepto sartreano, que hace suyo. Nuestro autor se asignará como tarea el denunciar a toda la estirpe de egiptólogos de mala fe que han falsificado de modo consciente la historia de la humanidad de generación en generación y que han cometido un crimen, dice él, el más grave, contra la humanidad. Es degradante ver que la gente que esté formada en estos ámbitos de las ciencias humanas, que son tan delicadas, transmita contra-verdades. Cheikh Anta Diop se propone redefinir el sentido de la egiptología concibiéndola como la heurística africana para insertar

¹⁸⁸ DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, pp. 9-10.

a África diacrónicamente en la historia y en la ciencia. Es decir, la ciencia de la egiptología es el enfoque teórico revolucionario donde la cultura africana funda su continuo histórico. Por la egiptología o simplemente el estudio científico de todas las disciplinas que se ocupan de las civilizaciones del valle del Nilo, la cultura africana puede insertarse otra vez en el cordón umbilical de la ciencia, ya que en aquella cultura milenaria se encuentran los elementos científicos para la renovación de la cultura africana contemporánea. En estos términos, para Cheikh Anta Diop, la cultura africana contemporánea es el reflejo de aquella cultura milenaria nilótica. Por eso debería entrar en la dinámica de producción científica como el eje que guiaba la del valle del Nilo.

Cheikh Anta Diop se topó con la egiptología a partir de la prueba de la lingüística¹⁸⁹. Es decir, que descubrió que la lengua que él hablaba, el *Wolof* (lengua hablada en Senegal y Gambia, principalmente) estaba emparentado genéticamente (sintaxis y morfología) con la de los habitantes del valle del Nilo. Y a partir de allí no podía seguir aceptando que los investigadores de su época considerasen la civilización y cultura faraónicas como oriental. Habría que rectificar esta hipótesis no exenta de dificultades. Como es obvio, para Cheikh Anta Diop, tanto la civilización como la cultura faraónica (lengua, religión, pensamiento, ciencia) pertenecen al ámbito negroafricano. Según Cheikh Anta Diop la ciencia avanza rectificándose y si la egiptología es rigurosamente una disciplina científica debería rectificar esta visión errónea de considerar la civilización faraónica de cultura oriental.

Esta manera de entender la evolución científica, Cheikh Anta Diop lo toma de la epistemología de su maestro Gaston Bachelard. Sabemos que, para el epistemólogo francés, la ciencia o el conocimiento científico produce un mundo

¹⁸⁹ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Nations nègres et Culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, (1954), 1970. Ver también, *Ibid.*, *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines: processus de sémitisation*, Dakar-Ifan, les Nouvelles Éditions Africaines, 1977; y la publicación postuma sobre la misma materia en *Ibid.*, *Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues négro-africaines modernes*, Paris, Présence Africaine, 1989.

racional e inmanente al espíritu. La razón es dinámica y la filosofía, para él, como «*obstáculo epistemológico*» debe estar a la altura de las ciencias. Debemos entender que Cheikh Anta Diop comparte la visión de su maestro francés. Entiende la epistemología entre rupturas y discontinuidad. En otros términos, para Cheikh Anta Diop como Gaston Bachelard, la epistemología es esta disciplina que se encuentra a mitad de camino entre el empirismo y el racionalismo¹⁹⁰. Una teoría basada en un dualismo en la aprehensión de lo real.

Se sabe que el propósito del epistemólogo y filósofo francés consistía en ofrecer una respuesta a estas dos corrientes filosóficas que estaban entonces en auge. Su idea de *philosophie du non*¹⁹¹, que parte de la historia de la ciencia, está marcada por una «ruptura epistemológica» confirmando que los hechos científicos se construyen a la luz de una «*problemática teórica*», esto es, epistemológica. El conocimiento científico avanza superando los obstáculos epistemológicos. En este sentido, la epistemología deberá concordar a ambas corrientes filosóficas. Pues no hay racionalismo vacío, ni empirismo descosido.

Para Gaston Bachelard el espíritu científico tiene tres fases en la evolución de su formación. En un primer momento, se da una *ruptura* con los conocimientos precientíficos que se adhieren a la espontaneidad de la realidad; en un segundo momento se procede a la *construcción* del objeto científico, ya que para él, todo se construye en ciencia; y por último, viene la *formación del espíritu científico* que rectifica el discurso como proceso fundamental del conocimiento objetivo¹⁹². El acercamiento de la restauración de un nuevo espíritu científico con la preponderancia de la nueva física (relatividad y cuántica), el rectificacionalismo bachelardiano y diopiano abren la vía hacia las ciencias de la imaginación y la poética, en el primero y hacia las ciencias

¹⁹⁰ Cf. G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1968.

¹⁹¹ G. BACHELARD, *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 4ème édition, 1994. Según Bachelard «la raison n'a pas le droit de majorer une expérience immédiate; elle doit se mettre au contraire en équivalence avec l'expérience la plus richement structurée. En toutes circonstances, l'immédiat doit céder le pas au construit» (p. 144).

¹⁹² Cf. G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1986, 256 p.

cognitivas, para el segundo. El proceder de la formación del espíritu científico es el que Cheikh Anta Diop lleva en el ámbito de la egiptología para rectificarla. Constató nuestro epistemólogo senegalés que la egiptología como disciplina científica, tal y como se practicaba en su época, estaba empapada de ideología. Y esta egiptología no hacía avanzar nuestros conocimientos de África, su marco geográfico natural y cultural.

El empeño epistemológico de Cheikh Anta Diop, en este ámbito, desembocó a una revolución científica, en sentido kuhniano. Cheikh Anta Diop operó una revolución científica en las ciencias egiptológicas, humanas y sociales a igual que Thomas S. Kuhn hizo en la epistemología o filosofía de la ciencia introduciendo la dimensión histórica y evolutiva de la ciencia¹⁹³. Tras él, la egiptología actual ha hecho un giro de ciento ochenta grados y algunos autores estudian la antigüedad egipto-nubia como una civilización africana¹⁹⁴, mientras otros se resisten a cambiar de enfoque metateórico como es el caso de la egiptología occidental en su mayoría por cuestiones meramente de ideología alegando objetividad científica. Sin embargo, la reinención de la egiptología tal y como lo propone el científico senegalés supone comprender mejor la génesis epistemológica, filosófica y científica nilóticas lejanas en su contexto africano. A este giro, nosotros lo denominamos la *formación del nuevo espíritu egiptológico*¹⁹⁵. Y Cheikh Anta Diop opera, para nosotros y para la ciencia africana, el giro copernicano de la epistemología en África: es la *revolución cheikhantadiopiana o diopiana*, esa que rompe con todos los dogmas científicos construidos sobre la base de la negación del patrimonio cultural negroafricano.

¹⁹³ Cf. TH. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Enlarged, Chicago, The University of Chicago Press & London, 1970, pp. 1-9.

¹⁹⁴ Cf. F. INIESTA, *El antiguo Egipto. La nación negra*, Barcelona, Editorial Sendai, 1989, 240 p. J. CERVELLÓ AUTUORI, *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell-Barcelona, Editorial AUSA, 1996, 283 p.

¹⁹⁵ Ver el estudio sobre este aspecto en el trabajo de P. C. M. NZUE, *Nouvelles perspectives épistémologiques autour de la pensée de Cheikh Anta Diop. Essai sur le retour à l'Égypte*, Paris, Éd. Menaibuc, 2002. Este libro es fruto de la tesis del autor presentada en l'Université Omar Bongo de Libreville bajo la dirección del Prof. Dr. Grégoire Biyogo. El autor no se dedica a resolver el espinoso problema de volver a Egipto faraónico, sino más bien a esclarecer esta idea con la ayuda de la nueva física. Se trata de un trabajo exclusivamente epistemológico y, por tanto, metateórico.

2.1.3. Enraizar el nuevo espíritu egiptológico en África

Es el que tiene que emprender los nuevos teóricos de la ciencia africana. Cimentar las bases en la que una teoría de la ciencia africana tenga una dimensión diacrónica y sincrónica. El fin es crear un pensamiento de la prospectiva africana. La exigencia de prospectiva ha de estar en la base de la problemática de la fundamentación de una epistemología nueva en África. La ciencia africana hunde sus raíces en la civilización del valle del Nilo. El nuevo espíritu egiptológico del que emprenderán los autores africanos, debe empezar por donde termina la egiptología occidental. Se trata de ir más allá de las interpretaciones de la etimología comparada propiciada por la filología egiptológica o de los resultados de la arqueología puramente positivista. El africano debe reinterpretar todos los datos a la luz de la cultura africana y de la racionalidad científica contemporánea.

Los occidentales siempre interpretan la cultura faraónica o africana desde los presupuestos culturales suyos, presupuestos elaborados desde la tradición filosófica de la que son herederos; y del impacto que la cultura faraónica ha tenido en Occidente. Los africanos verán a través de su propia cultura que el Egipto faraónico es incomprendible sin el mundo cultural negroafricano profundo¹⁹⁶. Por su parte, el continente africano, desde el punto de vista de la producción científica, no representa gran cosa a nivel mundial. Se estima que representa el 1,7% de la producción científica internacional¹⁹⁷. Es una situación alarmante y, aún más, preocupante. Lo cual indica, a su vez, que la dinámica de la racionalidad filosófica está en situación semejante.

Sin embargo, hay africanos que participan y contribuyen en todos los ámbitos del saber humano. La participación a la investigación y a la promoción

¹⁹⁶ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, Paris, Présence Africaine, 1967, p. 12

¹⁹⁷ Leer J. GAILLARD/R. WAAST, «La recherche scientifique en Afrique», in *Afrique Contemporaine*, n° 148, (1988), pp. 3-29. J. GAILLARD, «Entre science et subsistance: quel avenir pour les chercheurs africains?», in *Oléagineux, Corps Gras, Lipides*, vol. 9, n° 6, (Novembre-Décembre 2002), pp. 455-463.

de este nuevo espíritu egiptológico implica enraizar la ciencia de la egiptología y toda ciencia en África. La ciencia de la egiptología es el «conocimiento directo» de la ciencia africana milenaria. Dice Cheikh Anta Diop a propósito,

L'existence d'une égyptologie africaine, seule, permettra, grâce à la connaissance directe qu'elle confère, de dépasser pour de bon les théories frustrantes et dissolvantes des historiens obscurantistes ou agnostiques qui, à défaut d'une information solide puisée à la source, cherchent à sauver la face, en procédant à un hypothétique dosage d'influences comme s'ils partageaient une pomme. Seul l'enracinement d'une pareille discipline scientifique en Afrique Noire amènera à saisir, un jour, la nouveauté et la richesse de la conscience culturelle que nous voulons susciter, sa qualité, son ampleur, sa profondeur, sa puissance créatrice¹⁹⁸.

Sólo la ciencia de la egiptología, enraizada en África, podrá hacer a los africanos acceder de forma directa a su propio patrimonio cultural y, al mismo tiempo, restaurar la conciencia histórica. La ciencia de la egiptología es esta disciplina que puede hacer renacer otra vez al continente africano. La investigación científica, en este sentido, es un imperativo. La existencia de una egiptología africana, como sostiene el científico y filósofo senegalés, confiere el estudio y el conocimiento directo de la cultura africana. Aún más, la egiptología científica es la ciencia africana en la que hay que basarse para fundar una epistemología nueva en África.

2.2. Cultura filosófica negroafricana: ¿mito o realidad?

Después de reinventar la egiptología desde la epistemología, Cheikh Anta Diop se ve obligado a reconstruir científicamente el pasado del continente africano, y a su vez, restaurar su conciencia histórica: la conciencia de tener y pertenecer a una historia. Y lo consigue introduciendo la dimensión diacrónica de las sociedades africanas en el espacio y en el tiempo. Cheikh Anta Diop emprende esta ardua tarea de forma metodológica y epistemológica. Para

¹⁹⁸ DIOP Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 16.

conseguirlo, rehúsa el esquema hegeliano de la lectura de la historia humana con el fin de enraizar la ciencia en la evolución de las sociedades africanas; la conciencia histórica es el fundamento que hace que un pueblo no sea un agregado de individuos sin lazos que los unen, insistía Cheikh Anta Diop.

Nuestro científico y filósofo senegalés afirma que los diferentes pueblos africanos son pueblos «históricos» con sus Estados: Egipto, Nubia, Ghana, Mali, Kongo, Zimbabwe, Benin¹⁹⁹, etc. Estos pueblos tienen su propia filosofía y ciencia. Cheikh Anta Diop intenta medir el tiempo histórico de los pueblos negroafricanos, es lo que nos quiere decir su discípulo con estas palabras:

Le problème de fond, pour Cheikh Anta Diop, est celui de la mesure du temps historique et culturel des peuples noirs d'Afrique, depuis l'Antiquité. Et cette temporalité historique africaine est "liée" au temps global de la civilisation humaine depuis les genèses de l'humanité, précisément en Afrique, avec les Australopithèques. L'Afrique n'est pas seulement "reliée" au temps de la civilisation humaine, mais encore, et plus, l'Afrique est au début même de ce temps historique et culturel qui est aujourd'hui "universellement" accessible au niveau de l'histoire générale de l'humanité. Autrement dit, l'humanité actuelle n'a pas d'autres origines biologiques, historiques et culturelles que celles des anciens mondes paléontologiques des tout premier Homo qui ne se rencontrent prioritairement que sur le sol africain²⁰⁰.

Así pues, Cheikh Anta Diop es el pionero de la escritura científica de la historia africana precolonial, con el fin de resolver los problemas culturales africanos contemporáneos y fundar las ciencias humanas en África. Además, el conjunto de la producción científica de Cheikh Anta Diop está fecundado por una filosofía de la historia y de la ciencia que los filósofos deberían tener en cuenta. Después de restaurar la conciencia histórica africana, Cheikh Anta Diop desarrolla y profundiza en la cultura filosófica de la antigüedad negroafricana a la luz de la epistemología de su tiempo. Su estudio parte de un principio epistemológico: un pensamiento filosófico debe verificar al menos dos criterios fundamentales: 1) debe ser consciente de él mismo, de su propia existencia, en

¹⁹⁹ Cf. TH. OBENGA, *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx*, Paris, Présence Africaine/Khepera, 1996, p. 28.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 199-200.

cuanto pensamiento; 2) debe haber realizado, en un grado suficiente, la separación del mito y el concepto²⁰¹. ¿Es posible realizar dicha separación?

Cheikh Anta Diop querrá saber si el universo conceptual negroafricano ha respetado estos dos criterios del pensamiento filosófico. Para ello, emprenderá a examinar minuciosamente el pensamiento del Egipto faraónico; ya que, para él, y aquí se funda una de la motivación de su investigación científica, filosófica y epistemológica, el antiguo Egipto o BuKam jugará en relación al África Negra el mismo rol que la civilización greco-latina para la cultura occidental. Pues los hechos culturales africanos, dice él, no encontrarán su sentido profundo y su coherencia más que por su referencia incesante al antiguo Egipto²⁰². Además afirma explícitamente que,

L'Égypte est la mère lointaine de la science et de la culture occidentale (...) Autant la technologie et la science modernes viennent d'Europe, autant, dans l'antiquité, le savoir universel coulait de la vallée du Nil vers le reste du monde, et en particulier vers la Grèce, qui servira de maillon intermédiaire²⁰³.

Así es como nuestro autor emprende para sentar las bases epistemológicas de la cultura filosófica negroafricana en la historia. Este es el lugar de afirmar, atisba Cheikh Anta Diop, que ningún pensamiento y, en particular ninguna filosofía, puede desarrollarse fuera de su terreno histórico. Y advierte a los filósofos africanos: volviendo a conectar con el Egipto faraónico descubrimos, de la noche a la mañana, una perspectiva histórica de cinco mil años que hacen posible el estudio diacrónico, sobre nuestro propio suelo (africano), de todas las disciplinas científicas que intentamos integrar en el pensamiento africano moderno²⁰⁴. En este sentido, la historia del pensamiento africano se convierte en una disciplina científica donde la filosofía ocupa su lugar diacrónico como la momia en su sarcófago. Sin la dimensión histórica,

²⁰¹ Cf. DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 387.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 12.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 13.

advierde Cheikh Anta Diop²⁰⁵(al igual que Kuhn, Lakatos, Laudan, Hacking), jamás tendríamos la posibilidad de estudiar la evolución de las sociedades, del pensamiento científico y filosófico. Pero, ¿cuál es este pensamiento del que gusta hablar tanto Cheikh Anta Diop?

Se trata, pues, de los sistemas filosóficos de Hermópolis (*ḥmnw, Jmun*), Heliópolis (*Iwnw*), Menfis (*Mn-nfr*)²⁰⁶ y Tebas (en *ciKam W3st*, en Cyena-Ntu *DiBanza*). Estas escuelas intentan explicar, como luego harán los presocráticos, el origen del universo: la cosmología egipcia atestada en los *Textos de las Pirámides*²⁰⁷. De forma resumida, la cosmo-filosofía del antiugo Egipto o BuKam afirma que en el origen hay una materia increada, sin límites y sin determinación²⁰⁸. Esta materia primordial o primigenia se denomina *Nwn* (océano primordial) que contiene las esencias del cielo, estrellas, tierra, aire, fuego, animales, plantas, seres humanos, etc. Esta materia caótica primordial estaba elevada al rango de una divinidad. De ahí que cada principio de explicación del universo sea el duplicado de una divinidad; y en la medida que el pensamiento filosófico vaya evolucionando en Egipto, y particularmente en Grecia, este ceda el lugar a aquel²⁰⁹. A la materia primordial también se la llama *ḥpr*, esto es, la ley fundamental de transformación o la ley del devenir. Esta ley del devenir, actuando sobre la materia a través del tiempo, va a actualizar los arquetipos, las esencias, los seres que han sido creados desde hace tiempo en potencia, antes de estar creados en acto. Según Cheikh Anta Diop²¹⁰, la cosmogonía filosófica faraónica es de esencia *materialista*. Sin embargo, el *Nwn*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ También llamado como *inb ḥd, 3nj-tuy, ḥut-k3-Pth* sucesivamente. Es mejor escribir los nombres de las ciudades BuKam en *ciKam*, y no exclusivamente en griego. De tal manera podremos familiarizarnos más con sus nominaciones de origen. Eso también se puede decir de los nombres de las personas, divinidades, plantas, etc.

²⁰⁷ Documentos grabados en las pirámides desde el 2600 a.C., de las Dinastías V y VII, conocidos al mismo tiempo por su trascendencia de ser las fuentes originales de la religión y la filosofía BuKam más antiguas. Se trata de unos documentos elaborados en una época en la que aún no existían los griegos en la historia, y donde las nociones de filosofía china o hindú eran un sinsentido, desde el punto de vista lógico.

²⁰⁸ Como más tarde dirá lo mismo Anaximandro con el *Apeiron* o Hesiodo, etc.

²⁰⁹ DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 389.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 388.

es divino y a partir de él nace Ra, el primer Dios, el demiurgo que finaliza la creación por el verbo. Dice Cheikh Anta Diop:

Il suffit que Ra conçoive les êtres pour qu'ils émergent dans l'existence. Il ya donc un rapport évident, objectif, entre l'esprit et les choses. Le réel est nécessairement rationnel, intelligible, puisqu'il est esprit, donc l'esprit peut appréhender la nature extérieure. Ra est le premier Dieu, le premier Demiurge de l'histoire qui ait créé par le verbe. Tous les autres dieux sont venus après lui et il existe un rapport historique démontrable entre la parole de Ra, le *Ka* -ou la raison universelle présente partout dans l'univers, et en chaque chose- et le logos de la philosophie grecque ou le Verbe des religions révélées. "L'idée objective" de Hegel n'est autre chose que la parole (de Ra) de Dieu, sans Dieu, une mythification de la religion judéo-chrétienne, comme l'a remarqué Engels²¹¹.

Es a través de Ra que aparece el componente *idealista*. Además es Ra, según la cosmogonía filosófica heliopolitana, quien va a crear los cuatro elementos emparejados: el aire (espacio) y humedad (agua); la tierra y el cielo (luz, fuego); Osiris e Isis, pareja que va a engendrar a la humanidad; Seth y Neftis, pareja estéril que introducirá el mal en la historia del humanidad²¹².

Los cuatros primeros elementos pueden encontrarse en la filosofía presocrática. El componente materialista lo encontramos en autores como Demócrito, Epicuro o Lucrecio Caro, sin olvidar el principio de evolución interna que promulga Heráclito²¹³. Mientras que el componente idealista tiene eco en la filosofía de Platón y Aristóteles. Según Cheikh Anta Diop, este componente idealista dio nacimiento a las religiones «reveladas»: Ra como dios autogenera sin padre ni madre. Seth, por envidia por ser estéril, mata a su hermano Osiris, y este resucita para salvar a la humanidad del hambre. Ra es

²¹¹ *Ibid.*, p. 390.

²¹² Aquí se excluye toda noción de pecado original; además en la tradición africana no existe el pecado, solo la falta. Los africanos no pecan, solo cometen falta. Según esta tradición el mal fue introducido por los hombres y no por las mujeres; no hay pesimismo, ni misoginia típica de las sociedades orientales. Ver TSHIAMALENGA Ntumba, «La philosophie de la faute dans la tradition luba», in *Cahiers des Religions Africaines* 8 (1974) n° 16, pp. 167-186.

²¹³ Hasta aquí la cosmología egipcia es de esencia materialista; pues «c'est faire profession de foi matérialiste que de postuler l'existence d'une matière éternelle incréée, excluant le néant et contenant comme une propriété intrinsèque son propre principe d'évolution. Cette composante matérialiste de la pensée égyptienne prévaudra chez les atomistes grecs et latins: Démocrite, Épicure, Lucrece». DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 389.

hijo de Dios, y está con él desde el principio y sentado a su derecha. Un solo Dios, pero convertido en tres: Osiris, Isis y Horus. Se ve claramente que la noción de trinidad viene del pensamiento faraónico.

Además, la ontología faraónica plantea que el ser está compuesto de cuatro principios: el *3h* (cuerpo), el *B3* (el «doble²¹⁴» del cuerpo), el *šwt* (sombra), el *K3* (principio inmortal) que se encuentra con la divinidad en el cielo después de morir²¹⁵. En este sentido, según Cheikh Anta Diop, la filosofía griega debe mucho al pensamiento faraónico: la teoría de los contrarios de Heráclito, las especulaciones de Platón, la dialéctica de Aristóteles, el *Nous* de Anaxágoras, etc²¹⁶. Esta cosmología filosófica ha sobrevivido en la actual cultura africana: la concepción del mundo de los Woyo del Congo se funda a partir del número y de una materia espiral (Ngunvulu-Lubundi²¹⁷); la cosmogonía de los Dogon de

²¹⁴ El doble es un concepto negroafricano que hace alusión a la realidad otra de una persona. Los conceptos «alma» o «espíritu» no traducen ni agotan el significado profundo que lo encierran. Según la tradición cultural negroafricana el ser humano tiende siempre a su dimensión otra, a su «doble». Las máscaras, por ejemplo, son lo que vela, lo que esconde a veces el «doble», la energía invisible del ser humano o *muntu*.

²¹⁵ Para la Dra. Gwenola Graff, la renovación de la vida se funda en una auto-regeneración del difunto, sin migración del cuerpo como es el caso típico la cultura oriental y su concepto de reencarnación, menos aún la noción de pérdida de individualidad que se opone al metempsicosis de la filosofía helena. El conocido concepto BuKam *Kamwtef* o toro de su madre expresa esa renovación de la vida. La muerte se concibe como un fenómeno mecánico y nunca natural. Es decir, la descomposición de los elementos que constituyen la persona. Por eso va a ser muy importante conservar el cuerpo a través de la momificación para recomponer todas sus partes. Todos los elementos constituidos de la personalidad son: el cuerpo (*khat*), la sombra (*shwt*), el nombre (*ren*), el corazón (*ib*), el doble (*ba*), la potencia vital (*ka*) y el espíritu luminoso (*akh*). El ciclo de nacimiento y muerte es quedarse en estado embrionario. Todo el espacio y el objeto que rodea el cuerpo del finado se concibe como una «madre» o una matriz; la tumba, el «sarcófago»; la pirámide, los vasos canopos que contienen las vísceras, y el muerto constituyen el embrión en gestación. La regeneración del difunto tomará dos aspectos en BuKam: *la revivificación* (*Imy-ut, Khenu y Tehenu*) y *el avituallamiento* o el dar de comer al difunto. Inédito.

²¹⁶ Cf. GUISSSE Youssouf Mbargane, «Pensée égyptienne et philosophie grecque: transfert et plagiat. Critique à Cheikh Anta Diop», in *Ethiopiennes. Revue trimestrielle de culture négro-africaine*, nouvelle série, 3ème trim. vol. III, n° 3, (1985), pp. 88-100. Anteriormente se hablaba de la herencia robada. Ver G. G. M. JAMES, *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*, (1954), reed., *The Journal of Pan African Studies*, 2009, 135p. Este último autor, según mi opinión, quiso poner de manifiesto que la filosofía helena (cultura) no surgió como una seta, tal y como se venía enseñando con el llamado milagro griego; también recibió de otras culturas y, en concreto, de la egipcia, la principal institutriz de la Antigüedad clásica. Los mismos griegos reconocían en Egipto, la principal fuente del saber, de la ciencia y de la cultura. Cf. DIODORO DE SICILIA, *Bibliotheca Historica*, Libro I, 69, 81. Citado también en DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 324.

²¹⁷ Ngunvulu-Lubundi es un antiguo embajador de la República Democrática del Congo (Ex-

Mali es prácticamente la faraónica (M. Griaule²¹⁸); el simbolismo de los números en los Bambara de Mali, que recuerda el de los pitagóricos y, por ende, platónicos tal como está descrito en el *Timeo*, expresa la aritmología del sistema del mundo y de la divinidad (que tienen conexiones íntimas) con las cosmo-filosofías faraónicas²¹⁹. Estas son las bases históricas (diacrónicas) de aquellas.

Pero esa cosmo-filosofía faraónica, según Cheikh Anta Diop, no es sistema filosófico a día de hoy porque ha perdido la conciencia de ella misma en el África actual²²⁰, se ha diseminado con el tiempo. Ni tampoco se enseña en las universidades africanas. Sin embargo, dice nuestro autor, que la Universidad de Tombuctú enseñaba la filosofía antigua africana, la griega que introdujeron los árabes en el Medievo. Según el historiador y jurista africano Abd es-Saâdi (1596- ¿1656?), autor de *Tarikh es-Sudan* (Historia de Sudan), se sabe que en el Medievo africano la filosofía se incubaba como un verdadero pensamiento conceptual a la manera de los egipcios antiguos. Abd es-Saâdi apunta en este libro que entre las materias que se enseñaba en la Universidad de Sankoré²²¹ figura la lógica, la dialéctica, la gramática, la retórica, sin hablar del derecho y otras disciplinas. El *Trivium* (gramática, lógica, retórica) y el *Quatrivium* (aritmética, geometría, astronomía, música) fueron enseñados en la Edad Media

Zaïre) que expuso oralmente a Cheikh Anta Diop la cosmología Woyo, grupo étnico que se encuentra en la región de los Katanga y Zambia respectivamente. A decir verdad, las cosmologías y las cosmogonías africanas forman el sistema filosófico africano fundamental. Las concepciones teóricas africanas de lo real, se basan en cómo entienden el universo, el mundo y su evolución y es, a través de él, que se organiza la sociedad, la vida política, religiosa, etc.

²¹⁸ Marcel Griaule (1898-1956) fue el gran estudioso de la cultura Dogon (Mali y Níger) y uno de sus mejores conocedores. Su libro *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemeli* es un clásico en el estudio de las cosmologías y cosmogonías africanas, y de los conocimientos astronómicos.

²¹⁹ DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 401.

²²⁰ *Ibid.*, p. 405.

²²¹ La historia de la Universidad de Sankoré data desde su propia creación en el siglo XIV (1325) a partir de una mezquita que su patrocinadora mandó construir para su patria. Era una reina sudanesa. Sankoré es la unión de *san* (noble) y *korei* (barrio): barrio del o de la nobleza. Pero también se daba el título de «San» a todos los profesores doctores y científicos que vivían en el barrio Sankoré, esto es, en la universidad. Esta universidad fue el más influyente y resplandeciente hogar de la cultura y de la educación de Tombuctú, y por consiguiente de Sudán. Era un centro de investigaciones pedagógicas en el que los profesores confrontaban sus teorías con la experiencia. La universidad tuvo su resplandor sobre todo en la época del reinado de los Askia (1493-1591): desde el norte de África, España hasta el mar rojo llegando hasta el golfo de Guinea.

africana, según testifica el historiador de Tombuctú, al mismo tiempo que la escolástica florecía en la Sorbona, en París donde reinaba el Filósofo, denominación que todos conocían a Aristóteles y cuya autoridad científica era incuestionable.

Fueron los antiguos egipcios los que inventaron la lógica matemática y la matemática (geometría, aritmética) dos mil años antes que Aristóteles; crearon, en este sentido, un metalenguaje que hace una separación del mito y de concepto. A pesar de ello, se puede afirmar sin titubeos que la filosofía idealista griega es un calco de la filosofía egipcia; mientras que la filosofía materialista griega, en cambio, es original. Una separación del mito y del concepto también se ha operado en África negra en el dominio de la vida corriente, sin que se pueda hablar de una ciencia rigurosa. Entonces, es en el ámbito de la metafísica que lo griego se distingue radicalmente de los otros²²².

Si nous considérons l'école idéaliste grecque (Platon, Aristote, les Stoïciens), aucune différence essentielle n'apparaît avec l'Égypte, puisqu'aussi bien il s'agit d'une pensée égyptienne à peine modifiée: partout dans la cosmogonie platonicienne et dans la métaphysique aristotélicienne, le mythe cohabite pacifiquement avec le concept. Platon pourrait même être appelé, à juste titre, Platon-le-Mythologue. Mais les choses changent radicalement avec l'école matérialiste grecque; les principes, les lois d'évolution de la nature deviennent des propriétés intrinsèques de la matière, qu'il n'est plus nécessaire de doubler, même symboliquement, d'aucune divinité, ils se suffisent à eux-mêmes. De même toute cause première de nature divine est rejetée; le monde n'a été créé par aucune divinité, la matière a toujours existé²²³.

Los filósofos materialistas griegos suprimen todo recurso explicativo a una divinidad y toman las leyes de la evolución como propiedades intrínsecas y autónomas de la materia. Como bien dice Cheikh Anta Diop, «el materialismo ateo es una creación puramente griega, el antiguo Egipto y el África Negra parecen haberlo ignorado²²⁴». Por tanto, los africanos deben beber, sin

²²² Cf. DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 412.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.* El autor hace una advertencia en otro lugar muy conocido sobre autores griegos en general: «les grecs n'ont fait que reprendre et développer dans une certaine mesure, parfois, les inventions égyptiennes, tout en les dépouillant, en vertu de leurs tendances matérialistes, de la

complejo, en esta «herencia común de la humanidad dejándose guiar por las nociones de utilidad, de eficacia²²⁵», la exigencia de prospectiva. Y eso sólo es posible gracias a la conciencia histórica: esta es dinámica y creadora para la restauración y la expansión de África en el mundo, tanto en la ciencia como en la filosofía; a la investigación científica. La conciencia histórica es el fundamento donde debe apoyarse la cultura africana repensada y renovada, tomando a la cultura faraónica como referencia a la luz de la racionalidad científica contemporánea. En este sentido, reconstruir las teorías científicas y filosóficas de la tradición negroafricana milenarias para fundar un corpus de ciencias humanas africanas contemporáneas, es capital. África tiene la necesidad de reconstruir su propia escuela y, por ende, redinamizarla.

2.3. C. A. Diop y la nueva filosofía de la ciencia: perspectivas científicas

Cheikh Anta Diop extrae, a partir de estos estudios, las perspectivas de la investigación científica para una nueva filosofía que reconcilia al hombre consigo mismo. Una filosofía unida a la ciencia, mejor, en la era y a la altura de la ciencia. No olvidemos que nuestro autor es un científico que trata diferentes problemas filosóficos, históricos, egiptológicos, lingüísticos, políticos, económicos, éticos, etc. Y considera que, a día de hoy, la reflexión filosófica debe edificarse teniendo en cuenta los resultados de la ciencia: la filosofía debe surgir en gran parte, dice él, del contacto de la reflexión filosófica y científica²²⁶.

Pues la ciencia ha sido y permanece siempre como la fuente principal de inspiración filosófica²²⁷. Aquí Cheikh Anta Diop no se refiere a la denominada naturalización de la epistemología o filosofía de la ciencia. Lo que quiere decir es que no se puede cultivar la filosofía actualmente sin tener en cuenta la crisis

caparace religieuse "idéaliste" qui les entourait». DIOP Cheikh Anta, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, (1954) 1979, p. 395.

²²⁵ DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 12.

²²⁶ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Philosophie, Science et Religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine*, Dakar, IFAN, Université Cheikh Anta Diop, 1992, p. 187.

²²⁷ *Ibid.*, p. 183.

misma de la filosofía que le viene de la ciencia. Es decir, las antiguas preguntas filosóficas, la investigación científica actual las está resolviendo (por ejemplo ¿qué es la vida?, ¿qué es la materia?, ¿qué es la mente o la psique?). Es lo que llama él, la nueva filosofía (de la ciencia): la nueva racionalidad que permite avanzar en el conocimiento de lo real. Esta nueva racionalidad, surgida de la investigación científica de su tiempo, ha revolucionado la comprensión de la ciencia, la filosofía, la metafísica del conocimiento antes conocido. Cheikh Anta Diop no encuentra otro remedio que el apostar por ella: la participación de la nueva teoría del conocimiento.

2.3.1. Crisis de la razón y la nueva teoría del conocimiento

Se trata de la racionalidad científica que se desarrolla desde la aparición de la física cuántica y la teoría de la relatividad. Grandes logros de la nueva física que cambiaron nuestro modo de aprehensión de lo real. Cheikh Anta Diop cree que, la nueva física y el desarrollo vertiginoso de las ciencias, han logrado que podamos atravesar un periodo de crisis de la razón. En este sentido, a su juicio, se distingue frecuentemente la razón constituyente de la razón constituida. En otras palabras,

Il y a d'une part "l'aptitude de l'esprit humain" à agencer des données provisoires de l'expérience selon des règles également provisoires, une grammaire logique caduque, pour acquérir une compréhension plus ou moins adéquate de réel, et d'autre part ces données mêmes de l'expérience et les règles citées ci-dessus comprenant les extrapolations aussi, le tout formant la raison constituée. Il y a donc la raison et son contenu du moment, ou plus proprement, l'aptitude, la faculté de raisonner d'une part, et d'autre part, les matériaux provisoires plus ou moins consistants dégagés par les sciences sur lesquels s'exerce cette faculté de raisonner: il y a la structure permanente de la raison et son contenu toujours caduc, issu directement du progrès scientifique et conditionnant les règles opératoires de la logique du moment. Seule, la raison raisonnante est permanente, son contenu se modifie avec les temps²²⁸.

La evolución de la ciencia de la lógica del momento modifica claramente

²²⁸ DIOP Cheikh Anta, «Perspectives de recherches pour une nouvelles philosophie qui réconcilie homme avec lui-même», in *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 459.

la razón constituida, mientras que la razón constituyente siempre permanece. Pues, la facultad de razonar permanece a pesar de las modelizaciones teóricas del momento. La ciencia de la antigüedad clásica hasta los umbrales del siglo XX se regía por la lógica del tercero excluido, la lógica formal. Sin embargo, con la invención de la lógica polivalente y modales (lógicas simbólicas, matemáticas), se produce un cambio radical en la demostración y en la inferencia válida que caracteriza la ciencia del pensar. También en la nueva física, se ha impuesto como hecho de experiencia, la dualidad onda-corpúsculo, dos formas aparentemente irreductibles la una de la otra, de una misma realidad: la luz o radiación electromagnética. Según nuestro autor, una experiencia inédita en la historia de la ciencia exigía la existencia de un nuevo formalismo lógico-matemático que va a aumentar la «duda», la «incertidumbre» en el nivel de un valor lógico²²⁹. El conocimiento científico de lo real, esto es, los progresos de la física posibilitaron el aumento tanto de la duda como de la incertidumbre en la ciencia de la lógica.

Del mismo modo, habría que esperar el avènement de la física cuántica para cambiar los hábitos mentales, además de los procesos del conocimiento de la naturaleza: la nueva concepción de la *Physis*. Fue en este sentido que Engels (*Dialektik der Natur*) afirmaba, *avant la lettre*, que es la naturaleza la que corrige siempre el espíritu y jamás lo contrario. Más aún,

Le processus de la connaissance, le perfectionnement de l'instrument d'acquisition de la connaissance qu'est la logique, est donc infini. La raison, le cerveau, apparaît comme un ordinateur programmé exploitant des données provisoires selon des règles caduques. On peut supposer qu'avec le progrès scientifique, des aspects insoupçonnés du réel apparaissent tous les jours dans le champ de l'expérience, surtout au niveau quantique et subquantique de la matière et aussi à l'échelle des observations cosmiques de la radioastronomie, et dans le domaine de la biologie moléculaire: -la masse de la lumière est d'une banalité qui n'étonne plus personne; -on peut théoriquement remonter le temps dans un trou noir; -quelles seront les implications philosophiques du courant neutre? -Que deviennent les essences éternelles des archétypes de Platon devant l'hybridation de la cellule animales et de la cellule végétal?²³⁰

²²⁹ Cf. *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p. 460.

Todo progreso científico plantea problemas filosóficos. Semejantes preguntas filosóficas son las que un científico positivista o neopositivista se ve incapaz de responder. Las preguntas filosóficas a la investigación científica son fundamentalmente metafísicas o éticas. Por eso no es extraño que el científico y filósofo senegalés plantee esta problemática que suscita la racionalidad científica a nivel de la experiencia. La crisis de la razón se evidencia cada vez más en este sentido. Según Cheikh Anta Diop,

C'est une nouvelle essence, un nouvel être biologique vivant, qui est ainsi créé par l'homme, en laboratoire, et ce succès montre que la barrière d'espèce, de genre ou de règne n'existe pas dans la nature au niveau cellulaire: les cellules du règne animal ne secrètent pas des anticorps qui rejettent les cellules du règne végétal; il y a fusion des deux règnes pour donner naissance à un nouvel être cellulaire zoovégétal capable de se reproduire et de se multiplier. Il y a là de quoi modifier profondément nos habitudes de pensée, une ouverture réelle vers un développement infini de nos structures mentales, de notre logique, de notre raison²³¹.

Efectivamente, la crisis de la razón de la que hemos aludido, se produce con la revolución de la ciencia de la lógica, y esta con el avènement de la nueva racionalidad científica del siglo XX. Es lo que se ha llamado el «progreso científico». Un concepto polémico y con una semántica difusa. De todos modos, el progreso científico o de las ciencias intenta explicarnos la realidad de la materia o de la mente. El vacío absoluto no existe, cosa que no podía saber la filosofía clásica. La ineptitud del lenguaje en la aprehensión exacta de los límites de lo real está en fondo de los errores del razonamiento filosófico-lógico, científico y matemático. La acumulación de todos estos datos nuevos de la ciencia, nos enseña Cheikh Anta Diop, no puede dejar indemnes los hábitos de razonar y de pensar.

Desde la perspectiva de la historia de la filosofía, se puede afirmar que el pensamiento filosófico occidental ha heredado su componente materialista de los greco-latinos, mientras que el africano del componente idealista de los

²³¹ *Ibid.*

antiguos egipcios. Y eso produjo un gran impacto en la producción de la investigación científica. Se puede decir, atisba Cheikh Anta Diop, que en la ciencia actual existen dos escuelas de pensamiento que corresponden a dos grandes corrientes filosóficas: materialista e idealista. Desde Newton, Laplace, Hamilton a Einstein, Schrödinger y Louis de Broglie, pasando por Marx, Engels y Lenin, se puede clasificar a estos autores en la categoría de científicos que admiten la existencia de un mundo exterior, independientemente de la conciencia del sujeto que lo observa. Esto es, la cognoscibilidad de la materia, la objetividad de las leyes físicas que gobiernan su comportamiento, la validez del principio de causalidad (Cheikh Anta Diop cree y, razón no le falta, que a veces se puede considerar a Albert Einstein y a Louis de Broglie como idealistas)²³². Hay una realidad exterior *per se* independientemente del sujeto que lo observa.

Por su parte, desde Berkeley, pasando por Hume, Mach, Avenarius, Carnap, Wittgenstein a Poincaré, Russell, Heisenberg, Bohr y otros, es decir, aquellos pensadores que niegan la realidad del mundo exterior, la objetividad de las leyes de la naturaleza, que no serían otra cosa que el resultado de la actividad de constitución del espíritu humano, dependen del idealismo subjetivo²³³. Para todos estos, salvando sus diferencias filosóficas y científicas, el mundo exterior, los diversos objetos, son complejos de sensaciones, de representaciones de la conciencia. Para ellos, no podemos conocer la realidad que excita nuestros sentidos u órganos sensoriales.

Según Cheikh Anta Diop, los materialistas que postulan el primado de la materia y su cognoscibilidad cultivan la metafísica. El idealismo subjetivo desemboca, a veces, en el solipsismo al modo cartesiano o el agnosticismo. Arguye nuestro autor, que estos son problemas ontológicos y epistemológicos de la relación del espíritu y el ser; más aún, del pensamiento y de la materia que revisten una forma distinta en cada etapa del desarrollo científico y a cada

²³² DIOP Cheikh Anta, *Philosophie, Science et Religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine*, Dakar, IFAN, Université Cheikh Anta Diop, 1992, p. 163.

²³³ *Ibid.*, p. 164.

revolución en las ciencias exactas. En la época contemporánea, a juicio del autor, estos problemas ontológicos, y epistemológicos toman un carácter crítico por las conclusiones de la mecánica cuántica, los descubrimientos fundamentales en astrofísica y en biología molecular²³⁴. Esa es la convicción que lleva a Cheikh Anta Diop apostar por una nueva filosofía de la ciencia.

En este contexto preciso, habría que inscribir el debate apasionante en 1927 (Congreso de Solvay de Bruselas) que enfrentó a Albert Einstein y a Niels Bohr, y que tuvo su giro decisivo en 1983 con los resultados de experiencias de Alain Aspect en la Universidad de Orsay, quien se sirve del *Teorema de Bell o desigualdades de Bell*²³⁵ y de las previsiones de la mecánica cuántica²³⁶. Se trata de poner en cuestión el racionalismo científico en su forma clásica. Se habla de una crisis de la razón en la medida en que el principio de causalidad, el

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ John Stewart Bell (1928-1990) era un físico norirlandés que trabajó sobre los fundamentos de la mecánica cuántica a partir de la Paradoja EPR. Bell no creía en la mecánica cuántica a pesar de haber demostrado que es cierta a través de formulas matemáticas complicadas. El teorema o desigualdades de Bell intenta demostrar la no-localidad de la partícula cuántica: una partícula no puede ser local y de variables ocultas al mismo tiempo. Según Jammer, la desigualdad de Bell «implique que le principe de localité est incompatible avec celui de validité. Si la mécanique quantique est juste, la nature ne vérifie pas le principe de localité: deux particules corrélées même à des années-lumière de distance sont chacune influencée para la mesure que l'on effectue sur l'autre. Si toutefois la nature satisfait au principe de localité et que l'inégalité de Bell est respectée, il doit y avoir, quelque part, quelque chose de faux dans la mécanique quantique. Seule l'expérience peut trancher entre ce deux alternatives». Cf. M. JAMMER, «Le paradoxe d'Einstein-Podolsky-Rosen», in *La Recherche*, n° 111, (mai 1980), pp. 516, citado en DIOP Cheikh Anta, «Perspectives de recherches pour une nouvelles philosophie qui réconcilie homme avec lui-même», in *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, pp. 469.

²³⁶ Cf. A. ASPECT, *Trois tests expérimentaux des inégalités de Bell par la mesure de corrélation de polarisation de photons*, Paris, Université d'Orsay, 1983. Las conclusiones de Aspect se resumen de este modo: «nous avons présenté trois expériences différentes, dont les résultats ont été confrontés aux inégalités de Bell et comparés aux prévisions de la mécanique quantique. S'il faut résumer de façon lapidaire nos résultats, nous pouvons dire que les inégalités de Bell sont violées, et que les mesures sont en excellent accord avec les prévisions de la mécanique quantique...La violation des inégalités de Bell obtenue dans ces expériences est impressionnante: elle atteint quarante écarts types dans la deuxième. Le schéma de cette deuxième expérience est très proche de l'expérience de pensée et on pourrait donc conclure que la question des théories locales à paramètre supplémentaire est définitivement réglée» Y remata su conclusión citando a Bell: «comme Bell lui-même nous préférons donc souligner le côté positif de ces résultats: "si l'expérience donne le résultat attendu, ce sera la confirmation de ce qui est, à mon avis, à la lumière de la discussion sur la localité, une des prédictions les plus extraordinaires de la théorie quantique"» (pp. 343-346). Citado en DIOP Cheikh Anta, *Philosophie, Science et Religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine*, Dakar, IFAN, Université Cheikh Anta Diop, 1992, p. 176.

determinismo, la separabilidad de los fenómenos y su objetividad que rigen en macrofísica, son fundamentalmente cuestionados en microfísica²³⁷. Einstein dice a Bohr que «Dios no juega a los dados con el mundo», queriendo significar con ello que Dios ha creado la naturaleza y el universo siguiendo las leyes rigurosas que los fenómenos deben seguir; y Bohr le dice a Einstein que «cese de decir a Dios lo que debe hacer». Ideas como estas, llevarán a los matemáticos John H. Conway y Simon Kochen con la ayuda de tres teoremas que los autores denominan *Fin*, *Sprin* y *Twin*, a sostener la tesis del «teorema del libre arbitrio» para conciliar la idea de que «Dios deja que el mundo siga su ruta en libertad²³⁸». Por su parte, Einstein expresa, en este sentido, su adhesión al fenomenismo.

Archiconocido son los tres principios mencionados arriba que caracterizan la física clásica: el determinismo, la objetividad y la completitud²³⁹. Con los trabajos de Bohr sobre la teoría de la dualidad onda-corpúsculo, se afirma el carácter esencialmente subjetivo de los fenómenos en microfísica. Se puede apreciar siguiendo el tipo de experimentación en un ejemplo ilustrativo: el corpúsculo, el fotón, aparece bajo la forma de onda o grano de energía, jamás bajo las dos a la vez, contrariamente a la opinión de Louis de Broglie, el inventor de la mecánica ondulatoria. De la misma manera, el observador, el instrumento de observación y el corpúsculo o el fenómeno observado forman un todo indisoluble, cual es imposible separar²⁴⁰. La realidad de los fenómenos no puede estar separada independientemente del observador.

Ahora bien, se sostiene, a partir de estos análisis, que no existe una realidad cuántica subyacente al algoritmo cuántico. La complementariedad onda-corpúsculo, principio teórico propuesto por Bohr, sostiene que no se puede observar todos los aspectos del universo a la vez, al contrario, se observa ya sea el aspecto ondulatorio, ya sea el corpusculatorio, pero nunca los dos

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ J. CONWAY/ S. KOCHEN, «The Free Will Theorem», in *Foundations of Physics* n° 36 (2006), pp. 1441-1473.

²³⁹ Cf. M. JAMMER, *o. c.*, pp. 510-519.

²⁴⁰ Cf. DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 166.

aspectos a la vez. De manera análoga, la relación de incertidumbre impide determinar a la vez dos cantidades conjugadas como, por ejemplo, los componentes del *Sprin* siguiendo los ejes de las coordenadas (x, y) ²⁴¹. El determinismo supone la causalidad. Sin embargo, la mecánica cuántica afirma que la interacción objeto-instrumento es no-causal. Por tanto, afirma Cheikh Anta Diop, niega los tres principios fundamentales de la macrofísica: el determinismo de las leyes, la causalidad, la objetividad de los fenómenos y de la realidad física²⁴². Con esto se derrumba todos los fundamentos de la física clásica.

Un científico singular como Einstein, no pudiendo resistir ver el desplome total de los fundamentos de la física clásica, intentará, junto con dos de sus fieles colaboradores, demostrar en vano la incompletitud interna de la mecánica cuántica, a saber, su ineptitud para describir toda la realidad²⁴³. No es

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Fue en un artículo famoso publicado la *Physical Review* el 15 de mayo en 1935 por Albert Einstein, Boris Podolsky y Nathan Rosen conocido en el ámbito científico como Paradoja EPR. ¿En qué consiste esa paradoja exactamente? o ¿Qué sostienen sus autores? La Paradoja EPR reproduce los tres principios iniciales de la física clásica. Para Einstein dos partículas correlativas regidas por la función de ondas de Born interactúa y luego se alejan uno del otro, además determinan sucesivamente a posición y la impulsión del otro, sin perturbar el otro, se obtiene sobre estas respectivas informaciones análogas. Lo que Einstein está insistiendo es el principio de localidad, un principio que luego aceptará Bell, pero que lo luego mostrará su inconsistencia matemáticamente. David Bohm tomará la misma experiencia de Einstein reemplazando las dos partículas por un sistema representado por una molécula donde los dos átomos se alejan. Bohm replicó a Einstein demostrando que la elección de la cantidad conjugada en el experimento EPR no se podía observar simultáneamente y que la definición de la realidad en la tesis de EPR era impropia. John von Neumann en su libro *Los fundamentos matemáticos de la mecánica cuántica*, introducirá lo que denomina él «variables ocultas» como factores inobservables; pero concluirá que una teoría de variables ocultas es incompatible con las predicciones de la mecánica cuántica. Bohm, sin embargo, reconstruirá de manera coherente la teoría de los variables ocultos de von Neumann, que encontraba dificultades a partir de los trabajos de Bell, y la aplicará a la paradoja EPR para sostener la noción de instantaneidad. Por su parte, Cheikh Anta Diop afirma «la notion d'instantanéité a attiré l'attention sur celles de la validité et de la localité déjà contenues, comme principes, dans l'argumentation "EPR" d'Einstein. La "validité" d'une théorie suppose la confirmation par l'expérience et la "localité" postule que deux systèmes séparés dans l'espace et qui ne sont plus en interaction ne s'influencent pas. La thèse "EPR" d'Einstein montra qu'une théorie ne pouvait respecter à la fois les quatre principes de réalité, de complétude, de validité et de localité». Bell ya demostró que el principio de localidad es incompatible con el de la validez. Después de los intentos de Olivier Costa De Beauregard, será Alain Aspect del Instituto de Óptica de la Universidad de Orsay quien dará una respuesta satisfactoria a la Paradoja EPR. Aspect parte de tres experiencias, como se ha indicado en las notas anteriores, destinadas a poner en evidencia los principios de

de nuestro interés revolver aquí este debate, nos alejaría de nuestro tema. Pero sí podemos decir, siguiendo lo nos enseña Cheikh Anta Diop, que lo que se ha llamado Escuela de Copenhague, es decir, la concepción teórica enfocada en la interpretación probabilista de los fenómenos en microfísica, forma parte o está en sintonía con la interpretación probabilista de la función de onda de Max Born, la teoría de la complementariedad onda-corpúsculo de Niels Bohr, la introducción de la relación de incertidumbre, y del análisis matricial en mecánica cuántica por Werner Heisenberg²⁴⁴. Sin duda alguna, es una gran adquisición en la física cuántica.

Contrariamente a la mecánica clásica, en la relación de incertidumbre, no se puede medir a la vez con una precisión suficiente dos cantidades conjugadas que no conmutan, como la posición y la velocidad o la cantidad de movimiento de un corpúsculo; aquello es debido al carácter discontinuo, esto es, cuántico de los fenómenos a la escala de la microfísica. Es sabido que la constante de Planck es la que rige esta discontinuidad²⁴⁵. Cheikh Anta Diop cree que, desde estos postulados, no podemos conocer jamás las condiciones iniciales de posición y velocidad como en la mecánica clásica que permitía escribir las ecuaciones del movimiento del sistema a fin de determinar su evolución futura y, por ende, deducir su pasado. Ya sabemos que es erróneo pensar que el objeto de la física sea descubrir cómo es la *Naturaleza* (Bohr). El universo cuántico no es más que una representación subjetiva -en mi opinión se trata de una concepción teórica basada en una *metafísica científica*-. Einstein, según la comunidad científica, no logró demostrar la incompletitud de la mecánica cuántica (cf. Paradoja EPR). En este sentido, las relaciones de incertidumbre vienen a limitar el poder del espíritu humano. Lo mismo ocurre en el ámbito de las ciencias matemáticas.

no-localidad y de no-separabilidad en mecánica cuántica. Cf. DIOP Cheikh Anta, «Perspectives de recherches pour une nouvelles philosophie qui réconcilie homme avec lui-même», in *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, pp. 468-470. También M. JAMMER, *a. c.*, p. 515; B. D'ESPAGNAT, *A la recherche du réel*, Paris, Gauthier-Villars, 1980, p. 59; A. ASPECT, *o. c.*, pp. 343-346.

²⁴⁴ DIOP Cheikh Anta, *Philosophie, Science et Religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine*, Dakar, IFAN, Université Cheikh Anta Diop, 1992, p. 165.

²⁴⁵ *Ibid.*

En efecto, nos enseña Cheikh Anta Diop que, el teorema de Kurt Gödel afirma que si un número de axiomas funda una teoría es suficiente para permitir la construcción de la aritmética, siempre que se pueda formular una proposición indecidible en esta teoría, es decir, ni verdadero ni falso. Sólo otra axiomática diferente de la primera permitiría superar el equívoco, esta a su vez, podrá ser asociada a una nueva proposición indecidible, y así sucesivamente²⁴⁶. Eso traduce el problema epistemológico del estatus mismo de las matemáticas. Gödel, con el teorema de incompletitud, arruina los esfuerzos de David Hilbert, cuyo proyecto consistía en construir a partir de un número de axiomas, una matemática universal en la que toda proposición sería verdadera o falsa pasando de la noción de infinito. Ahora no sabemos, dice Cheikh Anta Diop, si jamás se podrá demostrar la coherencia de la teoría de los conjuntos.

Les théorèmes de Gödel sur l'indécidabilité de l'arithmétique, l'indécidabilité ou les paradoxes de l'infini reflètent seulement, peut-être, le caractère inachevé de la logique mathématique. On connaît la célèbre controverse entre formalistes et intuitionnistes au sujet des fondements des mathématiques: pour les formalistes, Hilbert en particulier, tout problème mathématique est décidable, même s'il ne l'est pas présentement du fait que le progrès des mathématiques ne le permet pas encore. Les intuitionnistes (empiristes ou réalistes) estiment qu'il faudrait supprimer dans le formalisme mathématique tout ce qui est au-delà du dénombrable. Le continu n'est plus un infini actuel par essence; il n'est qu'un médium de libre devenir²⁴⁷.

El genio austríaco Kurt Gödel demuestra que es necesario apoyarse en la noción de infinito para probar la coherencia de la aritmética. Pues se trata de un teorema de incompletitud, esto es, toda axiomática es incompleta. Para llevarlo a buen puerto, el matemático austríaco crea las *funciones recursivas*, que son el fundamento de la lógica y de la teoría de la informática contemporánea²⁴⁸.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 178.

²⁴⁷ DIOP Cheikh Anta, «Perspectives de recherches pour une nouvelles philosophie qui réconcilie homme avec lui-même», in *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 463.

²⁴⁸ Los trabajos de Kurt Gödel (1906-1978) serán completados por Paul Joseph Cohen (1934-2007) quien propondrá los conceptos de *axiomas de elección* (postula que una recta contiene una parte no medible) e *hipótesis de lo continuo* (postula que no existe ningún infinito estrictamente comprendido entre los números naturales y los puntos de una recta), que son independientes de los otros axiomas de la teoría de los conjuntos. Ver K. GÖDEL, «Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme», in *Monatshefte für*

Sin duda, esta es la razón constituyente, ahora apoyada bajo la experiencia de la microfísica, de la astrofísica, de la matemática y por qué no de la biología molecular. Esta razón constituyente ha engendrado en lo que Cheikh Anta Diop llama una «super-lógica» para los materiales arqueológicos del pensamiento, heredados de las fases anteriores de la evolución del espíritu científico. Nuestro autor propone para su comprensión, un nuevo concepto filosófico al que denomina «disponibilidad lógica» del espíritu. No existe lo absurdo racionalmente. Lo que hoy parece absurdo, la experiencia científica puede transformarlo en el futuro en un hecho racional (Ch. A. Diop piensa aquí en la para-psicología), una metateoría de las teorías coherente. Si para Engels, como se ha apuntado, es la naturaleza la que corrige el espíritu y no lo contrario, refiriéndose al proceso de perfeccionamiento de la razón, que es infinito al estilo hegeliano, para el científico y filósofo senegalés,

C'est le "réel" qui aide l'esprit à affiner sa rationalité. Dès lors, la rationalité du "réel" est fondé dans les faits et cesse d'être inconcevable, et ceci quel que soit le statut que la mécanique quantique confère à la notion de "réalité"²⁴⁹.

La disponibilidad lógica es un concepto que nos lleva a descubrir que hay momentos en que la razón habiendo vaciado todos sus recursos del conocimiento, y de la experiencia científica queda a veces en suspense. Justamente, cree el autor, es la nueva actitud del espíritu científico a la que solo ha permitido los progresos de la mecánica cuántica en adoptar. La experiencia lleva a tomar dicha posición epistemológica. De ahí que arguya nuestro autor,

Les aspects insoupçonnés du réel qui tombent dans le champs de l'expérience

Mathematik und Physik, nº 38, (1931), pp. 173-198. Ibid., *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis with the Axioms of Set Theory*, Princeton, NY., Princeton University Press, 1940, 69 p. P. J. COHEN, *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, New York, Benjamin, 1966, 160 p. DIOP Cheikh Anta, o. c. p. 463 y ss. Un estudio sólido e impactante sobre los formalismos de Gödel y otros puede hallarse en J. LADRIÈRE, *Les limitations internes des formalismes. Études sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, (Leuven-Paris, Nauwerlaerts-Gauthier-Villars, 1957), Paris, Éd. Gabay, Coll. "Les grands classiques", 1992. También H. WANG, *Reflections on Kurt Gödel*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. Ibid., *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

²⁴⁹ DIOP Cheikh Anta, o. c., p. 473.

en microphysique, en astrophysique et en biologie moléculaire élargissent les horizons du raisonnement; les théories de systématisation du réel disposent ainsi de données plus riches, permettant potentiellement à la théorie d'ailler quelquefois jusqu'à prédire à son tour d'autres aspects inconnus du réel, avant d'atteindre les limites permises par les faits qui étaient à sa base, donc avant de céder la place à une nouvelle théorie intégratrice sur des bases encore plus larges²⁵⁰.

Todo eso muestra que hay que cultivar otro tipo de filosofía unida a la experiencia científica, y a la razón constituyente. Reconstruir la filosofía a partir de los descubrimientos científicos, hace justicia al devenir la investigación filosófica. La investigación científica dinamiza la reflexión filosófica. Hace que todo lo que postula puede tener un fundamento científico sólido, lejos de las especulaciones que, a menudo, caracteriza ciertos estilos filosóficos del llamado postmodernismo. Corriente de pensamiento, a mi juicio, muy difícil de definir en el ámbito de la cultura. Para Cheikh Anta Diop, el cultivo de una filosofía a expensas de los resultados de la investigación científica, está caduco y obsoleto. De allí que habría que repensar una nueva racionalidad, para hablar como Cheikh Anta Diop, que permita avanzar en el conocimiento de lo real, y que pueda reconciliar al hombre consigo mismo.

2.3.2. Crisis general de la filosofía y la necesidad de retomar la historia

En algunos sectores se afirma tajantemente que si la filosofía no está muerta, queriendo significar con ello el fin de la filosofía, estaría enferma y, en otros sectores, se repiensa por su futuro²⁵¹. Lo que presupone que habría que buscar los mecanismos para sanarla o, en el otro caso, revivificarla. La visión de conjunto, sinóptica o estereoscópica, el análisis y la reflexión sobre las mutaciones científicas y sociales parece ser las vías para una reconstrucción de una filosofía auténtica. Cheikh Anta Diop ya recalcó esta problemática teórica y práctica en la producción del cultivo de la racionalidad filosófica de su tiempo. Para nuestro autor, la positividad de las ciencias humanas y las ciencias exactas

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Cf. M. BUNGE, *Crisis y reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2009, p. 11. B. LEITER, *The Future for Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004, p. 357.

parece no dejar un lugar a la metafísica. La tesis de Cheikh Anta Diop es que, la crisis actual de la filosofía procede del hecho de que la principal fuente de su investigación se ha convertido, desafortunadamente, en un manantial seco. Sin embargo, volviendo la mirada a la historia de la evolución del pensamiento filosófico y sus relaciones con la investigación científica, cree nuestro autor, podemos comprender el pesimismo reinante en la actual filosofía occidental.

Desde que los filósofos griegos, en su relación con BuKam, tomaron conciencia del acto del filosofar mismo, los llamados filósofos de la naturaleza, empezando por Tales de Mileto, Anaximandro, Anaximenes, etc., la filosofía se ha desarrollado íntimamente relacionada con la actividad científica. Un enfoque que actualmente parece caer en desuso. Además, cada desarrollo vertiginoso de las ciencias exactas, ha conocido su extrapolación metafísica, fundada, dice Cheikh Anta Diop, sobre los últimos progresos de estas²⁵². Y prosigue,

La géocentrisme d'Aristote et de Ptolémée a régné en maître pendant toute la période de l'antiquité et du moyen-âge. La théorie des épicycles qui permet de rendre compte des mouvements apparents des astres lui avait donné un semblant de vérité. L'homme qui habite la planète centrale de cet univers était donc l'être pour qui l'Univers était créé. Ainsi, pendant deux mille ans, se développa une métaphysique de l'homme dont le référentiel scientifique était bien ce système astronomique erroné. Puis vinrent, Copernic, Galilée et Kepler²⁵³.

Los fundamentos filosóficos y científicos de este geocentrismo fueron desmoronados completamente. El ser humano, en vez de ocupar la centralidad del cosmos, pasó a ser una parte periférica de un universo infinito (G. Bruno). Es lo que se entiende fundamentalmente por *la crisis de la metafísica del ser humano*. Y esa crisis se ampliará más con la llegada de Schopenhauer y, sobre todo, con Nietzsche. Este último arruina todos los fundamentos de la moral occidental relegando al hombre a la inocencia (las tres metamorfosis) con el fin de ser el creador de sus propios valores (superhombre), e insumiso o indócil a

²⁵² DIOP Cheikh Anta, *Philosophie, Science et Religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine*, Dakar, IFAN, Université Cheikh Anta Diop, 1992, p. 182.

²⁵³ *Ibid.*

la cultura. El proyecto de Nietzsche representa la crisis de la razón moderna.

La historia de la ciencia y de la filosofía nos enseñan que, a partir del Renacimiento europeo, se da un giro decisivo en la orientación de la metafísica jamás concebido antes por el hombre; fundamentalmente hacia el conocimiento del mundo exterior de lo real fenoménico, con el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y de la experimentación. El *novum organum o indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza* de Francis Bacon, se construye para sustituir explícitamente el *Organon* de Aristóteles. Descartes andará en esta misma dirección para construir su racionalismo que se sirve del método de las matemáticas, en concreto, de la aritmética. La metafísica cartesiana está fundamentada en estrecha relación con la experiencia científica. Leibniz, quien inventó la dinámica moderna, postula que la realidad última es la energía concebida como naturaleza espiritual²⁵⁴. Es este el fundamento mismo de la metafísica en la que Leibniz cultiva su concepción científica. Su teodicea y su teoría de las mónadas, se han de interpretar desde este enfoque teórico.

Según Cheikh Anta Diop, habría que llegar hasta Kant, el fundador de la epistemología tal y cómo la conocemos hoy, quien construye su teoría de la estética trascendental apoyándose en la física de Newton. Sus condiciones «*a priori*» de la sensibilidad, son aun vigentes como pueden ser los Arquetipos o Modelos de las cosas sensibles de Platón, cuyo concepto epistemológico son las *Ideas*. Sin embargo, no las nociones de espacio y tiempo absolutos newtonianos que están superadas definitivamente por la teoría de la relatividad de Einstein²⁵⁵. Con los esfuerzos analíticos de Kant, y más tarde, sobre todo, con el proyecto de Eduard Zeller (*Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*)²⁵⁶, se introducirá en la literatura filosófica el concepto de teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*). En palabras de Zeller leemos:

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ Cf. E. ZELLER, «Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie», in *Verträge und Abhandlungen, 2. Sammlung*, Leipzig, 1877, pp. 479-526.

Diese Wissenschaft bildet Vielmehr die formale Grunlage der ganzen Philosophie; sie ist es, von der die letzte Entscheidung über die richtige Methode in der Philosophie und in der Wissenschaft überhaupt ausgehen muss. Denn wie wir zu verfahren haben, um richtige Vorstellungen zu gewinnen, dies werden wir nur nach Massgabe der Bedingungen beurtheilen können, an welche die Bildung unserer Verstellungen durch die natur unseres Geistes geknüpft ist, diese Bedingungen aber soll eben die Erkenntnistheorie untersuchen, und hienach bestimmen, ob und unter welchen Voraussetzungen der menschliche Geist zur Erkenntniss der Wahrheit befähigt ist²⁵⁷.

Para Zeller el objeto de conocimiento «es tal cual es», no como se presenta al entendimiento. Con esto Zeller intenta superar las pretensiones kantianas en dividir el conocimiento en dos: fenómeno y noumeno. «Antes de Kant, estábamos en el tiempo; después de Kant, el tiempo está en nosotros (A. Schopenhauer)». Sin duda, a partir de estas premisas, se nota la necesidad de renovación completa de la filosofía. Y esta, atisba Cheikh Anta Diop, le vendrá igualmente de las ciencias de la naturaleza como de la biología molecular, la genética, la física, la matemática, etc. Los nuevos descubrimientos científicos han contribuido a renovar, en este sentido, la metafísica del hombre, y creando, al mismo tiempo, problemas filosóficos²⁵⁸. Al fin y al cabo, de manera indirecta o directa, se trata de cómo vencer a la muerte; un hecho imposible en sí mismo. Impactantes, son los descubrimientos cognitivos en su estrecha relación con la biología. A propósito, subraya Cheih Anta Diop:

L'étude du cerveau pour cerner de plus en plus le phénomène de conscience et nos représentations mentales, le fonctionnement dissymétrique des deux hémisphères de cerveau, les similitudes entre le processus de mémorisation et l'holographie, le fonctionnement du cerveau en temps réel, la transformation de l'excitation, des sens en état de conscience par le cerveau, les processus neuro-physiologiques sous-jacents a ces états, les rapports entre le sentiment d'angoisse et la sécrétion d'un enzyme de cerveau: l'argumentation de l'espérance de la vie qui pourra changer un jour l'attitude devant la mort, etc²⁵⁹.

Esa es la crisis general de la filosofía que permite comprender el

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 483.

²⁵⁸ El clonaje de las células no deja de crear problemas sociales fundados en el nivel moral y religioso, para algunos y, filosóficos para otros. En fin, en el fondo, en la mayor parte de los casos, se reducen a problemas políticos y culturales. A pesar de todo, parece aceptable casi por todos, la clonación terapéutica.

²⁵⁹ DIOP Cheikh Anta, *o. c.*, p. 184.

pesimismo que reina en la filosofía actual: la metafísica de la libertad, de la angustia y de la acción, en sentido sartreano, cambia completamente a la luz de los nuevos datos biológicos²⁶⁰. Se puede considerar, dice nuestro autor, que la fuente principal de la fe de muchos pensadores y científicos, reside en el gran enigma del origen del universo, de la materia que, con todo rigor, la ciencia actual es incapaz de resolver. La biología moderna ha descubierto y localizado la región del cerebro que es la sede del imaginario que permite al *homo sapiens*, y solo a él, concebir la existencia de forma consciente²⁶¹, apostilla C. A. Diop.

En este sentido, la investigación filosófica debe reconciliar al hombre consigo mismo retomando la ruta de la historia, y de caminar con más convicción que antaño: la necesidad sobre un plan general de encontrar un sentido en la vida y de la existencia. Es la reflexión sobre el devenir de la razón humana («el destino de la razón» en Jean Ladrière), y el devenir del hombre en cuanto animal biológico, con el fin de ver si existe en el hombre, un resplandor de esperanza. El hombre es un animal de esperanza, su acceso a la realidad, no cansaba de repetir Laín Entralgo²⁶². O sea, la esperanza es «la índole proyectiva de la vida humana», y el «proyecto es la forma humana de la tendencia hacia el futuro, la pregunta es la expresión verbal de nuestra actitud ante la viabilidad del proyecto²⁶³». La esperanza, esa que trasciende todo proyecto, es, a mi juicio, una praxis vivencial en la que se realiza todas las aspiraciones de la realidad humana en el espacio y en el tiempo, esto es, en la historia concreta.

Sin duda, el malestar de Occidente, traducido en términos de pesimismo y de individualismo, es de naturaleza metafísica. Además, es consecuencia del progreso científico, y del desarrollo vertiginoso del pensamiento filosófico materialista intrínseco de Occidente²⁶⁴. Este solo es incapaz de reconciliar al

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *Creer, esperar, amar*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1993, p. 163.

²⁶³ *Ibid.*, p. 165.

²⁶⁴ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 476.

hombre consigo mismo. Por eso, los africanos, cree Cheikh Anta Diop, armados de su pasado cultural e histórico, deben participar en la edificación de esta nueva racionalidad filosófica que ayudará al hombre a que se reconcilie consigo mismo: el nacimiento del nuevo filósofo que integra en su pensamiento todas las premisas señaladas más arriba y apunta al horizonte científico, para ayudar al hombre a reconciliarse consigo mismo²⁶⁵. Esto es, la convergencia de la realidad biológica y cultural más allá de cualquier ideología.

La reflexión filosófica, en este sentido, debe ir unida a la investigación científica. A la ciencia sin la filosofía le faltará un fundamento donde apoyarse; y la filosofía sin la investigación científica se quedará en vagas especulaciones. En este sentido, la filosofía es una reflexión posterior a la investigación científica. Siempre lo ha sido, estrictamente hablando, desde el nacimiento mismo del actor del filosofar tanto en el valle del Nilo como en Grecia u otras tradiciones filosóficas. El conocimiento del mundo ha precedido a todo quehacer filosófico. Así es como lo entendieron los africanos del valle del Nilo, luego los griegos hasta Kant. Todo cambia con Hegel, quien despreció la ciencia de su tiempo, y no comprendió la necesidad de una filosofía científica. Su sistema está escrito en un lenguaje tan oscuro y confuso que dio origen en la posterioridad a una derecha y a una izquierda. Aunque habría que matizar que hay que respetar la visión científica del mundo y del hombre-en-el-mundo, sabiendo que, indudablemente, es una de las ventanas que nos permite conocer el mundo o cosmos, y nosotros en él.

2.4. Conclusión

El método pluridisciplinario de Cheikh Anta Diop, le viene de su formación académica y por su interés en el estudio de todas las disciplinas científicas. Fue un polímata, un hombre renacentista, además de emprender la

²⁶⁵ *Ibid.*

tarea de fundamentar una epistemología nueva en África con el fin de construir las ciencias humanas africanas. Cada pueblo hace su historia y a partir de esta actúa en el mundo aportando a los demás los frutos de su genio creador, esto es, su cultura. Sin embargo, en el caso de África, constata nuestro autor, que tanto la cultura como la historia africana han sido falsificadas por los teóricos occidentales. Habría que rectificar esta visión, y el discurso académico reconstruyendo los fundamentos mismos de la historia occidental y africana. De allí su interés por la reconstrucción del pasado, y de la restauración de la conciencia histórica africana: la conciencia de pertenecer a una historia.

Para lograrlo, Cheikh Anta Diop propone estudiar la ciencia de la egiptología a la luz de la investigación científica la más avanzada de nuestro tiempo, la actual. La ciencia de la egiptología nos hace descubrir también los fundamentos de la grecológica, es decir, las relaciones de la filosofía egipcia y la filosofía griega. Y de estudiar la cultura negroafricana profunda para recrear y renovarla científicamente a la exclusión de toda ideología. El científico y filósofo senegalés intenta, del mismo modo, renovar e incentivar la investigación científica y filosófica en África, como continuum histórico para que estas sirvan de motor creador e impulsor del bienestar de la población africana. Es el interés de reconciliar al hombre consigo mismo. Las teorías científicas contemporáneas rectifican nuestra concepción del mundo antiguo, y de todas las teorías basadas en él, como fue el caso de la egiptología. Por eso, el desarrollo africano debe ser, según el enfoque teórico de nuestro autor, principalmente intelectual y científico. Lo demás es como el aire que respiramos. El desarrollo se produce automáticamente si las condiciones que lo posibilitan están puestas.

El combate intelectual de Cheikh Anta Diop, se produce sobre el terreno científico; de ahí que animara a los africanos a armarse de ciencia hasta los dientes. Esto es, formarse sólidamente en las ciencias, pensar por sí mismo teniendo en cuenta la epistemología y las concepciones de las teorías científicas de su tiempo. Abandonar la tutela intelectual para convertirse en un Prometeo,

un nuevo creador, al igual que el *Aufklärung* kantiano: atrévete a pensar. En definitiva, Cheikh Anta Diop, no cedió al dogmatismo de la ciencia de su tiempo, y se empeñó en poner las bases epistemológicas, científicas, filosóficas para repensar las culturas negroafricanas contemporáneas partiendo del antiguo Egipto o BuKam. Del mismo modo, puso las bases teóricas de la ruptura de la dependencia o tutela intelectual. El *leitmotiv* del proyecto del científico senegalés, consiste en que antes de formular una afirmación, habría necesariamente que demostrarla. La demostración es la testabilidad de las teorías científicas.

CAPÍTULO III.

FILOSOFÍA POR VENIR: EL HOLISMO METATEÓRICO DE THÉOPHILE OBENGA

3.0. Introducción

La filosofía por venir es el proyecto en el que se inscribe el «holismo metateórico» de Obenga. La concepción teórica es la que intenta construir una epistemología prospectivista. Sobre la base de que se han abierto unas perspectivas metateóricas o epistemológicas que giran en torno a la ciencia contemporánea, y a la interrogación de las fuentes africanas antiguas, gracias a la labor de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga se propone seguir y completar los trabajos de C. A. Diop, sobre todo, en los aspectos filosóficos y lingüísticos no profundizados por aquél. La concepción teórica Obenga se inscribe en lo que llamamos «holismo metateórico», esto es, el cómo a partir de la ciencia de la egiptología se puede entender las bases teóricas de las humanidades clásicas africanas, y cómo a partir de ellas, elaborar una filosofía por venir, del futuro. Este holismo metateórico que elabora Obenga, es distinto del aristotélico, el cual consiste en sostener que el todo es mayor que sus partes. Cosa, de por sí, imposible de verificar ni probar empíricamente.

Presentaremos, a continuación, la propuesta metateórica de Obenga que se encuentra, indubablemente, en línea diopiana. Obenga, como Cheikh Anta Diop, lucha por un renacer africano²⁶⁶, de ahí que insista en el papel que juega, al igual que Platón, la educación. Tres puntos nos guiarán en el desarrollo de este capítulo. El primero consistirá en mostrar la necesidad de un renacer africano; el segundo, la importancia de la lingüística diacrónica; y, por último, la necesidad de repensar una filosofía por venir en África.

²⁶⁶ Leer GNONSOA Doué, *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine*, L'Harmattan, Paris, 2003, 344 p.

3.1. Th. Obenga y la problemática del renacer de África

El camino está trazado: volver al Egipto faraónico para fundar las ciencias (del hombre) en África a la luz de la investigación científica contemporánea. El primero, inmediatamente, en seguir a Cheikh Anta Diop, es Théophile Mwene Ndzale Obenga (1936). Este autor es, además de historiador, filósofo, lingüista y egiptólogo congoleño y discípulo y amigo de Cheikh Anta Diop. Formado en Francia, Suiza y Estados Unidos de América en filosofía occidental, historia, metodología histórica, lingüística, arqueología prehistórica, egiptología y pedagogía, es profesor emérito de la Universidad Estatal de San Francisco, después de haber enseñado la historia antigua y el antiguo Egipto en la universidad de Marien Ngouabi de la República del Congo en Brazzaville y en la Temple University en Filadelfia. Obenga defiende una visión de la historia centrada en África y la unidad lingüística y cultural de África; y propone en el nivel político edificar un Estado Federal Africano²⁶⁷. Y para que eso sea realidad, propone un renacer africano en todos los ámbitos del saber, de la investigación científica.

Para Obenga²⁶⁸, toda filosofía es una problemática existencial y el lenguaje es su expresión de sentido y significación neta. El renacer de África está marcado por su filosofía, ciencia, tecnología, espiritualidad, o, aún más, por su historia o su política. Renacer es volver a nacer, volver a la vida. El renacer africano es una temática recurrente en África hoy día²⁶⁹, un imperativo, dice él.

²⁶⁷ Cf. TH. OBENGA, *L'État Fédéral d'Afrique noire: la seule issue*, Paris, L'Harmattan, 2012, 74 p. Una propuesta que fue ya elaborada bien por el maestro Cheikh Anta Diop desde sus fundamentos económicos y culturales. Ver DIOP Cheikh Anta, *Les fondements économiques et culturels d'un État Fédéral d'Afrique Noire*, édition revue et corrigée, Paris, Présence Africaine, 2000, 124 p. Ver también el penetrante estudio llevado a cabo por TH. OTTRO ABIE, *De l'Union Africaine à un État fédéral africain*, Collection: «Points de vue», Paris, L'Harmattan, 2009, 129 p.

²⁶⁸ Cf. MOLONGWA Bayibayi, «Repensar la justicia lingüística. El problema de la lingua franca en el contexto africano», in *Estudios Filosóficos*, vol. LXV, n° 189, (mayo-agosto 2016), pp. 367-368.

²⁶⁹ Cf. MAZAMA Ama, *Religion et Renaissance Africaine*, Philadelphia, Mambo Press, 2010. NDIAYE Ndongo, *Théorie sur la Renaissance Africaine. Ensemble, changeons l'Afrique!*, Paris, Éd. Menaibuc, 2006, 142 p. L. SANGARÉ, *Les défis de la renaissance africaine au début du XXIe siècle. Du pouvoir patrimonial à la souveraineté collective*, Coll. Études Africaines, Paris, L'Harmattan, 2004, 302 p. En un sentido más epistemológico desde las Ciencias de la complejidad

Se trata de que África entre a formar parte del juego mundial. Algunos creen que este continente, que es la cuna de la humanidad y de la civilización, ha sido arrinconado del mundo, exiliado del planeta²⁷⁰.

Obenga, estudiando la historia africana, llega en la conclusión de que África, a pesar de los momentos oscuros y duros que ha sufrido (esclavitud y colonización y ahora con el neocolonialismo), puede volver otra vez a la vida y a jugar un papel importante en la historia mundial. Pero esto no es posible si no hay una conciencia panafricana. Los africanos de todo el mundo deben tomar conciencia de haber sufrido los mismos ultrajes de la historia y buscar el remedio de repararlos. Se trata de repensar desde un ideal (además los ideales son como las estrellas, nunca se alcanzan, pero iluminan el camino, nos enseña Demócrito). Dejarse guiar por un ideal es proyectarse en el mundo, es tener alguna referencia. No se puede vivir sin una dimensión proyectiva, sobre todo, después haber pasado experiencias terribles e inhumanas de humillación. Obenga apela, en este sentido, a tomar las riendas de la responsabilidad histórica panafricana.

Reforzar el ideal y la conciencia panafricana en todos de los ámbitos, con el fin de crear un Estado Federal Africano, parece ser la única salida para dotar a África y a los africanos de una inquebrantable visión de futuro. En esto debe conducir la dinámica del renacimiento africano. Todos los ámbitos del saber en África versan sobre esta visión panafricana. Afirma Obenga convincentemente,

(pensamiento complejo o epistemología de la complejidad moriniano como superación del cartesianismo y apuesta por el enfoque sistemático de las ciencias), puede ver el reciente estudio, aunque algo bastante flojo, de BASSONG Mbog, *La Renaissance Africaine: Refonder la puissance Kemet*, Montréal, Anyjart Éditions, 2015, 94 p. El libro puede mejorarse, sobre todo, en aspectos metodológicos. En otro sentido, a saber, analítico-prospectivo, cuya pretensión es querer responder a la pregunta del profesor Joseph Ki-Zerbo, *A quand l'Afrique?* y la del profesor Cheikh Anta Diop, *Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine?*, puede ver la obra conjunta coordinada por S. TOUNKARA, C. A. C. LOLO, P-N. MAVOUNGOU-PEMBA (coord.), *Les réalités et les défis d'une renaissance africaine*, Préface du Professeur Ernest-Marie Mbonda, Paris, L'Harmattan, Coll. Études Africaines, 2015, 344p. Los autores responderán guiándose por la pregunta del «cómo» de un renacer africano a partir de las realidades turbulentas y de las mutaciones históricas que se viven hoy en África.

²⁷⁰ Cf. J.-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire. Les défis du «monde d'en-bas»*, Paris, L'Harmattan, 1998, 422 p.

Il est certain que l'Afrique accomplira, un jour, par delà les crises, sa destinée panafricaine, dans ce monde²⁷¹.

Pero, el renacer de África implica necesariamente dos cosas: 1) la *reconstrucción de la conciencia histórica*, que consiste en conocer el pasado lejano y presente de África, leer las relaciones de fuerza que son la geometría del mundo, afirmar su propia experiencia histórica, lanzarse a la historia del mundo con conocimiento de causa; 2) *la creación de un gran movimiento de renovación y de restauración de la cultura africana* con el fin de transformar (convertir) las psicologías africanas hacia la solidaridad panafricana. El renacer de África es también el renacer del mundo moderno, científico y tecnológico, para construir una nueva África, y del mismo modo, reconsiderar los problemas de la educación desde el parvulario hasta los niveles universitarios. El renacer de África implica tener ideas renovadoras, emancipadoras, audaces, y cargadas de futuro²⁷². El futuro de África está en manos de los africanos. Ésta es la convicción profunda de nuestro filósofo.

Obenga es de los pocos autores que no sólo hacen o reflexionan sobre la historia, sino de los que también la viven. Él es partidario de hacer una nueva historia, por supuesto se trata de la historia africana²⁷³. La necesidad de repensar la historia africana le lleva a proponer nuevo método de su acercamiento y estudio. Para Obenga, la historia no es solo el conocimiento del pasado tal y como nos ha llegado e interpretado por el historiador para comprender el presente, sino, lo decisivo para él es que la historia es también la visión del futuro. Su metodología se basa en una dimensión prospectiva de la historia africana; de hecho, no hay renacimiento posible cuya meta política no sea la creación de un Estado Federal Africano sin una exigencia de prospectiva.

²⁷¹ TH. OBENGA, *o. c.*, p. 5.

²⁷² Cf. TH. OBENGA, «La renaissance africaine en perspective d'un État Fédéral d'Afrique Noire», Gèneve, 2013. Es una conferencia que dio el autor en ocasión del Cincuentenario de la Unión Africana del 15 al 16 de octubre ante las autoridades de dicha institución. Prácticamente Obenga sostiene, en esta conferencia, aunque de forma resumida, todas las ideas propuestas en el libro citado arriba. Ver MOLONGWA Bayibayi, *a. c.*, pp. 367-368.

²⁷³ Cf. TH. OBENGA, *Pour une nouvelle histoire, essai*, Paris, Présence Africaine, 1980, 170 p.

Obenga, en este ámbito, es pragmatista.

Obenga cree que muchas teorías africanas que elaboran los intelectuales africanos contemporáneos se centran más en lo accesorio que lo esencial, que es lo que importa. Lo accesorio Obenga lo llama epifenómenos²⁷⁴ que no hace más que prolongar la somnolencia de los Estados-Naciones que actualmente imperan en África, frutos de la herencia colonial y, al mismo tiempo, están al servicio de las potencias que las han creado a través de la política de *zonas de influencias* (francofonía, anglofonía, lusofonía, hispanofonía, etc). La política de zonas de influencia impide, a toda costa, la unidad cultural y política africanas y, por tanto, el futuro de los pueblos africanos ansiosos de una libertad auténtica. Hay que ir a lo esencial;

L'essentiel, pour l'Afrique noire, est ailleurs: à l'échelle d'un État fédéral panafricain continental, pour aborder collectivement, solidairement, d'un même élan, les problèmes essentiels, dans le monde contemporain²⁷⁵.

En este imperativo de ir a lo esencial se sitúa la problemática del renacimiento africano. Todas las culturas y civilizaciones, para afrontar el reto del futuro, han tenido que plantear un renacer de nuevo: China en siglo XI cuyos frutos hoy recogen los chinos y su presencia en la política y economía mundial es indiscutible; Europa durante los siglos XV y XVI; Japón, con la era *Meiji* en el siglo XIX, etc. África tiene la necesidad de renacer de nuevo; pues, cree Obenga, es la única salida. Sin un renacimiento cultural, político, social, económico, etc., no puede haber un futuro posible para los africanos. Aquí renacer no significa ruptura con el pasado, sino beber en este pasado lo que hay de útil, analizar el presente para construir un futuro menos miserable. El renacer africano, es un imperativo existencial. Asimismo, habrá que repensarlo desde las perspectivas de una epistemología nueva.

²⁷⁴ Cf. TH. OBENGA, *L'État Fédéral d'Afrique noire: la seule issue*, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 8-13.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 14.

3.2. Epistemología y lingüística histórica o diacrónica

La epistemología de Obenga se propone fundar una filosofía para el futuro, una racionalidad filosófica bajo la exigencia de prospectiva. Es una manera de completar las investigaciones científicas, filosóficas y epistemológicas de Cheikh Anta Diop. Obenga parte de la ciencia egiptológica, ya que, según él, esta disciplina es la que posibilita un renacer de las ciencias humanas en África. Se trata de establecer un hilo conductor, sin escisiones, de la historia africana repensada con las civilizaciones del valle del Nilo. Hay un continuum histórico, filosófico, sobre todo, lingüístico con esas culturas milenarias. Y es eso lo que va a llevar a Obenga a dedicarse más a la lingüística histórica comparada, para mostrar el parentesco genético entre el Egipto faraónico, el copto y las leguas negro-africanas contemporáneas²⁷⁶. Un trabajo que cualquiera puede realizar siguiendo este método lingüístico universal²⁷⁷. Una teoría científica rigurosa y, además, difícil centrado únicamente en el estudio diacrónico de las lenguas y su profundo parentesco genético.

Obenga toma la lingüística en serio, siguiendo a De Saussure²⁷⁸ y

²⁷⁶ Cf. TH. OBENGA, *Origine commune de l'Egyptien ancien, du copte y des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, Paris, L'Harmattan, 1993, 402p.

²⁷⁷ Recientemente un científico e ingeniero electrónico, pasionado por el estudio de las lenguas, ha profundizado el tema en un libro que restituye, a través de este método de lingüística comparada o genética, los resultados de los trabajos arqueológicos, paleontológicos y de la genética de las poblaciones sobre el origen de la humanidad. Un trabajo que confirma y completa los estudios de los profesores L. Homburger, C. A. Diop y Th. Obenga. Además, es una contribución importante en lingüística, en egiptología, en ciencias cognitivas en lo que se refiere a la emergencia del pensamiento humano. Cf. J.-C. MBOLI, *Origine des langues africaines. Essai d'application de la méthode comparative aux langues africaines anciennes et modernes*, Paris, L'Harmattan, 2011, 630 p.

²⁷⁸ Cf. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Éd. Payot/Rivages, 1997, 523 p. Obra póstuma del autor, publicado a partir de las notas del autor y las de sus discípulos en 1916 (Chales Bailly y Albert Séchehaye). Se la considera como la obra fundadora de la lingüística moderna. En esta obra De Saussure hace una distinción fundamental entre lenguaje, lengua y habla. El primero es una actividad/proceso social; la segunda es un sistema general de signos culturales, mientras que el tercero es la forma particular en la que se comunica cada cual o la realización concreta de la actividad de la comunicación. Esta distinción será más matizada por Noam Chomsky en su gramática generativa. Ver también N. CHOMSKY, *Aspects of the theory of syntax*, Cambridge, MIT, 1965, 261 p.

Benveniste²⁷⁹, para introducir la dimensión diacrónica de las lenguas africanas contemporáneas. Lo que Cheikh Anta Diop emprendió con la historia, Obenga lo profundiza con la lingüística. Obenga está convencido de que, gracias a Cheikh Anta Diop, se debe pensar de otro modo los grandes problemas culturales africanos. La aportación epistemológica de los trabajos de los investigadores africanos es verdaderamente apodíctica, dice él²⁸⁰. Es necesario fundar nuevos estudios de las lenguas africanas desde un punto de vista diacrónico, sin olvidar la dimensión sincrónica. La lengua es lengua desde que existe el pueblo que lo habla: una lengua es un hecho social de comunicación que puede estar escrita o no. La lengua, dice Obenga, evoluciona independientemente de la escritura²⁸¹. La epistemología debe justificar su evolución histórica y presentar sus elementos normativos. Obenga justifica su proyecto metateórico o epistemológico de este modo:

Pour avoir méconnu ou écarté la langue égyptienne de son champ de recherche fondamentale, la linguistique générale n'a pas encore retrouvé les origines des langues négro-africaines, leur communauté prédialectale, leur profondeur historique. Il est aisé de constater en effet qu'aucune classification des langues négro-africaines tentée à ce jour ne comporte une quelconque temporalité. Les langues négro-africaines ne sont jusqu'ici étudiées qu'au plan "ethnographique", celui de la perception immédiate des faits et de leur description-standard synchronique. D'où la monotonie de la linguistique africaine qui donne la nette impression de tourner constamment en rond. Or il est possible de vaincre les habitudes, les hésitations, les inhibitions de l'enseignement, et fonder ainsi une linguistique historique en Afrique²⁸².

Obenga intentará, para alcanzar su objetivo, establecer las correlaciones fonéticas, morfológicas, gramaticales y lexicológicas entre el egipcio faraónico, el copto y las lenguas negroafricanas contemporáneas, de forma exhaustiva y sistemática, cubriendo todos los dominios de la lingüística histórica comparada. El antiguo egipcio puede, en este sentido, considerarse el sánscrito de las lenguas negroafricanas estudiadas en la perspectiva comparativa. Se trata de

²⁷⁹ É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris, Gallimard, BDSH, 1966, 357 p., tome II, 1974, 288 p.

²⁸⁰ TH. OBENGA, *o. c.*, p. 7.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 13.

²⁸² *Ibid.*, pp. 7-8.

establecer, según Obenga, el parentesco genético, entre las lenguas negroafricanas y el antiguo egipcio. Es la primera vez que se vincula de manera exhaustiva y sistemática estas lenguas técnicamente.

Ainsi, une fois établie la parenté d'ordre génétique, c'est-à-dire d'ordre intrinsèque, entre l'égyptien pharaonique, le copte et les langues négro-africaines modernes, une fois postulé un ancêtre commun prédialectal entre toutes ces langues, précisément le "négro-égyptien", il est loisible, dès lors, d'envisager légitimement l'Égypte pharaonique -à cause de son antériorité historique sur le continent africain- comme la base, après les longs millénaires de la préhistoire africaine, de toutes les civilisations négro-africaines, postérieurement développées sur le continent africain de façon autonome, avant invasions et colonisations diverses qui, dorénavant, font également partie de la histoire générale de l'Afrique²⁸³.

Este no es el lugar para demostrar tales operaciones técnicas y muy complicadas de la lingüística diacrónica, pues nuestra reflexión aquí es de índole filosófica y no de análisis lingüístico. Lo que queremos subrayar es que para Obenga, la ciencia de la lingüística histórica o diacrónica es una rama de la lingüística muy sólida que estudia la evolución diacrónica de las lenguas y su parentesco genético. Con ella se puede comparar todas las lenguas negroafricanas contemporáneas con el egipcio faraónico para mostrar su parentesco genético profundo. Es un estudio que requiere la historia, la arqueología y la genética al mismo tiempo aplicados a la lengua en cuestión.

Como puede apreciarse, la conclusión de Obenga es evidente: el egipcio faraónico, el copto y las lenguas negroafricanas modernas reenvían a un ancestro común predialectal, que Obenga llama *negro-egipcio*²⁸⁴; una civilización primitiva común existe de este hecho, uniendo todos los dominios del negro-egipcio; el Egipto faraónico es la primera gran civilización histórica (escrita) donde apareció el «negro-egipcio»: es una evidencia cronológica; entonces, todas las civilizaciones posteriores, evolucionadas de manera endógena en el ámbito del «negro-egipcio», pueden considerar legítimamente como sus

²⁸³ *Ibid.*, p. 8.

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 343-359.

propias humanidades clásicas, a las del Egipto faraónico, sentencia Obenga²⁸⁵.

Obenga intenta demostrar, en el fondo, la inexistencia de la familia lingüística camito-semítica o afroasiática en África²⁸⁶. Una familia lingüística inventada, concientemente, para romper cultural y lingüísticamente la civilización del valle del Nilo con el resto de África negra. Sin embargo, con la ciencia de la lingüística diacrónica, los hechos culturales de las lenguas africanas, incluida la egipcia, recobran su sentido parental profundo. Aunque los hechos lingüísticos africanos sean variados, Obenga distingue tres grandes familias de las lenguas africanas: 1)- el *negro-egipcio*, que incluye la lengua primitiva común a las lenguas atestadas históricamente (egipcia, cuchítica, chádica, nilo-sahariana, nigero-kordofana, todas las lenguas antiguas y modernas que hablan los negroafricanos); 2)- el *berebere*; y 3)- el *khoisan*. Y la conclusión de Obenga es evidente: no existe en África la familia lingüística

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 9.

²⁸⁶ Todo empieza en el siglo XIX en plena expansión del imperialismo occidental. En este periodo se inventan fundamentalmente dos mitos: el paleoantropológico que explica el poblamiento primitivo de la tierra y el mito lingüístico que quiere explicar la formación de las familias lingüísticas siguiendo los mitos de la tradición bíblica. Autores como E. Hincks, T. Benfey, De Rochemonteix, A. Erman, A. Ember, L. Reinisch, A. Cuny, M. Cohen, O. Rössler, T. W. Thacker y J. H. Greenberg inventarán y difundirán en toda su amplitud el mito del *camito-semítico* que Greenberg llamará más tarde *afroasiático*. Este mito se basa en el nuevo orden surgido después, según Biblia, del Diluvio Universal (Gn 9-10). Noé quien tuvo tres hijos: Jafet cuya descendencia serán los jaféticos (pueblos a Asia menor y las islas de mediterráneo) hablarían las lenguas indo-europeas; los otros hijos, Sem, cuya descendencia son los semitas (elamitas, asirios, arameos, hebreos) y Cam, de quien pertenecen los camitas (Egipto, Etiopía, Arabia y Canaán) hablarían las lenguas *camito-semitas*. Ideas como estas fueron sostenidas también por autores árabes de las primeras generaciones inmediatas al profeta Mahoma, con el fin de poder esclavizar a los negros; es el caso de Wahb ben Munabbih (654-728). Este mito es el que se sigue enseñando en los medios académicos con la denominación nueva del profesor Greenberg (afroasiático). Este autor no sabía hablar ninguna lengua africana y además no analiza los hechos lingüísticos africanos, solo hace una clasificación a partir de un método que nadie utiliza en lingüística: el método de la masificación de los hechos, es decir, cuanto más hechos se tiene, más verosímiles o probables serán; sin embargo, él tiene pocos hechos lingüísticos; lo que indica que su propio método destruye sus conclusiones. Si se ha propuesto la hipótesis de la familia lingüística común a las lenguas europeas denominada indoeuropeo, también se creía que lo mismo debía darse en África. La invención de la familia lingüística *camito-semita* o *afroasiático* no es ingenua: Obedece a los paradigmas de la fabulación. Ningún lingüística hasta nuestros días ha podido demostrar en la materialidad de los hechos, la existencia del *camito-semita* o *afroasiático*. Ver el estudio, ahora clásico del *afroasiático* en J. H. GREENBERG, *Languages of Africa*, Bloomington, Indiana University, 2nd Edition, 1966; TH. OBENGA, *o. c.*, pp. 79-80; *Ibid.*, «Le chamito-sémitique n'existe pas», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n° 1 (1992), pp. 51-58.

camito-semita o afroasiática.

Il n'existe pas de langues "chamitiques" ou "hamitiques" sur le continent africain. Dès lors, le "chamito-sémitique" ou "l'afro-asiatique" demeure une pure illusion linguistique. L'égyptien, pharaonique et copte, ne peut pas être inclus dans le sémitique en tant que classe, groupe ou branche, comme c'est le cas pour l'ugaritique, l'accadien, le babylonien, le phénicien, l'hébreu, l'arabe, le sudarabique, etc. Aucun sémitisant compétent ne considère l'égyptien, pharaonique et copte, comme une langue sémitique, loin ou de près. Le berbère, quant à lui, ne se trouve pas non plus génétiquement lié à la langue égyptienne, pharaonique et copte. C'est un abus, plutôt une erreur, que de faire du sémitique, de l'égyptien et du berbère des groupes linguistiques d'une même famille. En réalité, aucun savant ne l'a fait, selon la seule méthode en vigueur dans de telles études, c'est-à-dire la méthode de la linguistique comparative et historique ou encore évolutive, diachronique²⁸⁷.

Es el contexto histórico general de África el que hace vislumbrar la importancia de estos estudios. No sólo los estudios de la lingüística africana, sino todos los ámbitos de los *Estudios Africanos*. La dimensión diacrónica es fundamental para aproximarse al conocimiento de África, sin esta dimensión se cae inmediatamente en los discursos ahistóricos que caracteriza la etnología y la etnografía africanas y africanísticas. Hay que apostar definitivamente por la dimensión diacrónica de la historia general africana. Atisba Obenga a propósito,

C'est dans un tel contexte tout à fait nouveau qu'il faudra désormais étudier et réétudier sérieusement les sociétés et les civilisations, les langues et littératures, les arts, les cosmogonies, les religions et les philosophies, les sciences et technologies traditionnelles des peuples d'Afrique noire où des antiquités historiques apparaissent et qui sont de véritables racines de l'univers culturel noir africain, sa macro-structure fondamentale. L'ère ethnographique de considérer les faits culturels africains hors du temps doit être définitivement close²⁸⁸.

Hay que abandonar definitivamente la era de los estudios africanos puramente descriptivos y sin fundamentos históricos. Error heurístico del que han sucumbido todos discursos africanistas. Razón por la cual, propone

²⁸⁷ TH. OBENGA, *o. c.*, p. 373.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 8.

Obenga, deconstruir este discurso, que no ha hecho más que desdeñar a los africanos y falsificar los hechos culturales e históricos africanos de cabo a rabo²⁸⁹. Se trata de enterrar y proclamar, por una vez, el fin del africanismo que cultiva una *visión paseísta* de la historia africana encarcelando de este modo, la *Enciclopedia del Pensamiento Africano*.

Por nuestra parte, sólo puede tener sentido la denominada familia lingüística camito-semíta o afroasiática si ésta se extiende a todas las lenguas africanas. Pues todas las lenguas africanas tienen el mismo parentesco lingüístico predialectal. Según observamos, lo que quiere la familia lingüística camito-semítica o afroasiática es aislar la gran familia lingüística *ba-ntu* (antes llamada etíope) del resto de las lenguas africanas. Esta es su pretensión ideológica. Eso es lo que no podemos aceptar; no hay hechos lingüísticos aislados. La lingüística africana, como matiza Obenga, tiene que destruir esta pretensión de los africanistas (los egiptólogos también son africanistas) con respecto al estudio de las lenguas africanas antiguas y modernas. Además, con respecto a la lengua egipcia (faraónica y copta) habría que dejar claro que,

N'est ni une langue indo-européenne (comme le hittite ou le grec) ni une langue sémitique (comme l'accadien ou l'hébreu ou encore l'arabe) ni une langue berbère (comme le berbère de Siwa ou encore le rifain). Autrement dit, aucun savant n'a jamais reconstruit para la méthode de la linguistique historique qui est comparative et inductive, un ancêtre primitif, prédialectal, commun à la langue égyptienne et aux langues indo-européennes, d'une part; d'autre part commun à la langue égyptienne et aux langues sémitiques et aux langues berbères. Autrement dit encore, il n'existe pas de parenté linguistique génétique entre l'égyptien, le sémitique et le berbère, d'une part; d'autre part, entre l'égyptien et l'indo-européen. Cela, en s'en tenant au plan scientifique strict. En revanche, la langue égyptienne est apparentée génétiquement aux langues

²⁸⁹ TH. OBENGA, *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, Khepera/L'Harmattan, 2001, 130 p. Este libro es una respuesta al estudio de 19 autores africanistas eurocéntricos cuyo propósito consiste en descalificar la investigación científica de los autores africanos, desde Cheikh Anta Diop hasta los actuales. Ver dicha obra coordinada y dirigida por los africanistas F.-X. FAUVELLE-AYMAR, J.-P. CHRÉTIEN, C.-H. PERROT (Coord.), *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000, 406 p. En este libro sobresale la confusión lingüística y epistemológica del concepto «afrocentricidad» al que los autores llaman «afrocentrismo». Un estudio que muestra que los estudios africanistas están en agonía (pues en en África nadie sigue estos estudios), porque viven de la ilusión es el del historiador congoleño C. D. GONDOLA, *Africanisme: la crise d'une illusion*, Paris, L'Harmattan, 2007, 248 p.

négro-africaines du continent africain, anciennes et modernes. Aussi le colloque international organisé par l'Unesco au Caire, en 1974, avait-il expressément recommandé aux spécialistes de linguistique comparée d'«établir toutes les corrélations possibles entre les langues africaines et l'égyptien ancien», devant l'impossibilité de relier génétiquement l'égyptien, le sémitique et le berbère. Ce qui signifie que le «chamito-sémitique» ou l'«afro-asiatique» des uns et des autres n'est qu'une vue de l'esprit, sans consistance aucune²⁹⁰.

Así pues, la lengua de los antiguos africanos del valle del Nilo no puede aislarse de su «contexto africano» (geográfico y cultural). Habría que buscar y encontrar, en este contexto africano, su filiación parental o sus primos, a través del método de la lingüística diacrónica. Esa es la conclusión que se tomaron en el famoso coloquio del Cairo²⁹¹ al que hace alusión Obenga. Tarea que ahora deben llevar a cabo todos los especialistas en lingüística diacrónica, sean africanos como occidentales. Lingüistas de la talla de De Saussure y Benveniste no describieron ninguna lengua, sólo ofrecieron de manera científica el método de la comparación genética de las lenguas, también la naturaleza y el funcionamiento de las lenguas (el caso de Roman Jakobson). La gramática generativa de Chomsky (discípulo del lógico y filósofo Willard van Orman Quine) tampoco describe una lengua, sino, más bien muestra sus funciones lógicas y sintácticas. Los flecos están en su concepción cartesiana del lenguaje, al que construye una estructura innata. No se trata de describir, pues, la(s) lengua(s), cosa que hace la mayor parte de los autores -para no decir todos- que se dedican a la filología egiptológica contemporánea²⁹², obviando así los

²⁹⁰ TH. OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 21.

²⁹¹ Organizado por la Unesco, reagrupó en 1974 a los mejores especialistas de todas las ramas de la egiptología de entonces, para tratar y discutir la cuestión caliente de la civilización faraónica negra (fenotipo, civilización, cultura, lengua, etc). Todos los especialistas (20 profesores, mas 4 profesores-observadores y 1 periodista y 2 representantes de la Unesco), venidos de todos los continentes, aceptaron y reafirmaron las tesis que venía defendiendo Cheikh Anta Diop desde la aparición de su libro *Nations nègres et culture* en 1954. Las Actas del coloquio se publicaron con el siguiente título «Le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtque», in *Histoire générale de l'Afrique. Études et documents*, vol. 1, Paris, Unesco, 1978 (segunda edición en P.U.F., 1986).

²⁹² La inmensa mayoría de autores considerados «vacas sagradas» en la filología egiptológica contemporánea, sólo por haber escrito una gramática egipcia o se haya dedicado a la filología egiptológica tales como, Erhart Graefe, Wolfgang Schenkel, Jean Winand, Carsten Peust, Antonio Loprieno o Pascal Vernus, etc., huye o no menciona esta problemática. Todos estos autores son, por así decir, descriptores de la lengua faraónica. Son dialectólogos. No comparan

estudios de la lingüística histórica comparada; que es uno de los métodos universales en el estudio de las lenguas.

La descripción de la (s) lengua(s) obstaculiza epistemológicamente el avance de nuestro conocimiento de la lengua faraónica y las africanas contemporáneas. El egipcio faraónico es una lengua negroafricana²⁹³. O como apunta Essoh Ngome, «el egipcio antiguo y las lenguas negras forman una unidad lingüística natural²⁹⁴». Partiendo de esta premisa cultural y geográfica se puede emprender la investigación científica analizando todos los ámbitos que requieren su confirmabilidad o, en su defecto, su refutabilidad. Hay que poner las teorías a pruebas para que sean sometidas al análisis riguroso de los métodos científicos del momento. Que la lengua faraónica sea negroafricana, no debería ser un factor para recusar los métodos que nos propone la lingüística histórica comparada para su análisis. Y ¿Qué decir ahora de la hermenéutica de la filosofía faraónica en el proyecto de Obenga?

3.3. Una filosofía por venir y el programa de egiptología

Una de las aportaciones significativas de Obenga, amén de su propuesta

genéticamente la lengua faraónica con las lenguas negroafricanas modernas, con el pretexto de que son lenguas no escritas. En este sentido, la comprensión de la lengua, para estos y muchos, depende de la escritura. Una lengua es o no es lengua porque esté escrita o no. La naturaleza de la lengua no tiene nada que ver con la escritura. ¿Acaso no se hablaba el griego antes de que empezara a escribir Homero, Hesiodo, Parménides, Platón, Aristóteles, etc.? Una lengua es un hecho social de comunicación, como apunta Obenga. El estudio de la lengua o expresión lingüística es complicado: desde la fonética, lexicografía, sintaxis, gramática, semántica, semiótica, etc. Se puede comprar las lenguas. Hay comparaciones genéticas, históricas, etc. O sea, abundantes sub-ramas que requieren mucha paciencia y dedicación. Lo lamentable es que muchos autores no hacen caso a las recomendaciones del respetable, y renombrable egiptólogo Jean Leclant (1920-2011) quien sugería que todo egiptólogo podría aprender mucho de África. En palabras del autor leemos: «Tout égyptologue devrait être conscient de ce que la connaissance de l'Afrique peut lui apporter.» Cf. J. LECLANT, «Egyptologie et Africanisme», in *África Antigua. El antiguo Egipto, una civilización africana*, edición de Josep Cervelló Autouri, Barcelona, Aula Aegyptiaca Studia n° 1, 2001, p. 20.

²⁹³ Cf. TH. OBENGA, *L'Égyptien pharaonique: une langue négro-africaine*, Paris, Présence Africaine, 2010.

²⁹⁴ H. ESSOH NGOME, *L'Égypte ancienne et les sciences face à l'Afrique contemporaine*, Paris, Menaibuc, 2015, p. 281.

lingüística, se encuentra en su hermenéutica de la filosofía faraónica. Obenga se inscribe en las tradiciones de investigaciones que intentan demostrar la continuidad de la racionalidad científica y filosófica en el contexto africano desde el Egipto faraónico o BuKam hasta nuestros días. La ciencia como la filosofía acumula evidencias validadas y resuelve anomalías conceptuales. Obenga hace la obra de un historiador de la filosofía y poniendo las bases sólidas de una filosofía de la historia, en general, y de África, en particular.

3.3.1. Hermenéutica de la filosofía faraónica en Obenga

Para Obenga, se debe desarrollar una filosofía favorable a la libertad y al progreso en África; tomar parte activamente en los grandes problemas filosóficos y científicos del mundo contemporáneo: el materialismo histórico no exige otra actitud más fecunda que el trabajo científico en filosofía dictado por la vida real²⁹⁵. Así las cosas, Obenga se propone analizar la fisiología de los corpus filosóficos y científicos BuKam a la luz de la epistemología actual. Puesto que, para él, antes de entablar un diálogo con la filosofía actual, conviene primero conocer la primera atestación escrita de la filosofía en la historia de la humanidad: la de BuKam, alias Egipto faraónico. Dice Obenga que la filosofía faraónica constituye el primer momento histórico de la larga tradición filosófica del África negra contemporánea. La actual filosofía africana debe entenderse y renovarse dentro de esta larga tradición filosófica.

Obenga se basa en la razón histórica y filosófica para el devenir del pensamiento humano y su sentido para el hombre contemporáneo. Escuchemos a Obenga:

Il s'agit de bien peu de chose. De la connaissance historique et de philosophie. Peut-être le monde moderne n'en a pas besoin pour se faire et continuer de progresser au double plan des sciences et des technologies. Mais l'histoire est, de la vie humaine, le sel et la valeur. L'histoire est à nous-mêmes, la nommant

²⁹⁵ Cf. TH. OBENGA, *La philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 19.

diversement, soit par le Créateur, soit par la Nature, soit encore, de nos jours, para la Biologie, la Société ou la Culture²⁹⁶.

Aquí Obenga confirma claramente las intuiciones de Cheikh Anta Diop: sin historia no hay pensamiento posible. La epistemología, en este sentido, deberá apoyarse en las tradiciones de investigación en la evolución del pensamiento filosófico y científico en la historia, con el fin de construir una filosofía por venir: egiptología y la renovación de las ciencias (del hombre). Siguiendo en la misma línea, Tshiamalenga Ntumba escribe: recordando a justo título el carácter negro de la filosofía faraónica igual que el parentesco espiritual entre aquel y las tradiciones negras del África contemporánea, Obenga anima a sus colegas filósofos africanos a profundizar en la filosofía faraónica y las tradiciones orales negroafricanas de carácter filosófico, tales como las «revelaciones» de *Ogotemmêli*²⁹⁷ o la «Alta Ciencia del Imperio», recogidos en la «Biblia Negra»²⁹⁸. Se darán cuenta, al mismo tiempo que, estudiando a los presocráticos y otras filosofías occidentales u orientales, que estas filosofías han sido influidas por la filosofía africana cuya fuente es la faraónica. De este modo, a ejemplo de sus ancestros próximos y lejanos, los filósofos negroafricanos crearán una filosofía para nuestro tiempo, actual²⁹⁹.

Sin duda, se quiere enfatizar el hecho de que es urgente, para investigación científica africana, recrear África para recrear el futuro de los africanos. El Egipto faraónico, es la tesis de Obenga, es la primera cuna de la filosofía. Esta filosofía es la secuencia más antigua de la filosofía negroafricana, y es anterior a la filosofía griega que se inspira de aquella enormemente tal y como lo hemos visto en el análisis de Cheikh Anta Diop³⁰⁰: la anterioridad de la

²⁹⁶ *Ibid.* pp. 512-513.

²⁹⁷ Cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Éd. du Chêne, 1948, 263 p. Hay traducción española (*Dios de agua*, Barcelona, Ed. Alta Fulla, 4ª ed., 2009).

²⁹⁸ Cf. T. FOURCHE/H. MORLIGHEM, *Une Bible Noire. Cosmogonie bantu*, 2ème édition revue et augmentée de l'annexe, Paris, Les Deux Océans, 2002, 248 p. Ver TSHIAMALENGA Ntumba, «Une tradition philosophique africaine. De la cosmologie égyptienne à la "Bible noire"», in *Bulletin de Théologie Africaine* n° 12, (1984).

²⁹⁹ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, Prefacio a TH. OBENGA, *o. c.*, p. 9. Es subrayado es nuestro.

³⁰⁰ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Antériorité des civilisations nègres: mythe o vérité historique?*, Paris,

filosofía BuKam, inspiradora de la griega, hace comprender algunos aspectos de su pensamiento. En este recrear África, basándose en la filosofía faraónica, no todo vale para el hoy con vistas al mañana. Por esa razón, cree Tshiamalenga que hay que seleccionar en el pasado faraónico lo que pueda dar aliento al presente. Pero ¿qué es lo que hay de vivo en aquella civilización para el presente histórico de África? Responde tajantemente Tshiamalenga:

Le passé vivant de la philosophie égyptienne est représenté par sa cosmologie, sa théologie, son anthropologie et sa morale dont bien des enseignements se retrouvent dans les traditions négro-africaines contemporaines. Ainsi *la cosmologie* égyptienne défend à la fois la thèse du primat de la matière (*Noûn*) et de l'existence non créée du dieu primordial (*Râ*). Elle enseigne également l'"évolution" de la matière à partir du *Noûn* suivant une loi, l'existence des états individuels conscients ou inconscients à partir de l'existence incréée du dieu primordial et par la vertu de son verbe, etc. *La théologie* pharaonique paraît se situer par-delà le monothéisme et le polythéisme. Quant à *la morale* et à *la anthropologie* égyptienne, elles sont d'une exigence difficile à dépasser³⁰¹

La filosofía faraónica, en este sentido, sigue viva en las tradiciones negroafricanas contemporáneas. Y, además, como veremos en Obenga, al contrario que Cheikh Anta Diop, padre de la epistemología de las ciencias y de la egiptología africanas, los sistemas filosóficos faraónicos siguen vivos en las tradiciones de investigación científicas en el África contemporánea. El científico senegalés se mostraba escéptico en relación a la vitalidad de este sistema filosófico a día de hoy, como se ha subrayado, por su concepción idealizante de la filosofía que heredó de sus maestros occidentales, sobre todo de Gaston Bachelard. Es verdad que Obenga, al igual que su maestro, reproduce los textos explícitos faraónicos de osamenta y valor filosóficos, tales como *Textos de las Pirámides*, *Textos de los Sarcófagos*³⁰², *Documentos filosóficos de Menfis* (Inscripción

Présence Africaine, 1967, p. 12. Ver también los estudios de H. OLELA, «The African Foundations of Greek Philosophy», in *African Philosophy: An Introduction*, Ed. Richard A. Wright, Lanham, University Press of America, 1984, pp. 77-92; *Ibid.*, *From ancient Africa to ancient Greece: An introduction to the history of philosophy*, Atlanta, 1981, 288 p. I. C. ONYEWUENYI, *The African origin of Greek philosophy*, Nsukka, University of Nigeria Press, 1993.

³⁰¹ TSHIAMALENGA Ntumba, Prefacio a TH. OBENGA, *o. c.*, p. 10. El subrayado es nuestro.

³⁰² Morir en BuKam suponía dejar este mundo para emprender un viaje en el Más Allá y eso era posible gracias a fórmulas grabadas en los sarcófagos y ataúdes del finado. El *Texto de los Sarcófagos* quiere decir el grabado en el ataúd de las fórmulas sagradas, de las ofrendas y los

del rey Shabaka), *Libro de los Muertos* (Literalmente: *rw nw prt m hrw*, trad. Libro de la salida al día)³⁰³, *Enseñanzas o Máximas de Kagemni*, de Ptah-hotep, de Amenemope, *Papiros de Berlín*³⁰⁴, etc., con el fin de restituir la tradición filosófica negroafricana en el espacio y en el tiempo.

Obenga está convencido, como su maestro, que todo discurso filosófico, toda investigación filosófica hay que entenderlo e interpretar en el terreno de la historia. De hecho argumenta que estos textos faraónicos se les pueden colar el epíteto *filosófico* en el mismo nivel que los textos de la tradición clásica de la historia de la filosofía occidental³⁰⁵. La filosofía africana tiene así, para su historia y su devenir fructífero, una tradición milenaria en la que beber y visitar continuamente. Los antiguos negroafricanos del valle del Nilo han filosofado al lado de sus mitos, de su religión, de sus obras propiamente literarias. Por eso critica -y con razón- a todos los autores que interpretan los textos egipcios como meros textos religiosos y no filosóficos³⁰⁶. Es tarea de los filósofos africanos reaccionar contra esta tendencia marcada por prejuicios

rituales que acompañasen al difunto con el fin de protegerse de los posibles peligros que puede topar en el *Dwat* o Inframundo. Estas fórmulas le ayudan junto con una alimentación necesaria para vivir para siempre en el Más Allá. Reflejan la realidad simbólica de la inmortalidad y la resurrección. *Los Textos de los Sarcófagos*, aparecieron en el Primer Periodo Intermedio, cuando los funcionarios y súbditos se apoderaron de los *Textos de las pirámides* de los reyes y se dedicaron a modificarlos, a completarlos y a hacer una selección de ellos para sus propios sarcófagos; y son también textos del Reino Medio (2050-1750 a.C.). Cf. E. HORNING, *Einführung in die Ägyptologie*, Darmstadt, 1993, trad. cast. de Francesc Ballesteros *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 75-78.

³⁰³ El *Libro de los Muertos*, que desde K. R. Lepsius, se empezó a llamarse así. Son textos funerarios mayoritariamente escritos en papiros del Reino Nuevo y de la época tardía de la historia faraónica. Ver J. P. ALLEN, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2ª ed. 2010, p. 316.

³⁰⁴ Documentos encontrados en la necrópolis de *Menfis*, concretamente en *Saqqara*. Fueron hallados en el siglo XIX por egiptólogos que escavaban esta necrópolis. Su nombre se debe a que se llevaron y se encuentran en el museo egipcio de Berlín. Estos Papiros contienen fundamentalmente formulas médicas que ofrecen datos sobre el embarazo, la pediatría, la protección de los bebés de las enfermedades. También son Papiros matemáticos con problemas de una profundidad formal y con fórmulas idénticas al denominado *Teorema de Pitágoras*. Y finalmente son Papiros literarios y su célebre obra es la *Historia de Sinuhé*, el egipcio.

³⁰⁵ El astrofísico camerunés Jean Paul Mbelek argumenta que son textos que esconden unos supuestos matemáticos sólidos. El autor lo demuestra a partir del método axiomático de Peano de construcción del conjunto de numeros naturales enteros. Cf. J.-P. MBELEK, «Une lecture axiomatique de la cosmogonie égyptienne», in *ANKH-Révue d'egyptologie et civilisations africaines*, n° 14-15, (2005-2006), pp. 68-77.

³⁰⁶ Cf. TH. OBENGA, *o. c.*, p. 16.

concebidos,

C'est l'erreur des exégètes d'avoir interprété tous les textes importants égyptiens comme des documents "religieux", laissés par leurs auteurs pour ne comprendre rien d'autre que leur "religion". De l'Égypte antique, on ne parlera jamais que de "religion", nullement de philosophie. Les égyptologues africains doivent réagir contre cette tendance généralisée qui tient d'un tenace préjugé. Les anciens Égyptiens ont pensé, en toute rigueur, l'être, l'origine du Tout, la vie, la mort, avec leur raison, leur intelligence, leur intuition, leur logique, leurs préoccupations matérielles, spirituelles, intellectuelles, morales³⁰⁷.

La ignorancia de los hechos culturales e históricos ha conducido a tales interpretaciones, nada felices. Hay que conocer e interpretar la filosofía africana a través de sus propias categorías de investigación de la racionalidad, hemos apuntado más arriba. Atento estuvo, desde luego, un filósofo, teólogo y egiptólogo francés de los comienzos del siglo XX -Emile Amélineau- cuando sostenía que las ideas filosóficas del Egipto faraónico son de una gran profundidad que se puede comparar con otros sistemas filosóficos africanos:

Les cosmogonies égyptiennes sont en grande partie des légendes qui ressemblent d'assez près à celles de l'Ouganda; mais cependant on sent que les Égyptiens ont essayé de saisir l'insaisissable et qu'ils ont voulu se rendre compte de l'ultime raison des choses (...) Les idées égyptiennes sont d'une antiquité profonde, telle qu'aucun peuple ne peut avoir conscience d'une époque aussi reculée³⁰⁸.

Un pensamiento filosófico que no puede reducirse única y exclusivamente a la religión. Este es el gran error epistemológico y heurístico que se ha venido cometiendo de la pluma de los especialistas -y a veces no- de la civilización faraónica. Obenga se inscribe dentro de la tradición de investigadores que intentan reconstruir la historia del pensamiento filosófico y de la historia de la filosofía africana desde la noche de los tiempos hasta la actualidad. Para hacer filosofía africana conviene primero conocer la evolución histórica de esta filosofía. Las ideas filosóficas de la tradición africana se

³⁰⁷ TH. OBENGA, «La philosophie pharaonique», in *Présence Africaine*, n° 137-138, (1986), p. 15.

³⁰⁸ É. AMÉLINEAU, *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*, deuxième partie, Paris, E. Leroux, 1916, p. 106, citado según TH. OBENGA, *o. c.*, p. 19.

inscriben en la tradición de pensamiento milenario incubado en tierra africana. Pero ¿qué pensamiento es este y en qué consiste fundamentalmente en la hermenéutica que propone Obenga?

Para responder a esta pregunta, conviene presentar primero la evolución de esta filosofía africana. Para ello, Obenga ofrece diacrónicamente los periodos que conforman la historia de la filosofía africana. El periodo faraónico es de 2780-330 antes de nuestra era; después viene el periodo patrístico, aquel que conforma los filósofos y pensadores de Alejandría³⁰⁹, de Cirene³¹⁰, de Cartago³¹¹ y de Hipona³¹²; luego, el periodo medieval magrebí, con autores como Ibn Khaldûn preferentemente y el periodo negro-musulmán³¹³, la filosofía de Tombuctú, Gao, Djené³¹⁴; finalmente, el periodo moderno y contemporáneo, que comienza en el siglo dieciocho con el filósofo Anton Wilhelm Amo y en el siglo diecinueve con el filósofo Edward Wilmot Blyden³¹⁵. El periodo

³⁰⁹ El gran esplendor de la escuela de Alejandría es archiconocido. Demetrio de Falera, el sofista Diodoro Cronos, Hegesias quien filosofó sobre la muerte, Euclides quien encontró en Egipto la cuna de la Geometría, Aristarco quien afirma el movimiento de la tierra sobre ella misma, Arquímedes, el creador de la hidrostática y de la estática de los sólidos, Sexto Empírico, Plutarco, Plotino, el egipcio, etc.

³¹⁰ Fundada por el discípulo de Sócrates, Aristipo, participó en el desarrollo del pensamiento griego con autores como Teodoro el Ateo, Aristipo el Joven, Eratóstenes, matemático y astrónomo, autor de la medida de la circunferencia terrestre. Esta escuela sostenía que la felicidad es el fin último de la investigación filosófica. También pedía a los suyos respetar las leyes y la cultura del espíritu (suelen hablar también del placer de la inteligencia). Fue una escuela basada en ideas radicales, en el sentido genuino de la palabra.

³¹¹ Pertenecen a ella filósofo como Claudio Máximo, quien reflexionaba sobre la magia, Javolenus Priscus, Fronton, Pertinax, Apuleo Loliano Avito, Balbin, Gordiano, Simaco, Vindiciano, Avieno, Volusiano, etc.

³¹² Fundamentalmente representada por el gran Agustín de Hipona (354-430). Este último tuvo una gran influencia en el pensamiento filosófico, teológico, moral y político occidental.

³¹³ Autores magrebíes tuvieron muchas influencias en la conformación del pensamiento filosófico negroafricano y occidental en el Medievo. En lo que concierne a África hay que destacar a los autores Ibn Badjdja, autor de un *Tratado sobre el alma*, el famoso Ibn Battuta, quien era geógrafo e ingeniero, pero sobresale el polifacético pensador Ibn Khaldûm, que era filósofo, historiador y sociólogo. Su obra *Muqaddima* son prolegómenos donde expone su concepción de una filosofía de la historia.

³¹⁴ Son las escuelas filosóficas del Medievo negroafricano cuando florecían los grandes imperios africanos como el de Ghana, Mali, Songay, Gao, etc. Son escuelas filosóficas que combinan la filosofía africana con la tradición peripatética islamizada. Uno de los grandes filósofos y pensadores fue el profesor Mohammed Bagayogo y su discípulo el famoso Ahmed Baba quien poseía 1600 volúmenes de libros en su biblioteca y conocido como filósofo influyente más allá de África.

³¹⁵ Nosotros añadiríamos la eminente figura de Juan Latino (1518-1596), humanista negro del renacimiento en España, además de ejercer la profesión de poeta. Gran y brillante profesor de

contemporáneo, a su vez, se manifiesta de forma plural en diferentes corrientes:

Le *courant* «*culturaliste*» qui entreprend une approche philosophique des réalités africaines; le *courant herméneutique* qui exploite le langage, l'art et le symbole africains dans les voies et méthodes récemment développées en Occident; le *courant diachronique* qui entend élaborer l'histoire de la philosophie africaine comme domaine de recherche et d'enseignement; le *courant dit «fonctionnel»* qui réfléchit sur l'insertion de la science et de la technique dans les réalités sociales, économiques et culturelles africaines, en même temps qu'il tente de fonder les perspectives d'une épistémologie nouvelle³¹⁶.

Estos son, según Obenga, los periodos de elaboración filosófica en África. Por eso, la incubación filosófica negroafricana actual debería inscribirse dentro de esta tradición filosófica, como un *continuum* histórico de aquellas. La filosofía faraónica, que es la que le interesa más a Obenga, ha elaborado unas afirmaciones filosóficas que pueden servir hoy a recrear África, sobre todo en el ámbito de la cosmología, antropología, moral o la teología.

En el centro de la cosmología y de la moral está el concepto de *M3^ct*, que luego analizaremos ampliamente en la segunda parte de nuestro trabajo, consistente en señalar «la posición ideal de las cosas»: principio cósmico que regula el orden de las cosas y que determina el comportamiento humano (conocimiento de sí mismo). Vivir por el espíritu es participar del orden cósmico de la *Maât*. Sin embargo, es inconcebible este último sin otro principio cósmico, el *Nwn*. Ambos constituyen y explican, en la filosofía africana del periodo faraónico, la ontología y la cosmogénesis del universo y la acción humana. El *Nwn* es la totalidad de lo real cognoscible, el *Nwn* no tiene origen: es el germen del ser y del pensamiento, el cómo de nuestro pensamiento del ser. De este modo los antiguos africanos del valle del Nilo han pensado, según Obenga, la *Naturaleza*.

La *Maât* est de l'ordre du «comme il faut», tandis que *Noun* de l'ordre de «ce à

gramática y lengua latina en Granada en el siglo XVI. De esta materia, le viene el apodo latino.

³¹⁶ TH. OBENGA, *o. c.*, p. 15. El subrayado es nuestro.

partir de quoi» est devenu le monde tel qu'il est: le cosmos immense et l'humanité de la planète Terre, la structure primordiale avec toutes ses nervures esenciales et l'invention de la connaissance de soi que ne va pas sin celle de deber. Telle est la couche originelle de la philosophie faraonique -dès le rythme majeur des pyramides- où les *Noun* traduit la notion de matière operante et où la *Maât* représente, en hiéroglyphe parfait, la notion élevée de perfection morale. Matière dynamique et vivante, le *Noun* est essence de toute chose, et crée de lui-même le passage du non-êre à l'êre, le passage aéré de l'«avant» à l'«après», c'est-à-dire le passage de la somnolence de la conscience à l'éveil de la raison qui, par le verbe, nomme, désigne, clasifie, ordonne, commande, la *Maât*, qui est Ordre, Vérité-Justice, Félicité suprême, invite l'homme en société à faire et à dire, à penser et à agir, à vivre et à mourir, selon le vrai, le normal, le justo milieu, bref selon la vertu, avec tout ce que ce mot implique, dans la mentalité négro-égyptienne, d'hiératique, de traditionnel et de transcendant, d'impératif, d'absolu³¹⁷.

En otras palabras, la filosofía faraónica persigue, por una parte, según Obenga, el conocimiento y la fundamentación de todo cuanto es el universo, el cosmos (epistemología de la cosmología y de la metafísica), por otra parte, la felicidad de todo ser humano (dimensión política y ético-moral), uno de los objetivos posibles de la acción humana, de ahí la problemática africana contemporánea de «filosofía y desarrollo³¹⁸». La teoría cósmica de la *M3t*

³¹⁷ *Ibid.*, p. 510.

³¹⁸ El debate sobre filosofía y desarrollo en África ha sido y sigue siendo candente hoy día. Filósofos como Njoh-Mouelle y Nkombe Oleko avivaron el problema cada uno sirviéndose de los elementos culturales africanos para confirmar o negar el potencial de la filosofía para el desarrollo en África. El primero, analizando el discurso paremiológico llega a la conclusión de que no sirve para el desarrollo. Mientras que, el segundo, sirviéndose de la semiótica, la hermenéutica y los instrumentos formales (lógica), afirma que el proverbio da que pensar. Hay que pensar a partir del discurso paremiológico. Nkombe se dedicará toda su vida analizando ese discurso para luego proponer un tipo de desarrollo africano que humanice al ser humano. Njoh-Mouelle insistirá que hay que pasar de la mediocridad a la excelencia (uno de los títulos de su libro). La solución a esta discusión cree Okolo Okonda que la ha resuelto; pues según él, se trata de una problemática centrada entre una filosofía de la cultura contra otra del desarrollo. Y él propone la unión de ambas: una filosofía de la cultura y del desarrollo. Okolo Okonda, siguiendo a Gadamer, Heidegger y Ricoeur, dice que la tradición da que pensar; que hay que pensar a partir de la tradición, pues esta es la voluntad de futuro; es una praxis revolucionaria y liberadora. Ver E. NJOH-MOUELLE, «Sagesse des proverbes et développement», in *Zaire-Afrique*, 15ème Année, n° 92, (1975), pp. 107-116; *Ibid.*, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Ed. Mont-Cameroun, 1986, 223 p. NKOMBE Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans le "Proverbes tetela"*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1979; *Ibid.*, *Pour une axiomatique du développement. Essai de logique existentielle dans une vision africano-chrétienne du développement*, Kinshasa, Editions Noraf, 1986, 175 p. OKOLO Okonda, *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et de praxis africaines*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1986, 120 p. Ver el estudio de ELUNGU Pene Elungu, «La philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui», in *Présence Africaine*, n° 103, (1977/3). Recientemente, en una obra conjunta, retomaron la problemática «filosofía y desarrollo» en E.

(Orden, Armonía, Justicia, Felicidad por excelencia) y la teoría cósmica del *Nwn* son imprescindibles para una filosofía por venir en África. Se trata en Obenga, de promulgar la dimensión de lo trascendente del ser humano, hoy como bien se puede notar, está en plena crisis, si no obsoleta. Es lo que Cheikh Anta Diop llamaba la reconciliación del ser humano consigo mismo. Esta «*otra dimensión*» o, mejor aún, esta *dimensión otra* es un constitutivo antropológico como lo es la dimensión cognitiva, emocional o afectiva. La filosofía africana, en este sentido, puede aún aportar algo a la humanidad confusa y sedienta de sí misma.

Argumenta acertadamente Obenga al interpretar el pensamiento filosófico faraónico como filosofía de la vida ligada a esta teoría cósmica de la *M3t* a partir de la cual hay que comprender e interpretar toda la filosofía y cultura del Egipto faraónico o BuKam. Su argumento parte desde el pensamiento abstracto hasta la construcción material, desde la realidad simbólica hasta la expresión material de la vida:

A dire vrai, la pensée de la mort est bien secondaire dans l'Égypte ancienne. C'est la pensée de vivre et de l'agir selon la justice et la vérité qui est première, essentielle, motivant et justifiant tous les rituels, tous les codes. Il s'agit de maintenir toujours la vie, ici-bas et dans l'au-delà. La pureté du cœur est un bien incomparable. La tombe, parée et décorée, et les rites funéraires si proches de la mort soient-ils, tout cela n'est jamais que simple auxiliaire au pays des Pharaons. C'est le destin stellaire qui procure la vie heureuse et éternelle à l'être humain, après son trépas, auprès des étoiles impérissables. Ce destin glorieux réservé aux âmes justes et intègres est inséparable de la philosophie morale de la *Maât*. Le temple égyptien et tous les lieux culturels -lacs, sanctuaires, pyramides, obélisques, palais- devront, eux aussi, tenir de l'ordre cosmique, de la *Maât*. C'est ainsi que tous les axes de ces édifices sacrés obéissent aux lignes énergétiques de l'Univers lui-même. Toujours cette soif et de désir, neufs, vivaces, pour l'Égyptien de l'Antiquité, de s'intégrer dans le tout cosmique. De plus, les décorations aux murs et aux plafonds des temples célèbrent toujours l'Univers étoilé en sa perpétuelle et constante création continuée. De fêtes de renouvellement des forces humaines et cosmiques ont toujours existé dans l'Égypte pharaonique nègre. Si les étoiles et les constellations ont tant retenu l'attention des philosophes et prêtres égyptiens, faisant d'eux des astronomes admirés de la Grèce antique, notamment d'Aristote, c'est que l'élan intellectuel de l'Égypte pharaonique nègre, rare en ces temps lointains, voulait s'identifier à

KENMOGNE (dir), *Philosophie et problématique du développement*, Paris, L'Harmattan, 2010, 142 p.
J.-E. PONDI (dir), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit, 2015, 350 p.

la force et à la puissance du soleil qui fait tout exister sur terre³¹⁹.

Y sobre la dimensión trascendente del hombre, fundamental e imprescindible para toda la existencia como el gran potencial de la vida y su densidad, pensado desde la concepción del absoluto (claro, no al estilo de G. W. F. Hegel reducido a la mera especulación, por tanto, sin comprobación empírica), del sentido de la existencia en cuanto fundamento último, arguye el filósofo congoleño,

L'absolu, physique et spirituel à la fois, pensée chez les anciens Africaines de l'Égypte pharaonique comme Noun et Maât, interviendra nécessairement dans la lutte actuelle pour prôner la transcendance de l'homme par rapport à tous les déterminismes de la nature et de la société. L'homme, je crois, dice él, a déjà séjourné dans le bonheur qu'il faudra, désormais, chaque jour, sans relâcher, réinventer. L'homme peut encore faire corps avec le bonheur³²⁰.

Este es el objetivo para alcanzar una filosofía por venir o por llegar: alcanzar la felicidad. No es una felicidad al estilo de los epicureístas centrada fundamentalmente en la ataraxia (ausencia de turbación mediante la utilización de la razón) o estoicistas fundamentada en el hedonismo. Teorías éticas todas reagrupadas en el concepto filosófico eudaimonismo. La filosofía por venir que promulga Obenga, se funda en la materialización de la *M3^ct*, el principio cósmico que regula el orden de todas las cosas, de la totalidad de lo real. La *M3^ct* egipcia y, más tarde, el cosmos griego designan ambos la trascendencia, lo que debería guiar la acción humana en y sobre el mundo según el juego global de la totalidad en su orden universal³²¹. Es la filosofía del elogio de la vida intelectual y de la pragmática.

³¹⁹ TH. OBENGA, *o. c.*, pp. 510-511.

³²⁰ *Ibid.*, pp. 513-514. Dice Obenga explícitamente: «En précisant cette question capitale, l'on peut dire, en embrassant toute la philosophie, que le bonheur est un des buts possibles de l'action humaine. On le voit à la naissance de la philosophie grecque, dans le stoïcisme, l'épicurisme, chez les philosophes européens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, dans le marxisme, la psychanalyse, l'existentialisme, la philosophie analytique, la phénoménologie, où sont développées, de relais en relais, dans l'histoire de la pensée occidentale, les théories de la personne et du moi, de la douleur et du plaisir, des désirs de l'angoisse, de la connaissance, de la mémoire, du langage, des rapports sociaux, des idées et concepts, de la liberté, de l'être, de l'action, des valeurs, de l'éthique, etc.» *Ibid.*, p. 513.

³²¹ *Ibid.*, p. 158.

Con estas intuiciones filosóficas de la tradición filosófica africana junto con otras tradiciones filosóficas (como la india, china, japonesa, arabo-musulmana, siberiana, maya, esquimal, azteca, etc.), la humanidad moderna actual puede volver a retomar la conciencia clara para encontrar y recuperar sus dos dimensiones perdidas: *la trascendencia* y *la comunidad*. Sabiendo que estamos construyendo, de forma conciente, un proyecto cultural planetario o mundial, todas las herencias culturales de la humanidad han de participar para su realización. El África moderna también se construye en este mundo implacable, sin embargo, no debe renegar de su cultura, al contrario, potenciar y ofrecerla a los otros como propuesta de sentido.

En este sentido, hay que saludar a Obenga por su empeño para el conocimiento y reconocimiento del potencial filosófico de los antiguos africanos del valle del Nilo. Nuestro autor, en el fondo, hace un esfuerzo de reconstrucción de la historia del pensamiento africano desde sus fundamentos históricos atestados en el valle del Nilo: un pensamiento que durante veintiún siglos, dice él, está en la búsqueda de la verdad, justicia, el orden social, del equilibrio interno del hombre, de la inteligencia de la globalidad cósmica, de la felicidad real, durable, inalterable y eterna; en pocas palabras, una filosofía de raigambre maático en diálogo con el hombre y la naturaleza en su búsqueda perpetua de la felicidad:

Ces textes de notre tradition, repérés et livrés ici au cours de l'effort de ce travail de reconstruction de l'histoire de la pensée africaine (qui doit avoir sa place dans la totalité philosophique et le destin des principes, des langages et des méthodes de la philosophie mondiale), ont à faire à l'homme, à la société, au monde, à l'univers, à l'absolu, témoignant ainsi d'une pensée exigeante, consciente d'elle-même, une sorte de vigilance affûtée comme «centre» au sein d'une culture et d'un environnement donnés. Une pensée vécue, et pendant plus de vingt siècle à la recherche de la vérité-justice, de l'ordre social, de l'équilibre intérieur humain, de l'intelligence de la globalité cosmique, de bonheur réel, durable, inaltérable, éternel. Les Egyptiens pharaoniques ont médité très tôt, dès le départ de leur histoire nationale, sur leur destinée. A leurs outils, leurs techniques, leurs constructions, ils ont ajouté d'emblée une pensée organisée et systématique, une conscience morale, une éthique³²².

³²² *Ibid.*, pp. 15-16.

Por tanto, el material, según Obenga, que la investigación y la enseñanza en África deben a partir de ahora explotar, leer e interpretar en tanto que lugares históricos y fundamentos teóricos de la filosofía africana anterior al nacimiento y la eclosión de la filosofía griega antigua, es el corpus faraónico³²³. El descubrimiento del Egipto faraónico a través del desciframiento de los jeroglíficos por Champollion, ha revolucionado la historia del pensamiento. Y según Tomlin, «l'Égypte fut le berceau de la spéculation philosophique telle que nous la connaissons³²⁴». El pensamiento filosófico en su dimensión temporal más antigua, más fundamental, se encuentra en la civilización del valle del Nilo. Este pensamiento filosófico debe prolongarse también dentro de un programa de egiptología. Merced se ha de saber, que la incubación de la racionalidad filosófica en el contexto africano (y mundial) debe estar en estrecha relación con la ciencia de la egiptología y la investigación científica antes apuntado. El programa de egiptología propone cultivar, a mi juicio, una investigación de índole metateórico o epistemológico en la construcción de las concepciones teóricas africanas de lo real. Es, además, un programa que repiensa el devenir de las ciencias en África. Veámoslo.

3.3.2. Hacia un programa de egiptología

Epistemológicamente, Obenga intenta elaborar un programa de egiptología para África³²⁵. Pues en ella, en la egiptología, se fundan las humanidades clásicas africanas. Conocer estas humanidades es como volver a renacer. Es como haber encontrado el camino perdido. La egiptología es, en este sentido, el conocimiento directo a través del cual el africano se encuentra en la historia como sujeto y responsable de su propia historia, destino o futuro. El

³²³ *Ibid.*, p. 16.

³²⁴ F. TOMLIN, *Les grands philosophes de l'Orient*, Paris, Payot, 1952, p. 12. Citado según TH. OBENGA, *o. c.*, p. 16.

³²⁵ En este sentido entiende el proyecto de Obenga autores como Grégoire Biyogo y su discípulo Paulin Carlos Mozer Nzué. Ver G. BIYOGO, *Historie de la philosophie africaine. Livre I. Le berceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 179-180. P. C. M. NZUÉ, *Nouvelles perspectives épistémologiques autour de la pensée de cheikh Anta Diop. Essai sur le retour à l'Égypte*, Paris, Éd. Menaibuc, 2002, pp. 111-117.

programa de egiptología de Obenga es un holismo metateórico o epistemológico: integra y justifica en él todas las ciencias (del hombre). Que se trate de conceptos o temas mayores de la filosofía egipcia, de astronomía o matemáticas, es un programa metateórico que recoge la fisiología de los corpus faraónicos: documentos, materiales e información de índole filosófica y científica coherente³²⁶. Un programa que Obenga pone bajo la prueba de los análisis.

Obenga escribe la ciencia faraónica desde la lingüística pasando por la filosofía, las ciencias para desembocar en la historia. La enseñanza de las humanidades egipcio-nubias ya tienen sus fundamentos epistemológicos y científicos. Mientras Cheikh Anta Diop elabora sus intuiciones metateóricas desde la nueva física, Obenga lo hace desde la historia (donde hay que comprender su apuesta por la lingüística diacrónica). Obenga insiste más en las bases metodológicas y epistemológicas para consolidar esa disciplina científica en África y a partir de ella estudiar todas las otras disciplinas científicas. Conseguirlo equivaldría a decir adiós para siempre al sistema hegeliano: la concepción hegeliana de la filosofía es, en realidad, un auténtico obstáculo epistemológico para comprender el devenir del pensamiento en la historia de la humanidad. Pues es una concepción que excluye al hombre no europeo/occidental en el cultivo de la racionalidad filosófica y científica. Obenga insiste en cambiar de paradigma intelectual, de modelo metateórico.

La física contemporánea, por ejemplo, a pesar de los grandes progresos conquistados, nunca ha olvidado su raigambre helena, pero sí, ha cambiado de paradigma o modelo teórico. No sólo vale y es productivo comprender el cosmos o universo desde las categorías del pensamiento exclusivamente occidentales, al contrario, hay que ampliarlas con las aportaciones de otras aproximaciones filosóficas del universo. En otros términos, la física

³²⁶ Cf. TH. OBENGA, *La Géométrie égyptienne. Contribution de l'Afrique antique à la mathématique mondiale*, Paris, L'Harmattan/Khepera, 1995.

contemporánea, como las ciencias cognitivas³²⁷, se interesa cada vez más por la filosofía oriental con el fin de ampliar su nueva aprehensión de lo real, sus nuevos mapas conceptuales. Pues, estos no solo se han de comprender e interpretar desde una tradición filosófica específica, como es la occidental.

Lo mismo se ha de hacer en África. La ciencia de la egiptología debe hacer comprensible nuestra aprehensión de lo real sirviéndose de todas las ciencias. El programa de egiptología es, fundamentalmente, para restablecer las llamadas *Humanidades Clásicas Africanas*. Este es el nuevo paradigma o enfoque intelectual que hay que restaurar, más aún, instaurar en los estudios africanos. Ningún pueblo puede manifestar su identidad, es decir, el rol que juega en la historia, si no estudia ni conoce sus humanidades clásicas. Estas constituyen la base para que las futuras generaciones no se eduquen en la orfandad. Un pueblo que no estudia ni se educa en sus humanidades clásicas está abocado, por definición, a la desaparición, a la muerte cultural y espiritual. No es lógico vivir y formarse en la piel de los otros, en la alienación cultural y, por tanto, en la tutela intelectual y moral. Semejante actitud, es la falsificación de la que incesantemente apuntaba el maestro Cheikh Anta Diop, y no le faltaba razón alguna. Pues es el reflejo de la pérdida en la confianza en un mismo.

Se comprende ahora el por qué Obenga ha tomado el relevo: pues, es de suma urgencia un programa de egiptología en África. Este intenta consolidar el programa de epistemología de las ciencias que propone Cheikh Anta Diop. Nuestro autor se escabulle a toda interpretación del pensamiento faraónico de índole sensacional; para él hay que aproximarse a este pensamiento con todas las herramientas de las ciencias modernas, como bien hizo el mismo Cheikh Anta Diop. Pero la dificultad estriba en la lengua. Por eso anima a todos los intelectuales que quieren acceder a este pensamiento el conocer con solidez la lengua de los faraones. En este sentido apunta el filósofo Tshiamalenga Ntumba

³²⁷ Ver el interesante estudio de I. PUENTE, «Filosofía oriental y ciencias cognitivas: una introducción», in *Enraonar. Quaderns de Filosofia*, nº 47, (2011), pp. 15-37.

acertadamente cuando arguye en estos términos,

En publiant des textes égyptiens dans leur langue originale, Théophile Obenga a compris que, pour un philosophe africain, philosopher c'est partir de la *sève* des langues et problématisations africaines. Ceci est évident mais non trivial. C'est évident, car penser c'est parler et que le parler africain n'est pas le parler occidental ou oriental. Ce n'est pas trivial, car les philosophes africains sont linguistiquement acculturés et amenés de ce fait à philosopher à partir des langues et problématisations étrangères à l'Afrique. Le cadre conceptuel en Afrique est dicté par les langues et problématisations anglo-saxonnes ou françaises: on y parle d' «âme» et de «corps», d'«esprit» et de «matière», de «développement» et de «sous-développement», de «sciences exactes» et de «sciences humaines», etc., exactement dans le cadre défini et problématisé par l'Occident. Ainsi, c'est l'Occident qui décide qui est développé et qui est sous-développé, qui développe et qui doit être développé, ce qu'il y a à développer et comment le développer. Et comme l'Occident développe la machine en sous-développant l'homme, l'on mesure le danger qu'il y a à partir des langues et problématisations étrangères à l'Afrique et propres à l'Occident³²⁸.

El marco conceptual científico-filosófico africano debe inscribirse dentro de un programa de egiptología. De modo que las problematizaciones africanas sean tratadas y estudiadas conforme a este modelo metateórico que se da en el discurso filosófico faraónico. Este modelo metateórico debe servir de «ley fundamental» (W. Stegmüller) o «principios-guía» (C. U. Moulines) con el fin de hacer comprensible para el hombre moderno el fundamento epistemológico que propone un programa de egiptología en África. Si filosofar es partir de la savia de las lenguas y problematizaciones africanas, como apunta Tshiamalenga en el caso de Obenga, entonces se comprueba que la filosofía, en un programa de egiptología, es fundamentalmente recursiva. Esta actividad recursiva de la filosofía hace inteligible el programa de egiptología como una suma conocimiento al que hay que visitar constantemente.

Esta propuesta metateórica de Obenga puede interpretarse como un filosofar de otro modo. Es lógico que se amplíe la racionalidad filosófica en otros modelos metateóricos con el fin de fundamentar una epistemología nueva en África. El pensar y el hablar africanos no pueden traducirse en categorías del

³²⁸ TSHIAMALENGA Ntumba, Préface à TH. OBENGA, *o. c.*, pp. 10-11.

pensamiento occidental; sería un pensar y un hablar africanos occidentalizados. La suma egiptológica que propone Obenga como modelo metateórico africano es una reinterpretación epistemológica para el devenir del pensamiento africano contemporáneo. El programa de egiptología es un nuevo lugar del filosofar en África. De este modo el continente africano no estaría (tal como está ahora) instalada en la inexistencia.

Esta idea es la que recientemente ha sostenido nuestro autor en una conferencia pronunciada en la Universidad Cheikh Anta Diop de Dakar organizada por la *Fondation Léopold Sédar Senghor*, cuyo propósito era rendir homenaje al científico senegalés. El título de la conferencia pone de manifiesto la intención del autor: «*L'enseignement des humanités égypto-nubiennes en Afrique noir: quels fondements scientifiques? Quelles conditions de mise en œuvre?*»³²⁹» La propuesta de Obenga es la creación de un centro panafricano de egiptología con el fin de que las humanidades clásicas africanas sean enseñadas en el mundo africano, donde parece no haber encontrado su lugar en las escuelas e universidades africanas. Un centro panafricano de egiptología facilitaría mejor conocer la herencia cultural negroafricana (la escritura, la división del tiempo, la arquitectura, el calendario, etc.); donde será enseñada la «grandeza del pensamiento egipcio bajo el profundo humanismo, el lado humano y cultural» que lo caracterizan. Se trata de reconectar con los valores del Egipto faraónico: una herencia intelectual que los africanos, en su mayoría, desconocen.

Es, a mi entender, una forma de legitimar para el mundo negroafricano sus humanidades clásicas olvidadas como las notas que están dormidas en un arpa escondida. La civilización faraónica estaba muy estructurada e intelectualmente consolidada, de modo que las llamadas ciencias exactas o empíricas no excluían, para ellos, conocer y la practicar la virtud y la política fundamentadas en el amor. Obenga quiere enseñarnos que la civilización faraónica ha dejado mucha herencia cultural al mundo, de la que podemos

³²⁹ Fue el 06 de febrero en Dakar en la Université Cheikh Anta Diop, 2015.

aprender a día de hoy: la herencia está allí, los textos están allí, no solo las pirámides, sino también la educación que ha formado al ser humano en distintos ámbitos y dominio del saber, sobre todo, le ha formado humanamente. Estos valores se pueden enseñar hoy a las nuevas generaciones que están, desafortunadamente, desenraizados de su propia herencia cultural. Se da marcha atrás porque no se está enraizado en ninguna parte. El continente ya no puede instalarse en la inexistencia, sería un insulto para la humanidad.

Así las cosas, habría que matizar, de una forma u otra, que la propuesta metateórica o epistemológica que propone Obenga está en la búsqueda de un renacer nuevo negroafricano. Y el programa de egiptología parece ser, junto con la epistemología contemporánea, la única vía de restauración de las humanidades clásicas negroafricanas, propias y frutos de su herencia cultural. Este modelo metateórico propuesto por Obenga, es una continuación de la obra de su maestro Cheikh Anta Diop, para quien África es la madre de las ciencias y de la incubación de la racionalidad filosófica históricamente atestada.

3.3.3. La educación como filosofía por venir

Probablemente no se puede entender las intuiciones de Obenga sin una idea profunda de la educación. Esta sería como la finalidad que persigue una filosofía por venir. De hecho, como hemos subrayado, la insistente necesidad suya para la creación de un centro panafricano de egiptología. Sin embargo, aquí habría que entender la filosofía en sí misma como un concepto educador ya de por sí, tal como transmite la tradición filosófica negro-egipcia con el concepto *Sebayita* (Di-Samba, Ci-Samba) que presentamos y analizamos en nuestro primer capítulo. Obenga nos enseña que la filosofía no es una palabra griega en su sentido estricto (aunque sabemos que está compuesta por dos palabras griegas *Philos* y *sophia*). El mismo Platón analizando la lengua griega y buscando la etimología de las palabras concluye que la filosofía es una palabra

extranjera a la lengua griega³³⁰. La lengua que explica el sentido profundo de la filosofía es la egipcia o ciKam. Pues está ligada al concepto *Sebayita* (Di-Samba, Ci-Samba) y esta traduce, también la razón de la educación o pedagogía.

Para Obenga lo más importante para la cultura BuKam es el concepto de educación que tenían. Es el mismo que trasmite la cultura negroafricana³³¹ con «*la institución de la iniciación*». La cuestión se focaliza en el concepto de la educación como filosofía por venir. Idea que también recoge con entusiasmo Platón³³²: quien va a la escuela BuKam se convierte en verdadera persona, porque el sistema político, pedagógico y religioso egipcio es el mejor del mundo³³³. Platón dice que para formar a un niño se necesita dos cosas: ciencias naturales y educación. Un sistema profundamente egipcio³³⁴. Sin embargo, el discípulo de Sócrates tergiversa mal el concepto de educación egipcia al oponerse a la innovación y al cambio que aquello despierta en el aprendiz, fundamento de la madurez intelectual. Escuchémosle:

Digo que en todas las ciudades todos ignoran que, en lo que concierne a la legislación, los juegos son lo que tiene más poder que las leyes promulgadas sean estables o no. En efecto, cuando se encuentran prescritos y hacen que los mismos jueguen siempre las mismas cosas según las mismas reglas de la misma manera y disfruten con los mismos juguetes, dejan que permanezcan en la calma las leyes y costumbres de la vida real. Pero cuando, por el contrario, los hacen cambiar e innovar, practicando siempre nuevas variantes, mientras los niños nunca declaran que les agradan las mismas cosas, y provocan que nunca permanezca lo elegante y lo inelegante de la manera en que han acordado, ni en el aspecto exterior de sus propios cuerpos ni en los otros utensilios, sino que honra por encima de todos al que innova constantemente e introduce algo

³³⁰ Cf. PLATÓN, *Crátilo*, 412b. También ver a P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, (1984, 2008), 2009, p. 1031. Pierre Chantraine (1899-1974), eminente lingüista, filólogo y helenista francés, citando a Platón y estudiando a otros autores griegos y de modo minucioso la lengua griega concluye que la filosofía no tiene etimología griega. La cita es de la primera edición de 1984.

³³¹ Cf. TH. OBENGA, *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan, 2005, 290 p.

³³² Cf. PLATÓN, *Las Leyes*, Libro VII. 788a-824a. Madrid, Editorial Gredos, 1999. En este libro Platón trata fundamentalmente de tres temas que están en estrecha relación: la educación de los niños; la escuela que tiene como materia principal la enseñanza de las matemáticas y, el papel fundamental de la caza.

³³³ PLATÓN, *Las Leyes*, 799.

³³⁴ Cf. TH. OBENGA, *o. c.*, p. También ver O. PFOUMA, *Histoire culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Éditions Publisud, 1993, 220 p.

diferente de lo acostumbrado en el aspecto, los colores y en todo ese tipo de cosas, tendríamos razón si dijéramos que no hay un daño mayor para la ciudad que eso (*toutou*). En efecto, hace cambiar la forma de ser de los jóvenes inadvertidamente y desacredita lo antiguo entre ellos, mientras celebra lo nuevo. Digo nuevamente que no hay un castigo mayor para todas las ciudades que esta palabra y esta doctrina. Escuchad en qué digo que esto es un mal³³⁵.

Como podemos apreciar en este párrafo, para el discípulo de Sócrates, toda innovación supone un daño para los juegos o normas que rigen las ciudades. Platón tiene una mentalidad académica, o sea, disciplinar, y quizá coercitiva en este tema. Reconoce que el sistema pedagógico egipcio era la que llevaba a la innovación, por eso habría que aprender de ellos³³⁶. Además, del sistema político-educativo egipcio, se dieron las bases de la democracia, que luego culminará Grecia³³⁷. La innovación supone la dinámica de la enseñanza y de la creatividad permanente, de crear gentes con espíritus libres, capaces de razonar por sí mismos; o como ilustra en sus trabajos el filósofo finés Pekka Himanen³³⁸, (quien pretende reemplazar la ética de trabajo de Max Weber por lo que llama él, «*ética del hacker*» como alternativa) sobre la importancia de la educación en la era de la información, el ser un apasionado creativo por lo que uno hace con el fin de formular ideas críticas e innovadoras. O sea, inventar al «hombre filosófico» y/o «hombre científico».

Ahora bien, la filosofía, según la interpretación que desprendemos de los análisis de Obenga, es una tradición egipcia que los griegos interpretan a su modo según las categorías de la lengua griega y vinculada también al concepto de educación. Pues sería una idea descabellada traducir de una lengua a la otra exactamente los conceptos teóricos genuinos. Lo que siempre hacemos, todos sin excepción, en estos casos, es una aproximación metateórica de estos conceptos a nuestra propia lengua. Los griegos lo han hecho y nosotros seguimos haciéndolo hoy día. Obenga ve en este hecho el rol educador del

³³⁵ PLATÓN, *Las Leyes*, Libro VII. 797b-d.

³³⁶ PLATÓN, *Las Leyes*, 819a-c.

³³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1286b 20-22.

³³⁸ Ver P. HIMANEN, *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, with a prologue by Linus Torvalds and an epilogue by Manuel Castells, New York, Random House, 2001, 233 p.

Egipto faraónico, a través de sus escuelas, en relación a la Grecia antigua. No hay educación posible sin una matriz filosófica que la fundamente. Pues, la educación en sí misma, es una filosofía por venir.

3.4. Conclusión

El holismo metateórico de Obenga consolida la matriz filosófico-científica propuesta de Cheikh Anta Diop, y abre así, de igual modo, la posibilidad de recrear África y hacerla avanzar hacia el océano del futuro. Sin embargo, el prisma del discurso africanista bloquea toda innovación del continente a ir en esa dirección; lo cual indica que habría que romper con ello para que África pueda renacer de nuevo. El discurso africanista ha inventado en el nivel lingüístico la familia lingüística camito-semitica o afro-asiática con el fin de romper todos los lazos que unen histórica y culturalmente el antiguo Egipto o BuKam con el resto del continente. El renacimiento africano no sólo es una posibilidad, sino un imperativo moral. África tiene que avanzar a partir de la comprensión de su propia historia, filosofía o ciencia. Por eso, tiene que volver a sus propias fuentes nilóticas lejanas y repensar un modelo teórico propio a seguir: son las prerspectivas que se toma del profundo conocimiento de las humanidades clásicas africanas.

Obenga extrae de su análisis este «grito del hombre africano» proponiendo la creación de un centro panafricano de egiptología. La visión de futuro exige que hay que repesar una nueva historia, y optar por una filosofía por venir construida a partir de la epistemología y de las teorías científicas contemporáneas. En otros términos, África no puede avanzar a espaldas de la epistemología, de la ciencia o de la filosofía. Además, ante la situación de angustia o de cansancio que padecen las sociedades contemporáneas, cree Obenga que el discurso filosófico negroegipcio puede todavía despertar la esperanza de los seres humanos, ya que estos han perdido las dos dimensiones que propone en el nivel ético los ancestros del valle del Nilo: la trascendencia y

la comunidad. De ahí, la insistencia de la actualidad y vitalidad del pensamiento filosófico faraónico.

Este holismo metateórico, hemos insistido, consiste en ir más allá de las teorías frustrantes y establecidas sobre África, su historia, lenguas y civilizaciones. Se trata en Obenga de un holismo metateórico en donde la egiptología se convierte en el fundamento de la epistemología africana. Obenga es el gran teórico, a día de hoy, en proponer y mostrar los fundamentos epistemológicos de la ciencia de la egiptología. En este sentido, pensamos que la propuesta metateórico de Obenga, es una suma muy sólida para el devenir de las sociedades africanas en su búsqueda de futuro, cada vez mejor. Y el papel de la educación, en este sentido, es incuestionable

CAPÍTULO IV.

METATEORÍA PRAGMÁTICA DE MUBABINGE BILOLO: APERTURA HACIA UN FILOSOFAR DESDE LA EGIPTOLOGÍA Y LA BANTULOGÍA/ETIOPIOLOGÍA

4.0. Introducción

El presente capítulo se propone, en primer lugar, ilustrar el itinerario científico de nuestro autor. Un itinerario situado dentro de un campo de investigación cuya semblanza refleja toda su obra. Mubabinge Bilolo es, quizá, en la actualidad uno de los intelectuales negroafricanos que posee una mejor formación altamente pluridisciplinar, después del ya fallecido y eminente científico Cheikh Anta Diop y su discípulo Théophile Obenga. El estudio de la ciencia africana requiere una formación de esta índole. Una formación multidisciplinaria que haga avanzar a África epistemológicamente en el proceso del conocimiento en el mundo actual. En segundo lugar, quiere responder a las preguntas: ¿quién es Mubabinge Bilolo en el ámbito de la filosofía africana?, ¿cuál es el sentido profundo de su obra?, ¿en quién se inspira su producción científica?, ¿qué le preocupa y cuáles son sus preguntas?

Tercer africano formado cronológicamente en egiptología científica, expone sistemáticamente la filosofía negroegipcia para dotar a la filosofía africana contemporánea sus fundamentos históricos, atestados por los textos filosóficos rigurosos³³⁹. Así las cosas, primero presentaremos al autor; segundo, reflexionaremos sobre las perspectivas de fondo de su obra; tercero analizaremos las premisas hermenéuticas que critica y las que propone como alternativa; cuarto, nos ceñiremos en los distintos ámbitos de su producción

³³⁹ Ver el sólido análisis histórico-crítico que hace P. NGOMA-BINDA, «L'Exégèse de Bilolo: Théologie ou Philosophie Nègre?», en su tesis doctoral publicada como libro: *La philosophie africaine contemporaine. Analyse Historico-critique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994, pp. 130-134.

científica que abarca una pléyade de disciplinas difícil de deslindar en su pensamiento. Y quinto, sobre el sustrato del pensamiento filosófico negroafricano y su vitalidad en la continuidad en el pensamiento bantu, núcleo en el que se vislumbra la originalidad del proyecto de nuestro autor.

4.1. Mubabinge Bilolo: semblanza de una vida

Una constatación preliminar: no es fácil hablar de alguien en el frescor de la vida, Mubabinge Bilolo. Es pretencioso decir que se conoce a una persona hasta lo más íntimo de sí mismo. Nada más lejos de nuestro propósito. Queremos hablar de una persona: amigo, maestro, hombre de fe, hombre de ciencia (*Nkindi*). Hablando de Bilolo estamos ante un hombre relativamente mayor, según como se mire y según las distintas concepciones tradicionales en que se encuentra uno. En el ámbito africano Bilolo es *mayor* porque a través de los años ha ido adquiriendo experiencias vitales de contraste que han marcado su vida. Un intelectual brillante y modesto; mártir del pensamiento africano.

Mubabinge Bilolo pertenece a este grupo de pensadores y científicos africanos, como ya lo constató Nkombe Oleko, que vive una auténtica aventura no exenta de dificultades. Rechazado por la élite del poder, que no le otorga ninguna responsabilidad en la promoción de los asuntos africanos. Descuidado también por la élite del saber, que no comprende que la ciencia es la savia y motor del desarrollo; esta élite se debate como un pájaro preso en una trampa, vacila entre la prostitución política y la miseria deshumanizante, aunque está convencida de la calidad intelectual de Bilolo y de la importancia de la investigación científica en el proceso del desarrollo del mundo en general y de África en particular³⁴⁰. Esta constatación de Nkombe no es nada trivial, pues se trata de poner de manifiesto el cómo algunos intelectuales africanos son puestos

³⁴⁰ Cf. NKOMBE Oleko, Prefacio a BILOLO Mubabinge, *Les Cosmo-Théologies Philosophiques de l'Égypte Antique. Problématique, prémisses herméneutiques et problèmes majeurs*, (Kinshasa-Munich, 1986), Paris, Menaibuc, 2003, IV.

en cuarentena por haber optado estudiar a fondo el Pensamiento Africano.

Nació en un poblado llamado Kabwe en 1953, en el centro de la actual República Democrática del Congo, región del grupo Bantu de los Baluba. Allí hizo sus estudios científicos en bioquímica. Después de un año como profesor en el colegio privado Bandayi en Kananga, otra ciudad de la misma región, emprendió sus estudios en filosofía, religiones africanas, ciencias sociales, antropología, teología y lingüística Bantu en Kabwe, Lubumbashi y Kinshasa. Con estos estudios obtuvo la Licenciatura en Filosofía y Religiones Africanas y en Teología y Ciencias Humanas en las Facultés Catholiques de Kinshasa, hoy Universidad Católica del Congo. Durante un año fue encargado de los cursos de filosofía del lenguaje, filosofía de la religión del Antiguo Egipto y Bantu, hermenéutica filosófica y de las filosofías africana y oriental en el Instituto Superior de Filosofía de Congo, en Kabwe, Mbujimayi, Kalonda y Mayidi.

Posteriormente continúa ampliando sus estudios en Alemania gracias a una beca de la Missio-Aachen eV y de la Missio-München para preparar su tesis doctoral. Aquí (después de sus estudios de filosofía y religiones africanas, de teología, sociología, antropología, y lingüística Bantu), se especializa en egiptología en la Universidad de Múnich donde presenta una tesis de doctorado sobre *Les Cosmo-Théologies Philosophiques de l'Egypte Antique. Problématique, prémisses herméneutiques et problèmes majeurs* en 1985. En 1992 presenta su tesis de habilitación para la *venia legendi* en la Universidad de Zürich (de 828 páginas) sobre *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh)? Approche pragmatique des formules relatives à "L'Un comme Multiple" ou à l' "auto-différenciation" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Nouvel Empire* (1992) y profundiza en una tesis de doctorado en ciencias políticas a la que no pudo presentar. Prosigue sus estudios en filosofía, ciencias sociales, teología fundamental en la *Philosophische Fakultät S.J. München* (1980-1985), de etnología-africanística (1981-1986) y de egiptología (1980-1987) en la Maximilians-Universität München.

El egiptólogo y filósofo Mubabinge Bilolo no pertenece al grupo de investigadores formados en Francia, como sí lo son Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga y otros intelectuales africanos. Acabados sus estudios, Mubabinge Bilolo funda la Academia del Pensamiento Africano como un lugar de encuentro y de intercambio entre investigadores venidos de diferentes horizontes, debatiendo sobre temas de epistemología africana y que publican el resultado de sus trabajos en *Publications Universitaires Africaines*. Esta es una editorial que nuestro autor dirige a día de hoy. Es un modo de recuperar los trabajos de investigación de los africanos para hacerlos conocer en África.

Bilolo ha vivido respectivamente en su Kabwe natal, en Mikayali, en Kananga, en Lubumbashi, en Kinshasa y desde 1979 vive en Alemania, en cuyas universidades imparte clases, conferencias y coloquios. En el año 1990 el entonces presidente de las universidades del Zaïre Mons. Prof. Dr. Tshibangu Tshitshiku, hombre lúcido y uno de los grandes teólogos africanos, nombró a Bilolo encargado de investigación en el *Centre d'Études Égyptologiques Cheikh Anta Diop de l'Institut Africain d'Études Prospectives* (en anagrama INADEP). Bilolo también se ocupa de la administración del *Centre d'Études Écologiques* de dicho Instituto. Es miembro de la Asociación internacional de Egiptólogos, de la *Council for Research in Values and Philosophy*, de la *Society for Intercultural Philosophy*, de la *Wissenschaftliches Gremium der Afrikanisch-Asiatischen Akademikerinnen und Akademiker* y miembro fundador de la Asociación de Moralistas del Congo.

Bilolo es hoy el mejor intérprete de la religión africana Bantu y uno de los mejores intérpretes de la filosofía y de la teología africana. También es un gran conocedor de la filosofía occidental. Él mismo se define como africanólogo y occidentólogo: especialista de las cuestiones filosóficas, teológicas, culturales y políticas de Occidente y de África. En el ámbito de la africanología es especialista en egiptología y en bantulología/etiopiología; mientras que en el ámbito de la occidentología es especialista en grecología, francología,

germanología y politología de la Unión Europea. Todas estas perspectivas son las que revisten el conjunto de su obra. Africanólogo y occidentólogo que intenta ilustrar, a través de los corpus científicos, filosóficos, teológicos, etc., el devenir del pensamiento africano en la historia de la humanidad desde sus orígenes hasta la actualidad; su vitalidad y consistencia epistemológica. Este es uno de los enfoques que un africanólogo y un occidentólogo deberían cultivar profundamente. Mostar la evolución de la historia de las ideas y su recepción posterior es también contribuir en el ámbito de la investigación exegetica.

4.2. Perspectiva de fondo: desarrollo de un diálogo histórico y cultural

El sentido de la obra de Mubabinge Bilolo es restablecer el orgullo perdido de África en la historia. Su obra está versada en la búsqueda de las raíces de la identidad negroafricana y de las vías de liberación del pueblo negroafricano. La liberación espiritual (filosofía y ciencia) está en la base de toda liberación, como la esclavitud espiritual está en la base de toda clase de esclavitud, hemos subrayado más arriba. La obra científica de Bilolo es, por otra parte, un diálogo diacrónico con la historia y cultura africanas, sin desconocer el valor del diálogo sincrónico con las otras culturas. Bilolo parte del hecho de que África debe buscar dialogar con su propio pasado, e interpretar la historia a la luz de sus propias categorías. En eso se basa la epistemología de Bilolo que hemos denominado metateoría pragmática: el desarrollo científico dentro de ese diálogo diacrónico con la historia y la cultura africanas.

Bilolo intenta fundamentar el conocimiento y la verdad filosófica en el enraizamiento mismo del problema real de la lengua y de la historia de la filosofía africana. Para ello se sirve de la fisiología de los textos egipcios y Bantu. A Bilolo le interesa en estos corpus validar el pensamiento filosófico negroafricano antiguo y contemporáneo y, por supuesto, para comprender el devenir de la filosofía africana y del mundo. Bilolo quiere fundar una historia de la historia de la filosofía y una epistemología que conceda la primacía de la

verdad filosófica a la pragmática de los corpus egipcios comprendidos en su ámbito cultural negroafricano. Según Bilolo, los corpus egipcios no se pueden entender con éxito fuera del contexto pragmático negroafricano en general, y Bantu en particular. Y eso es lo que va hacer él: mostrar la vitalidad de conceptos y de temas filosóficos faraónicos en el pensamiento Bantu. El discurso filosófico faraónico sigue vivo en su continuidad en el actual pensamiento Bantu, dice él.

El mundo Bantu, es decir, lengua, pensamiento, religión, cultura, civilización y ambiente físico, hace vislumbrar la vitalidad del antiguo egipcio o CiKam. El *Cyena-Ntu*, es decir, la familia o comunidad lingüística Bantu, designa la cultura intelectual, espiritual y material Bantu, llamada a veces, *Bu-Muntu*, *Malw-a-Bantu*, *Madw-a-baLuntu*³⁴¹. Con ello, Bilolo sostiene la siguiente tesis:

La vitalité et actualité de la Philosophie d'une Nation, au sens d'une Communauté Linguistique, sont inséparables de la vitalité et de l'actualité de ces concepts majeurs. S'il y a continuité des thèmes, des concepts et du vocabulaire de la vie courante, ce qu'i n'y a pas de mort pour cette Nation, pour sa Langue, pour sa Philosophie, pour sa Théologie, pour ses Sciences et pour ses Techniques. La Langue Pharaonique vit encore du Delta jusqu'au-delà de Kenya, de Mosambique et du Cap de Bonne Espérance. Le terme «au-delà» intègre toutes les îles africaines (Pemba, Zanzibar, Madagascar, Seychelles, Comores, Mascareignes, îles Maurice et de la Réunion, etc.) N'oublions pas la Diaspora Africaine en Amérique et dans les Caraïbes qui continue à parler le Cyena-Ntu ou CiKam créolisé³⁴².

Demostrar la vitalidad y la actualidad del CiKam en el Cyena-Ntu dentro de la metateoría pragmática de Bilolo es fundamental. Pues trata de poner de manifiesto que el CiKam es el criterio de validación del pensamiento africano. Para la incubación filosófica, historia y cultura están compenetradas. La historia refleja más o menos la herencia cultural de un pueblo. La cultura no sólo es lo que el hombre añade a la naturaleza, como se ha creído, sino también la

³⁴¹ Cf. BILOLO Mubabinge, *Invisibilité et immanence du créateur Imn (Amon-Amun-Amen-Iman-Zimin). Exemple de la Vitalité de l'Ancien Égyptien ou CiKam dans le Cyena-Ntu*, Munich-Freising-Kinshasa, African University Studies, 2010, p. 8.

³⁴² *Ibid.*, pp. 10-11.

conciencia histórica de este pueblo. En este sentido, podemos afirmar que en Bilolo hay una preocupación por la fundamentación de una filosofía de la historia y una filosofía de la cultura. Aunque habría que matizar del mismo modo que desde el punto de visto epistemológico, Bilolo intenta reactivar la memoria lingüístico-cultural negroafricana y fundar una filosofía que se apoya en la egiptología y la bantología/etiología. Con este enfoque, Bilolo abre un filosofar inédito en contexto africano y universal: sentar las bases de un nuevo filosofar en el que la cultura africana hable por sí misma. Apoyarse en los textos de esa tradición y mostrar su vitalidad. Toda cultura y tradición refleja la memoria de un pueblo y en éste se comprende la historia de su pensamiento. Es frecuente en él la utilización de la ciencia de la lingüística Bantu/etíope.

4.3. Una producción científica desde una hermenéutica valorizante

La investigación científica de Mubabinge Bilolo es metodológicamente una hermenéutica valorizante, para utilizar la misma expresión del autor³⁴³. Es decir, interpreta y comprende el pensamiento egipcio-nubio y Bantu/etíope desde una perspectiva valorizante (acción de valorar). Interpreta, hace vislumbrar, el sentido que lo envuelve para emitir un juicio valorativo. Bilolo valora la filosofía negroafricana en su versión egipcio-nubia y Bantu, Bilolo lo hace porque han sido devaluadas por la tradición filosófica occidental, tal y como lo hemos indicado más arriba. Esta hermenéutica desvalorizante que se opone a la hermenéutica valorizante de Bilolo, ha querido mostrar que los africanos no tienen capacidad de abstracción filosófica ni espíritu científico. El trabajo de Bilolo, en los estudios que abarca su obra, es desmitificar, la pretensión de la hermenéutica desvalorizante que parte de unas premisas o «prejuicios hermenéuticos negativos» y, por supuesto, falsos o gratuitos, como apuntaremos más adelante, ya que:

³⁴³ Cf. BILOLO Mubabinge, *Les Cosmo-Théologies Philosophiques de l'Égypte Antique. Problématiques-Prémises herméneutiques-et-problèmes majeurs*, préface du Prof. Dr. Oleko Nkombe, (Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1986), Paris, Editions Menaibuc, 2003, p. 73.

Ils contribuent à la perte de rationalité et à la consécration de la platitude dans l'interprétation et la traduction des textes africains en général et égyptiens en particulier³⁴⁴.

Bilolo quiere con esto mostrar que se puede pensar y filosofar desde otros presupuestos teóricos libres de prejuicios hermenéuticos negativos, los cuales no significan otra cosa que el desprecio de la tradición filosófica del *alienus*, extranjero. Pero ¿cuáles son estos prejuicios hermenéuticos negativos a los que critica y refuta teóricamente nuestro autor?

4.3.1. Premisas hermenéuticas negativas (falsas)

a. *La lengua egipcia es pobre* para expresar las elevadas concepciones filosóficas. La *Ägyptische philosophie magi* (filosofía egipcia de la magia) está presa en los jeroglíficos, a los cuales habría que estudiar toda la vida sin dejar lugar alguno a la verdadera investigación científica. Esta premisa nos viene de la pluma Heumann³⁴⁵, autor con el que estamos ya familiarizados y, por consiguiente, mucho antes del desciframiento de la escritura jeroglífica faraónica. Esta premisa es la que Bilolo intenta destruir, pero no porque se haya planteado desde la hermenéutica heumanniana, sino por el hecho de que se le ha querido dar unos fundamentos «científicos» desde la propia ciencia de la egiptología. Egiptólogos como Wallis Budge y Aram Frenkian arguyen, sin fundamento alguno, que las lenguas africanas no están aptas intrínsecamente para poder crear conceptos filosóficos y pensar los problemas científicos, menos aún elaborar especulaciones sólidas³⁴⁶.

Bilolo sostiene que todos los que comparten la premisa de la pobreza de la lengua, afirman implícita y explícitamente el que no todas las lenguas están aptas para expresar las ideas y concepciones filosóficas dignas de este nombre.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁴⁵ Cf. C. A. HEUMANN, *Acta Philosophorum II*, p. 674, citado según BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 35.

³⁴⁶ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 36.

No todas las lenguas pueden llegar a expresar las nociones abstractas, puesto que la abstracción es una de las propiedades intrínsecas de algunas lenguas específicas, para no decir filosóficas o científicas, como puede ser las lenguas europeas. Lo que indica que incubar la racionalidad filosófica es expresar las propiedades intrínsecas de la lengua explícita. La filosofía perseguirá otra finalidad que la verdad y la felicidad del hombre.

Dans ce sens, la philosophie n'est seulement une recherche de la vérité et du bien, mais aussi et surtout, une propriété de certaines langues riches et développées. Langage, propriété inhérente à certaines langues, la philosophie est, par conséquent, une chose en soi. Les idées, les notions ou les conceptions abstraites et subtiles sont des "êtres en soi" comme le soleil, la lune et l'arbre. Seules les langues prédestinées peuvent les reconnaître, les distinguer et nommer. Les peuples primitifs de l'Afrique qui ont de la difficulté 'a exprimer leurs pensées, à cause de leurs langues sous-développées et pauvres -ce qui veut dire que les idées existent indépendamment de la langue-, devraient logiquement emprunter les langues indo-européennes et du plus particulièrement l'allemand, le français et l'anglais -jadis, c'était le latin seul³⁴⁷-.

Todas las lenguas tienen las mismas dificultades en cuanto se trata de traducir las concepciones filosóficas de una concreta a otra. Incluso en la misma comunidad lingüística, a veces, es complicado entender y traducir las nociones filosóficas exactas de un autor. El no poder traducir y comprender las nociones filosóficas de la filosofía africana o faraónica no significa que sea pobre su expresión cultural, la lengua. Y sirviéndose de la teoría de la relatividad lingüística tal y cómo es propuesta por Tshiamalenga Ntumba³⁴⁸, sostiene Bilolo que la lengua siempre es *una visión particular*, una estructuración única del mundo. De modo que la filosofía de un pueblo o de un individuo, dice él, es

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

³⁴⁸ Tshiamalenga, partiendo de las teorías lingüísticas que remontan desde Herder, Humboldt, Sapir, Wotr, Peirce, Frege, Wittgenstein hasta la *linguistic turn* (Habermas, Apel, Chomsky, etc.) a través de una hermenéutica filosófica y analítica, sostiene categóricamente que la lengua siempre es una visión particular y una interpretación o donación de sentido (filosofía); el estudio de esta visión particular no puede ser eficaz sin el análisis del lenguaje, fuente y lugar por excelencia de la manifestación histórica de la vida y del pensamiento. Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, *Denken und Sprechen: in Beitrag zum linguistischen Relativitätsprinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, Köln, Hundt dr., 1980, 288 p. *Ibid.*, «Pensée-Langage. Le problème de la "relativité linguistique"», in *Revue Philosophique de Kinshasa*, vol. 1, n° 1 (1983), pp. 9-23. Ver MOLONGWA Bayibayi, «Repensar la justicia lingüística. El problema de la lingua franca en el contexto africano», in *Estudios Filosóficos*, vol. LXV, n° 189, (mayo-agosto 2016), pp. 363-373.

inseparable de su lengua. Y continúa: la filosofía no es una «cosa en sí», esto es, un fin en sí mismo o algo que pueda existir fuera de una lengua, sino un esfuerzo de comprensión de todo cuanto hay³⁴⁹ a través de una lengua concreta.

b. *El pensamiento egipcio es material, grosero y no abstracto*, esto es, no especulativo. Esta es otra premisa negativa, por tanto, falsa a la que Bilolo no deja impune a la crítica. Si de por sí la especulación está ligada a la lengua, cuánto no más al pensamiento que se expresa mediante aquella. Lengua y pensamiento están intrínsecamente ligados, tesis esta que nos ha legado la filosofía analítica y, sobre todo, la filosofía del lenguaje. No hay filosofía alguna que no utilice categorías lingüísticas o gramáticas. Pero esto es otro asunto. En lo que concierne a la premisa negativa aquí anunciada es el hecho de afirmar tajantemente la inexistencia de un pensamiento especulativo y discursivo en el Egipto faraónico y, por tanto, en la tradición africana.

Bilolo ataca fundamentalmente al rumano Frenkian y al matrimonio H. y H. A. Frankfort, bien que menciona de paso al influyente teólogo y filósofo Eduard Gottlob Zeller, quien precede a estos en su argumentación desvalorizante de las concepciones filosóficas del Egipto faraónico y de las del mundo oriental, en un estudio que, a través del método histórico-crítico en exégesis, es aplicado a la filosofía griega en su evolución histórica³⁵⁰. Todo este desprecio se encuentra bien elaborado en la obra de Heumann. Por su parte, es el egiptólogo rumano quien califica el pensamiento egipcio de material y grosero y, por tanto, carente de la menor especulación, pues para él,

Pour l'Égyptien, la pensée est quelque chose de matériel. Il nous parle des yeux qui voient, des oreilles qui entendent, et du nez qui sent les odeurs, et *tout cela matériellement* s'achemine vers le cœur où la pensée s'élabore. Ces impressions des sens, *il faut les imaginer grossièrement matérielles*, pour être dans le ton du penseur de Memphis³⁵¹.

³⁴⁹ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 38.

³⁵⁰ Ver E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, I. Teil, 1. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, (Tübingen-Leipzig, 1844-1892), Darmstadt, 2006.

³⁵¹ A. M. FRENKIAN, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne. I.*

El autor nos está hablando del famoso *Documento filosófico de Menfis* (Inscripción del rey Shabaka), un documento que trata el problema del origen del mundo, el problema del orden y del desorden ideales, el problema de la unidad y la naturaleza de lo divino, la filosofía de la creación a través de la palabra y el problema del rol del espíritu cognoscitivo. Todos estos temas muestran que este documento constituye el ensayo filosófico más antiguo de la historia humana³⁵². Hemos de subrayar, de paso, que la tradición africana explica la «creación» a partir del Verbo, la Palabra. La palabra hace presente una realidad ausente o, para expresarnos en lenguaje kripkeano refiriéndose al nombre, es un «designador rígido». Por eso puede ser considerada también de *Tradición de la Palabra*, en sentido griego de Logos (Luga, Laku, Madw). Y la palabra puede ser escrita u oral. Si la especulación se hace mediante la palabra, no se entiende por qué Frenkien califica el pensamiento menfita de grosera y material. Bilolo cree que todo proceso de conocimiento se debe a un proceder fisiológico-psicológico³⁵³. Es decir, es a través de los procesos físicos y mentales que llegamos al conocimiento³⁵⁴. Y ese proceso es el que desprecia el egiptólogo rumano en relación a la incubación de la racionalidad filosófica faraónica.

Los Frankfort, por su parte, creen que la palabra «pensamiento» egipcio es fruto de la imaginación y de la fantasía. Pues eso es lo que, según ellos, se refleja en los documentos de los antiguos: la confunción o mezcla entre el mito y la realidad. El siguiente texto que nos han legado, lo esclarece aún más:

If we look for «speculative thought» in the documents of anciens, we shall be forced to admit that there is very little indeed in our written records which

Doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka), Paris, 1946, p. 152. Citado según BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 40.

³⁵² Cf. J. YOYOTTE, «La pensée préphilosophique en Egypte», in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie I*, Paris, 1969, p. 2. Ver también BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 67.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ Habría que comprobar si realmente los procesos cognitivos funcionan de esta manera tal y cómo opina Bilolo. Por nuestra parte no puede ser tan sencillo explicarlo de este modo. Es verdad que los aspectos fisiológicos y psicológicos cuentan fundamentalmente en el proceso de la adquisición del conocimiento. Meternos ahora en los vericuetos de la Ciencias Cognitivas nos alejaría de nuestro tema. Pues estas, en vez de hablar de conocimiento (que sería metafísico) prefieren habla de cognición (el cómo se llega a resolver los problemas).

deserves the name of 'thought' in the strict sense of that term. There are very few passages which show the discipline, the cogency of reasoning, which we associate with thinking. The thought of ancient Near East pears wrapped in imagination. We consider it tainted with fantasy. But the ancients would not have admitted that anything could be abstracted from the concrete imaginative forms which they left us³⁵⁵.

Aquí se quiere enfatizar la comprensión de la palabra «pensamiento» en lo que se refiere al mundo antiguo, en general y en Egipto faraónico, en particular, depende de un sentido amplio, nada riguroso. H. Frankfort no tenía formación filosófica, todo lo que ha escrito sobre el pensamiento filosófico en oriente como en Egipto está influenciado por las interpretaciones de su mujer, la cual sí estaba formada en el pensamiento grecológico. Intentar comprender el pensamiento egipcio en sentido amplio es presuponer de entrada que no es un pensamiento estricto. La lógica aquí no funciona. O sea, hay un pensamiento antes del pensamiento especulativo, un pensamiento material. ¿Cómo un pensamiento puede ser material? Las especulaciones de los Frankfort y todos los que sostienen esta premisa hermenéutica confunden las categorías lógicas del propio pensamiento. Bilolo debería haber insistido también desde el punto de vista de la ciencia del razonamiento o lógica y de la filosofía del lenguaje para dejar al descubierto la insostenibilidad de esta premisa. Pero sigamos.

c. No hay distinción neta entre «sujeto-objeto», «el pensamiento-lo real»; el pensamiento faraónico es esencialmente mito-poético y de espíritu de contradicción. He aquí otra afirmación gratuita en relación a la incubación de la filosofía faraónica o africana. Es, sostiene Bilolo, afirmar el hecho de que las palabras para los egipcios, contienen realidades y no conceptos extraídos de las cosas. Es decir, lo real y el pensamiento son una sola cosa en el imaginario egipcio, ya que es un pensamiento de por sí groseramente de las cosas, para hablar como Frenkian. El pensamiento egipcio se identifica con la naturaleza la cual se hace uno con él. No existe distinción entre un «yo» subjetivo y un «tú»

³⁵⁵ H. / .H. A. FRANKFORT, J. A. WILSON, TH. JACOBSEN, *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay a speculative Thought in the ancient Near East*, Chicago, The University of Chicago Press & London, 1977, p. 3. Ver también BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 39.

otro distinto no-subjetivo o objeto. Es la naturaleza de un pensamiento mitopoético o pre-lógico cuya característica es la contradicción. De este modo,

Pour mieux comprendre l'Egyptien, arguye Bilolo, il faudrait toujours se rappeler que sa mentalité était encore mythique, mythopoétique et dans tous les, *préphilosophique*. Le divorce d'avec la pensée "mythopoeic" (sic) -expression que le traducteur allemand rend par *mythisch-*, l'objectivation du réel et la rupture entre le subjectif et objectif, condition sine qua non de l'éclosion de la philosophie et de la science, n'a au lieu, pour la première fois dans l'humanité, qu'en Ionie vers les -VIIIe/-VIe siècles³⁵⁶.

Conclusión que extrae nuestro autor de las especulaciones de Jean Yoyotte, quien habla de «pensamiento prefilosófico en Egipto», Frenkian, Hegel, de los Frankfort y de todos los que les siguen. Si el pensamiento egipcio o africano es esencialmente mitopoético, cómo se justifica, se pregunta nuestro autor, la construcción de las pirámides, la producción de documentos sólidos en los ámbitos de las matemáticas (geometría, algebra, aritmética), astronomía, química, medicina, arquitectura, etc. El pensamiento mitopoético sería incapaz de crear una gran civilización faraónica. ¿Cuáles son los fundamentos teóricos o epistemológicos que justifiquen este desprecio hacia los egipcios? Será por la concepción de la filosofía como pensamiento exclusivamente laico.

d. No hay ruptura entre filosofía y religión. El pensamiento egipcio no hace más que concebir la filosofía, esta nació en Grecia y se hizo adulta en Europa. Los griegos entendieron que para filosofar hay que desprenderse de la religión, esta refleja el mundo de los mitos. De allí que pudieran apartarse de las teogonías y cosmogonías de un Homero y un Hesiodo, autores con pensamientos estrechamente vinculados al pensamiento egipcio. El divorcio es necesario entre filosofía y religión, quienes no lo hayan hecho ni comprendido no elaboran un auténtico discurso filosófico. El pensamiento egipcio vinculado esencialmente al mito sería una teología en sentido aristotélico. Esta premisa hermenéutica negativa no se sostiene porque toda la tradición filosófica occidental no ha sido más que una reflexión en torno a las cosmo-teologías

³⁵⁶ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 47.

filosóficas. Leemos en Bilolo,

Les partisans de cette prémisse *universalisent* d'un côté la religion et le mythe, tout en *régionalisant* la pratique de la philosophie pure. Ils ont, le mérite de reconnaître une certaine philosophicité dans la culture égyptienne. Nous assumons, dice él, leur thèse, en l'universalisant: toutes les philosophies, occidentales, orientales ou africaines que nous connaissons sont, à rigueur, des théologies. Nous irons encore plus loin en ajoutant: la philosophie, dans son sens occidental, oriental ou africain, est essentiellement théologie, c'est-à-dire la poursuite de la connaissance de Dieu et l'actualisation de cette connaissance dans la vie journalière. La théologie est la philosophie au sens strict. C'est ainsi qu'elle a été conçue aussi bien para Ptahhotep (un penseur égyptien de l'Ancien Empire), par Platon, Aristote, Plotin, St. Thomas et par les auteurs des Upanishads³⁵⁷.

Bilolo se sirve de los textos de Platón en *Protágoras* o las especulaciones de Aristóteles sobre el Primero Motor en su *Metafísica*, y de Plotino sobre la filosofía de lo Uno en su *Eneadas* para demostrar su concepción de la filosofía unida a la teología. El que la filosofía sea esencialmente teología, puede parece exagerado, ya que en cuanto al objeto de estudio hay discrepancia. Evidentemente, la teología no es filosofía ni viceversa. Pero Bilolo, apoyado en los documentos que nos ha legado las tradiciones filosóficas occidentales, africanas u orientales, extrae de ellos esta conclusión: los temas que atraviesan estas tradiciones son «*las cosmo-teologías filosóficas*». Hoy día las distintas tradiciones filosóficas van por otros vericuetos.

e. La palabra «filosofía» es griega en su uso como en su significado riguroso. Los que hablan de filosofía egipcia o africana son víctimas de la traducción griega de dicha palabra. Se trata en esta premisa evocar el hecho de que la misma palabra «filosofía» en rigor no existe fuera de la tradición helena y, por supuesto, europea. En rigor quiere decir que lo que los griegos denominaron por «filosofía» es irreductible e intraducible a otras tradiciones de pensamiento. Pues la palabra «filosofía» ni la cosa a la que se refiere no se encuentra exactamente en India, ni en China, ni en Egipto, ni en los antiguos imperios asiáticos, africanos o americanos. Quien argumenta eso, es el

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 49.

historiador francés de la historia de la filosofía Émile Bréhier a quien Bilolo objeta³⁵⁸. Según esta premisa, la palabra «filosofía» tendría una definición unánime y unívoco a la que todos conocemos y compartimos, y eso es lo que no se puede traducir. Bilolo argumenta que las definiciones que algunos hacen hoy de la filosofía están lejos del mundo griego, no tienen nada que ver con lo que los griegos entendían por filosofía, es el caso de Frank Crahay:

La philosophie est "une réflexion explicitée, analytique, radicalement critique et auto-critique, systématique au moins en principe et néanmoins ouverte, portant sur l'expérience, ses conditions humaines, les significations et les valeurs qu'elle révèle³⁵⁹.

Esta definición del filósofo y lógico belga excluye el «amor a la sabiduría» del que siempre insistían los griegos. Pretende convencernos que la filosofía es una disciplina bien definida, que contiene una semántica bien precisa, un vocabulario y una técnica unívocos que todo aquél que la practique debe atenerse. Sin embargo, la historia de las ideas nos muestra todo lo contrario. Hay definiciones de la filosofía como autores, además esa definición sería anacrónica si se la aplicamos a los autores griegos y a los de la tradición filosófica occidental. ¿Qué hay de explicitado y analítico, de radicalmente crítico y auto-crítico en los filósofos helenos de la naturaleza, en la filosofía socrática, platónica, aristotélica, de las escuelas éticas griegas, de los medievales, de los modernos y contemporáneos? Más en concreto, ¿qué hay auto-crítico en Hegel, en Schopenhauer, en Kierkegaard, en Camus, en Marcel? En cuanto a Kant, el maestro de la crítica, ¿acaso es radicalmente crítico y auto-crítico? Estas son las cuestiones que se hace el filósofo Tshiamalenga³⁶⁰. Además, el mismo Crahay no es crítico ni autocrítico con la filosofía occidental. Y como se puede apreciar, su definición de la filosofía no puede aplicarse ni a la producción filosófica de toda la tradición filosófica occidental, ni ninguna otra. Se lo ha inventado.

³⁵⁸ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 56. Ver É. BRÉHIER/P. MASSON-OURSSEL, *Histoire de la philosophie. Fascicule supplémentaire: la philosophie en Orient*, Paris, PUF, (1948), 2012. Préface.

³⁵⁹ F. CRAHAY, «Le décollage conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue», in *Diogène*, n° 52, (1965), p. 63. Ver también BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 58.

³⁶⁰ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, «Qu'est-ce que la "Philosophie africaine?"», in *La philosophie africaine*, Kinshasa, 1977, p. 44.

Según Bilolo, los filósofos occidentales que sostienen esta premisa hermenéutica quieren tratar a los extra-europeos (extra-occidentales) por unos dementes e imbéciles³⁶¹. Quieren presentar e imponer a los otros su modelo de pensamiento, al mismo tiempo proclamar a sus pensadores de modelos a imitar y a seguir. En este sentido, se convierten para las otras tradiciones en la «Biblia europea» a la que hay atenerse, y practicar obligatoriamente la exégesis. De modo que los textos de Parménides, Platón, Aristóteles, Séneca, Boecio, Tomás de Aquino, Descartes, Hume, Rousseau, Leibniz, Newton, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Brentano, Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Wittgenstein, Carnap, Quine, Davidson, Strawson, Apel, Habermas, Stegmüller, Bunge, Van Fraassen, Hintikka, etc., se convierten en canónicos para los extra-europeos (extra-occidentales) si quieren abandonar su discurso mito-poético o pre-lógico.

Evidentemente, Bilolo no puede aceptar esta premisa hermenéutica negativa. El autor cree que la filosofía sigue otra finalidad. Según sus propias palabras leemos,

La philosophie au sens strict est la connaissance de Dieu et sa finalité dernière est le bonheur de l'homme. L'homme est à la recherche du bonheur et il a découvert que son bonheur para excellence résidait dans une vie conforme aux exigences divines. Ce Dieu n'est pas que Pensée, il est aussi Bonté, Beauté, Amour, Vérité, Justice, etc. C'est dire que la philosophie est à la fois théologie et à la fois, morale ou anthropologie. Connaissance de Dieu et connaissance de l'homme et de son monde, ou plus précisément, connaissance du rapport entre Dieu et le monde; c'est cela que les Grecs ont appelé *sophia* "sagesse" et que les Luba appellent *nkindi*. Celui qui se consacre à cette connaissance est le *philosophos* "philosophe" selon les Grecs, *Nkindi* selon les Luba et *Rh-(ht)* "le savant", "Celui qui connaît" ou encore *siβ* selon les anciens Egyptiens. Pour accéder à la connaissance de Dieu, l'homme a besoin de l'inspiration divine³⁶².

Este modo de comprender la filosofía, lo extrae Bilolo de la tradición filosófica egipcia o africana. Volveremos sobre este tema más adelante. De modo que se puede apreciar que antes de utilizar la palabra «filosofía» habría que precisar previamente sus diferentes modos de uso, según en la tradición de

³⁶¹ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 59.

³⁶² *Ibid.*, p. 60.

pensamiento en la que se encuentra uno. No hay que olvidar que todo discurso de carácter filosófico, siempre va dirigido a una comunidad de lenguaje bien determinada, la cual lo hace receptivo o no.

f. Una filosofía práctica. Esta sería, por así decir, la filosofía egipcia si la queremos considerar como una filosofía. Es decir, todos los textos egipcios, sean teológicos, matemáticos, astronómicos, religiosos, etc., tienen una finalidad práctica y no teórica, ni teorética. No son frutos de la producción de un pensamiento puro o teoría pura, o para hablar como Kant de razón pura, sino textos para la transformación cualitativa de la vida individual, social y económica. Una legitimación de una práctica religiosa cuya finalidad es esencialmente práctica³⁶³. Se trata, pues, de una filosofía o pensamiento utilitarista, en sentido pragmatista, que no hace más que demostrar considerablemente, un fundamento teológico que lo envuelve.

Analógicamente, Bilolo se pregunta por la finalidad de la lógica de Aristóteles. ¿Acaso es teórica pura? La *Lógica* aristotélica es un curso³⁶⁴, una enseñanza que dio a sus alumnos como instrumento para razonar adecuadamente; pues los especialistas, entonces del lenguaje, es decir, los sofistas cometían errores en sus argumentaciones. Eso es lo que Aristóteles quería evitar de sus alumnos. Su *Lógica* en este sentido no es una ciencia para la ciencia, una teoría pura, al contrario, un instrumento (*Organon* dirá el estagirense) útil en la retórica y en la práctica teológica³⁶⁵. La filosofía aristotélica no persigue la finalidad en cultivar una ciencia para ciencia, al

³⁶³ *Ibid.*, p. 61.

³⁶⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Organon). Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones sofísticas*, Introducción, traducciones y notas de Manuel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 383 p. Ver también los análisis lógicos y argumentavos que derivan de los cursos impartidos de la ciencia del pensar en MAYOLA Mavunza Luanga, *Logique et argumentation. Rhétorique de la Palabra et analyse sociale*, Kinshasa, Science et Discursivité, 2003. MWEZE Chihulwire Nkingi, *Logique et argumentation. Communiquer c'est argumenter*, Kinshasa, Médiaspaul, 2006. MUTOMBO Matsumakia, *Éléments de la logique classique*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylan, 2003. MKOMBE Oleko, *Essai de la logique générative*, nouvelle édition revue et corrigée, Préface de J. Onaotsho Kawende, Lubumbashi, Médiaspaul, 2006. MUTUNDA Mwembo, *Éléments de logique*, Préface de B. Pangadjanga, Kinshasa, Médiaspaul, 2006.

³⁶⁵ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 63.

contrario, la realización de la felicidad en este mundo. Su *Organon* persigue la argumentación y la validez de aquella mediante el formalismo silogístico, o sea, el razonamiento deductivo y proposicional. Los lógicos contemporáneos, como Lukasiewicz, Reichenbach, Bochenski, Tarski, Church, Quine, etc., apuntan que la ciencia de la lógica actual, es un «fragmento de la teoría lógica» aristotélica³⁶⁶, aunque ellos se dedican más a la lógica simbólica y matemática.

Los que interpretan que la lógica aristotélica es una pura teoría nos quieren dar a entender que es inútil la dimensión práctica de la filosofía. La filosofía no perseguiría la realización de la felicidad humana en lo real de la vida. Aquí Bilolo critica a Yoyotte de quien hemos mencionado en otras ocasiones. No existe teoría pura ni ciencia pura si su objeto de conocimiento no es puro. La vida teórica es un modo práctico de vivir. La pertinencia de una teoría humana no se revela en un silogismo, sino en la vida concreta³⁶⁷. La mayor parte de filosofías en la antigüedad fueron cursos o lecciones que impartieron sus autores a sus alumnos. Y esos cursos perseguían una cosa: el conocimiento último de la realidad y su articulación lógica en el lenguaje, en la lógica para la búsqueda de la felicidad.

g. Perpetuos críos según la ley de la naturaleza y del plan divino. He aquí una premisa hermenéutica negativa construida desde un determinismo de la naturaleza y teológico: los africanos han sido predestinados por Dios a ser perpetuos críos, sin evolución, sin desarrollo. Su clima es desfavorable a la actividad filosófica, esta sólo puede desarrollarse en un clima templado. Para Bilolo esta premisa quiere demostrar dos leyes fundamentales para legitimar superioridad de la filosofía griega de la egipcia o africana: la ley de la naturaleza sobre la temperatura ideal en el desarrollo de la filosofía y la ley

³⁶⁶ Cf. J. BARNES, *Aristotle Posterior Analytics*, transt. and commentary by Jonathan Barnes, 2nd Ed., Oxford, Oxford at Clarendon Press, 1993, p. 124. Ver también estudio de M. CORREIA, «La actualidad de la lógica de Aristóteles», in *Revista de Filosofía*, vol. 62, (2006), pp. 139-150.

³⁶⁷ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 65.

metafísica en el desarrollo del Espíritu en el mundo³⁶⁸. Ambas leyes están sujetas en un cierto determinismo biólogoista en el que la evolución sólo puede ser interpretada a la luz de la reflexión teológica: «Dios es el que guía las leyes de la naturaleza por su propio designio y esta obedece las leyes divinas». Los africanos, según esta concepción teórica, estarán en el estadio más primitivo de la evolución; la cultura, que es lo que el hombre añade a la naturaleza, estaría ausente en África.

Estas son las premisas hermenéuticas negativas fundamentales de Heumann y Hegel ya conocidas. No vamos a entrar en ello, si no podrá dar la impresión de que nuestra disertación versa sobre estos dos autores germanos. Nuestra intención es mostrar que Bilolo los refuta y critica para luego proponer sus premisas hermenéuticas positivas, y desde allí elaborar una otra filosofía de la historia.

4.3.2. Premisas hermenéuticas positivas u objetivas

A través de una nueva lectura del pensamiento BuKam y Bantu, Bilolo expone tres premisas de carácter positivo en lo que concierne a la filosofía, a la historia y al trabajo hermenéutico, y desde allí elaborar su propuesta metateórica/epistemológica. Esta nueva lectura, la emprende Bilolo, evidentemente, sobre el pensamiento africano desde su génesis hasta la actualidad. Es la relectura que tiene como finalidad el llegar a una historia universal de la ciencia.

a. *La filosofía o nkindi* se comprende desde las categorías bantu-luba como una elevación intelectual y humana hacia la sabiduría, esto es, hacia Dios: la cuestión de Dios y el mundo, la cuestión de Dios con el mundo; una articulación de los problemas relativos a Dios y el mundo. Trata de esclarecer, según los bantu-luba, los problemas del mundo y viceversa. *Nkindi* es una

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 68.

actividad filosófica. Bilolo comprende la actividad filosófica en la semántica categorial bantu-luba, grupo lingüístico al que pertenece, es decir, un especialista en el arte de pensar: *Nkindi udi shushukulu mu ngelelu wa ngenyi*. Se trata del modo de un especialista en el arte de pensar a Dios y el mundo a través de una hermenéutica de la vida y sus problemas como centro de sus preocupaciones y no el de construir un sistema filosófico.

Philosopher, *ce n'est pas a chercher à construire un système*. La systématique n'est pas une caractéristique constitutive de la philosophie ou de *nkindi* (...) Le *nkindi* ou la philosophie est une herméneutique de la vie et de ses problèmes. Une élucidation des "Malu", des "faits", des "questions" ou des "problèmes" humains. Et la forme adéquate d'une pensée qui est réflexion sur la vie est le fragment ou la parémie. Car "toute pensée authentique est rebelle à la systématisation". Tout système, même le plus achevé ou le plus étendu ne constitue, au fond, qu'un fragment...Le fragment ou parémie n'enchaîne ni la pensée ni la vie. Elle lui laisse sa liberté et respecte sa spontanéité. La pensée comme la vie déborde toute forme donnée et se moque de cadres préfabriqués à partir de données éparses et des syllogismes creux. La conséquence de la méconnaissance de cette spontanéité de la vie est le dogmatisme et l'universalisation, voire l'absolutisation d'une expérience particulière, limitée dans le temps et dans l'espace.³⁶⁹.

El *Nkindi* es un *Shushukulu*, esto es, *Aufklärer*, un sabio, un intelectual, un *sophos* cuya actividad consiste en construir, desarrollar, crear o inventar las ideas o el pensamiento: *Nkindi udi Shushukulu mu diela, diluka, dilungu, dinana ne difuka dia Ngenyi*³⁷⁰. El *Ngenyi* significa las ideas o pensamiento que el *Nkindi* debe crear y desarrollar profundamente. En este sentido, ser *Nkindi*, no consiste en presentar una doctrina a modo de lección, al contrario, es un modo de vida, un empeño existencial o moral, poniendo al descubierto las raíces de los hechos, problemas en cuanto hombre fiel a la vida interesado en promover el amor, la alegría, la esperanza y la felicidad en el seno de la humanidad³⁷¹. El *Nkindi* puede expresar el *Ngenyi*, amén de la escritura, también a través de máximas, sentencias, discurso paremiológico, etc., formas literarias comunes a todas las culturas.

³⁶⁹ *Ibid.*, pp. 86-87. El subrayado es nuestro.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 78.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 88.

Esta comprensión de la filosofía de Bilolo que extrae de la lengua bantu-luba viene a reforzar la dimensión recursiva de la misma. *Nkindi* o filosofía es siempre una metatafilosofía. Y la dimensión pragmática en la que discurre Bilolo no puede ser subestimado. Toda comprensión de la filosofía reviste su dimensión pragmática y metateórica. Dilucidar sobre la sabiduría o Dios y su relación con el mundo y el hombre, hace que el *Nkindi* (filósofo) se comprometa con la vida de su comunidad y su destino, es decir, su voluntad de futuro. Bilolo propone esta comprensión de la filosofía o *nkindi* para no cae en la falacia unidimensional, unirracionalista y etnológica de todos aquellos teóricos que han desdeñado la incubación de la racionalidad filosófica en la tradición africana. Para él la filosofía no tiene origen geográfico: el cerebro humano es su origen, otra cosa son los textos filosóficos que sí hay que entenderlo y interpretarlos dentro de la tradición filosófico-cultural en la que se han elaborado. Los textos filosóficos sí tienen origen, pero la filosofía no. De ahí la importancia de la comprensión de la historia para socavar su sentido. Y esta tarea le incumbe al *Nkindi*.

b. La historia o «Ndondelu wa malu-a-Kale» se comprende como la reconstrucción de un fragmento de la historia real, marcada siempre por el tiempo, el lugar y la persona, partiendo de los hechos del pasado y a la luz de la herencia de las culturas actuales con el fin de construir el futuro. En otros términos, según Bilolo la historia es un recuerdo como pensamiento del futuro. La historia refleja los intereses, preocupaciones y las expectativas de una época, de una cultura y de su autor. La expresión bantu-luba «*Malu-a-Kale*» también se puede decir «*Madu-a-Kale*» o «*Madw-a-Kale*» cuyo significado son los «hechos», «realizaciones» y «problemas» del pasado en relación a un pueblo, un texto o simplemente un periodo a los que hay que interpretar en función de su importancia para el presente. El «*ndondelu*» es el arte de interpretar los *Madw-a-Kale* o hechos históricos.

Ahora bien, según Bilolo toda historia se elabora inevitablemente en el

interior de una filosofía de la historia explícita o implícita con vistas a un futuro; una contribución en la satisfacción de una expectativa del autor como de sus lectores siendo el desarrollo de un proyecto del ser humano y de la sociedad. El historiador plantea sus interrogaciones que le llevan a optar por una metodología científica con la cual analiza sus temas; pero el nacimiento de su historia se realiza en una perspectiva espacio-temporal, teórica e ideológica determinada, que muestra que la historia no dice la *Verdad*: es la reconstrucción a posteriori, una hermenéutica o *ndondelu/ngunvuilu* de algunos hechos, a partir de datos esparcidos, ordenados y asociados en función de un esquema a priori de organización³⁷², sentencia Bilolo.

A Bilolo no le interesa la historia para encontrar o descubrir en ella el/un sentido escondido al modo de autores como Kant o Voltaire. Para nuestro autor, la historia en cuanto hermenéutica (*ndondelu/ngunvuilu*) de los hechos y de los problemas del pasado del ser humano o de los pueblos, no es, para él, un organismo vivo. Como dirá él, «*une interprétation n'est pas une personne-vivante o personne-histoire* ³⁷³». Queriendo significar con ello que toda interpretación que se hace de los hechos del pasado son reconstrucciones del presente con vistas al futuro. La historia impugna y recusa toda idea que evoca la pretendida evolución del Espíritu Universal. La historia es subjetiva y nacional. No existe, según Bilolo, una Razón o Inteligencia Universal como creía Hegel y sus seguidores. Para él, la única Razón o Inteligencia, si puede expresarse así, que es universal y no tiene evolución es el Creador de los seres humanos y de las cosas que sí evolucionan. Sólo los seres humanos hacen y viven su historia. Los seres humanos no son, para nada, instrumentos de trabajo de una Razón o Inteligencia trascendental³⁷⁴, que evoluciona independientemente de los actos de aquellos.

En esta comprensión de la historia en Bilolo se vislumbra el objetivo de

³⁷² *Ibid.*, p. 90.

³⁷³ *Ibid.*, p. 91.

³⁷⁴ *Ibid.*, pp. 91-92.

introducirnos en la historicidad del pensamiento africano en general y egipcio o BuKam en particular, como hechos africanos en su marco histórico de referencia. A través de un acercamiento heurístico, esto es, una tentativa de comprensión por recurso en la analogía o contraste, formula la hipótesis de que ciertos datos de nuestras culturas actuales pueden ayudarnos a mejor comprender algunos aspectos del pensamiento BuKam y viceversa; este pensamiento puede ayudar también a comprendernos a nosotros mismos³⁷⁵. Esta hipótesis es la que también seguían, de forma general, Cheikh Anta Diop y Obenga como hemos visto. Los hechos culturales africanos actuales son esclarecidos por los de la civilización del valle del Nilo, cuna de todas las culturas africanas. De ahí que se comprenda que la historia sea una reconstrucción de un fragmento de la historia real de un pueblo, una nación, una cultura etc. Por esa razón conviene conocer la historicidad de toda historia escrita u oral y la relatividad en la que se deriva.

Une étude sur des philosophies antiques "suppose initialement une interrogation vivante dans le présent: c'est en se dépaysant lui-même en d'autres problématiques que le philosophe vivant surmonte sa propre étroitesse et commence à universaliser les questions qu'il se pose". Ainsi, l'étude des différentes cosmo-théologies philosophiques de l'Egypte antique peut contribuer, non seulement à notre connaissance des philosophies extra-européennes ou à notre compréhension de la philosophie grecque et chrétienne, mais aussi et surtout, au renouvellement de certaines questions fondamentales relatives à notre connaissance de Dieu, du monde et à notre compréhension du rapport entre Dieu, le monde et l'homme. Sans oublier la révision de notre point de vue sur l'histoire des questions théologiques et cosmologiques. Sur le plan politique, l'historien de la philosophie apporte une contribution notoire à l'avenir de monde en général et de sa société en particulier³⁷⁶.

De este modo, interrogar sobre el pasado viene a significar comprender el presente y este nos hace proyectar hacia el futuro. Esta dimensión proyectiva del quehacer filosófico sobre la historia no hace más que reflejar las expectativas del autor y a la audiencia a la que dirige, o sea, su propia comunidad cultural o lingüística. Es la necesidad por la apertura hacia el mañana de una comunidad

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 93.

³⁷⁶ *Ibid.*

concreta a la que el *Nkindi* reflexiona. Como siempre se ha dicho: «vivir es ocuparse del mañana». Para ocuparse de este mañana hay que estudiar y comprender primero el amanecer de las cosmo-teologías filosóficas del valle del Nilo con el fin de fundamentar el devenir del pensamiento humano en la historia. Un estudio historiográfico -en esto estaríamos de acuerdo con Kuhn, Lakatos, Laudan- es imprescindible en el análisis de toda la producción científica y filosófica de los pueblos.

c. *El trabajo hermenéutico o Ngunvuijilu* se comprende como una manera de explicar o de hacer comprender lo que se explica: *diunvuila didi dikolesha ngunvuila*. Dicho con más claridad, en Bilolo se trata de la comprensión de las palabras dichas o escritas, a las que se somete a las exigencias del respeto del texto y de su autor, haciéndolas palabras para nosotros, palabras que nos interpelan en el esfuerzo de elucidación del enigma de Dios, del hombre y del mundo³⁷⁷. No se trata de repetir formulas/palabras antiguas, al contrario, recuperar aquellas para hacerlas formulas/palabras nuevas para nosotros. La situación del hermeneuta (*munvuiji*) se parece a la de un intérprete (*munvuiji*); el hermeneuta se esfuerza en comprender las palabras dichas o escritas y luego intenta explicar o hacerlas comprender desde su propia manera de comprender. No hay distancia alguna entre comprender (*kunvua*) y explicar (*kunvuija*), según la tradición bantu-luba. Es decir, no hay tensión o distancia entre el texto (palabras dichas/escritas) y nuestra comprensión de él, por un lado, y nuestra comprensión y su comunicación o explicación, por otro³⁷⁸.

En esta hermenéutica valorizante de Bilolo, la comprensión de sí y de su mundo es una de las condiciones *sine qua non* de la comprensión del otro: el comprender y apreciar su aportación sobre la base de su propia experiencia. Solo un *Nkindi* puede comprender la investigación filosófica de otro. Esta idea recusa la pretendida barbarización de las culturas ajenas a la propia: no existe

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 98.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 96.

una mentalidad primitiva o prelógica/mitopoética, hemos indicado. Las miradas de toda interpretación de consistir en comprender y hacer comprender lo que dice un texto o quiere decir, a fin de evitar la construcción de teorías epistemológicas desvalorizantes; desde luego, ajenas a la intención del texto.

Toda interpretación de las palabras de otro, arguye Bilolo, se sirve de un lenguaje inadecuado. Según nuestro autor, el trabajo hermenéutico (*ngunvuijilu*) oscila entre la exigencia individualista y la de la justicia o respeto de la verdad³⁷⁹. El hermeneuta busca el sentido del texto e intenta explicarlo. Por esa razón, apostilla Bilolo, que la hermenéutica filosófica es una interpretación interesante, creadora que transforma cualitativamente la consciencia reflexiva. Con estas intuiciones alguno objetará, ¿hacia dónde conduce todo eso? La respuesta a esta pregunta es clara: poner las bases históricas universales de la ciencia.

4.3.3. El objetivo: llegar a una historia universal de la ciencia

Este es el objetivo de la nueva lectura que Bilolo hace de la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía. También de su esfuerzo en la imaginación del trabajo hermenéutico. La objetividad, se puede decir, es una potencia intelectual que no ha sido dado a todos. De allí las caricaturizaciones de las tradiciones filosóficas ajenas a la propia. Bilolo no trata de rehabilitar la filosofía y el pensamiento teológico-religioso BuKam y Bantu, sino de valorarlos desde sus propias categorías culturales e históricas; desde la tradición en la que han sido incubadas. La hermenéutica valorizante que propone Bilolo es una práctica que respeta las exigencias de la moral interpersonal; y no pretende universalizar aquello que se juzga por negativo, ni regionalizar lo que se juzga de positivo³⁸⁰. Es un trabajo hermenéutico que desconfía de la concepción

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 103.

³⁸⁰ Cf. MOLONGWA Bayibayi, *Madw-a-Ndelu Mukulu. Aproximación filosófico-teológica al pensamiento de Mubabinge Bilolo*, Tesis de Máster en Teología, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2014, 139 p.

teórica heumanniana, kantiana, hegeliana, zelleriana, y de todos los que les siguen, de la historia.

La hermenéutica valorizante o valorativa biloloiana se desmarca de la habilitación; es una interpretación que respeta la alteridad, es decir, la especificidad del otro, su irreductibilidad, en su infinitud de formas. Todo ser humano elude a toda reducción conceptual; hay algo de misterio insondable en él, no descriptible. *Nkindi* egipcios como Ankhu (dinastía XIII) lo han entendido en este sentido³⁸¹. La hermenéutica valorizante en Bilolo recusa el método consistente en oponer una síntesis superficial desconectando las partes de todos los textos del autor. Un texto debe compararse con otro que tratan el mismo problema sea filosófico y científico, religioso o teológico, etc., y de allí plantear la cuestión de su estatuto epistemológico. Esta noción elemental es la que no han tenido en cuenta aquellos teóricos que practicaron la hermenéutica desvalorizante en relación a la incubación de la racionalidad filosófica y científica en África.

Para llegar a una historia universal de la ciencia habría que revisar las premisas hermenéuticas que utilizamos a la hora de interpretar y explicar las palabras dichas/escritos de la alteridad filosófica. Es de suma gravedad heurística ignorar la tradición científico-filosófica del *alienus*. Las premisas hermenéuticas negativas paralizan el dialogo, y si queremos hacer una filosofía de la historia, esto es, los caminos que sigue el espíritu humano en su evolución, hay que aproximarse a la historia real de la humanidad (escrita u oral), de lo que está controlado históricamente, como es el caso de los textos BuKam. Este es la biblioteca mundial, por excelencia, si queremos hablar del pasado, en general, y africano, en particular.

No se puede ignorar BuKam si se quiere abordar cualquier tema científico, filosófico, teológico, religioso, político, cultural de la humanidad.

³⁸¹ Cf. BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 104 y ss.

Heurísticamente es aceptar la universalidad del pensamiento científico. Es, al mismo tiempo, hacer el esfuerzo por verificar científicamente la memoria cultural y lingüística occidental y africana: un estudio de la recepción de la cultura BuKam en Occidente y en África. Pensar de este modo es hacer justicia a los textos que nos han legado las tradiciones filosóficas tanto de Occidente como de África. Pero primero habría que sentar las bases del pensamiento universal. No se trata de criticar ninguna tradición filosófica de la humanidad sino, mostrar la anterioridad de dichas tradiciones. En el enfoque epistemológico de nuestro autor, BuKam es anterior a las otras tradiciones filosóficas³⁸². Por esa razón cree que toda afirmación filosófica que se hace habría que verificarla en su contexto de gestación. Da la impresión que decimos nuevas cosas, ignorando que en BuKam ya se había tratado, y no tenerlo en cuenta es no tener un criterio de científicidad.

Por otra parte, llegar a la aventura universal de la ciencia, también requiere analizar las grandes cuestiones que atraviesan dicho pensamiento y que hoy agitan a la humanidad en su búsqueda de sentido. El ciclo de la producción de una sabiduría de la noche o *nichtosofía* debe ser superada, pues no tiene en cuenta, como hemos visto, el conocimiento de la *M3^{ct}*. Nuestro autor desarrollará su investigación teniendo en cuenta las premisas que acabamos de subrayar. Es lo que se despliega en los diferentes ámbitos de la producción científica del lúcido Shushukulu Bilolo.

4.4. Ámbitos de la investigación científica biloloiana: el amanecer de un nuevo enfoque metateórico/epistemológico.

El esfuerzo metateórico/epistemológico de Bilolo puede sesgarse en cuatro ámbitos correspondientes a ocho disciplinas que, en su pensamiento y análisis, cada una es inseparable de la otra. En el proceder analítico de los temas

³⁸² BILOLO Mubabinge, *Métaphysique pharaonique III^e millénaire av. J. C. Prologomènes et Postulats majeurs*, (Kinshasa-Munich, PUA-AUS, 1995), Munich-Paris, Manaibuc, 2003.

que trata nuestro autor, es epistemológicamente imposible separar la egiptología de la nubilogía o bantología/etiología y vice versa; la filosofía de la teología; la filología de la lingüística, y la ecología de la política o ética. Ámbitos en los que nuestro autor es una autoridad indiscutible y es, a través, de estos diferentes campos de pensamiento que intenta repensar y/o fundamentar una epistemología nueva en África que, a nuestro juicio, es una metateoría pragmática, la cual abre las vías genuinas de un filosofar desde la egiptología y la bantología/etiología. Pues, a partir de estas, se desprender y se entienden todas las otras disciplinas: son los ámbitos fundamentales en los que se desarrolla su proyecto epistemológico. La multidisciplinariedad, cuyo fondo es la exégesis filosófica, reviste, según nuestra interpretación, toda su obra.

4.4.1. Estudios egipto-nubios o BuKam-Bantu/Etiopía

Como acabamos de apuntar, hay que partir de BuKam/CiKam para comprender e interpretar el devenir del pensamiento en la historia de la humanidad. Pero para ello, primero hay que situar Egipto en el espacio y en el tiempo. Es lo que hace nuestro autor antes de emprender el análisis de cualquier tema filosófico o científico de mayor o menor relevancia histórica. La contribución al esclarecimiento de la egiptología y de la nubilogía/bantología o etiología de nuestro autor, en este sentido, es fundamental. Se trata del análisis y de la comprensión de las culturas egipcias, nubias o etíopes/bantu desde su matriz histórico-cultural negroafricano.

Después de las investigaciones científicas sobre el pasado negroafricano de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga y muchos investigadores europeos y americanos, se afirma sin titubeos que la civilización Egipto-Nubia antigua se inscribe dentro del mundo negroafricano, éstas son las fuentes indispensables para ligar el África negra contemporánea con su pasado más lejano. Para Bilolo, los antiguos egipcios y la civilización que ellos han creado, pertenecen ambos al universo negroafricano o Bantu. Sin embargo, a pesar de la evidencia de los

hechos (antropológicos, culturales, lingüísticos, arqueológicos, etc.), esta pertenencia ha sido cuestionada e incluso negada desde el siglo XIX. Los sabios griegos, contemporáneos de la época de decadencia de la civilización egipcia, han dejado escritos que muestran claramente el carácter negroafricano de los antiguos egipcios y de los etíopes o de la antigua Nubia.

Las civilizaciones egipcio-nubias antiguas, o simplemente civilizaciones del valle del Nilo, han jugado un papel fundamental, no sólo en la historia de la humanidad, sino en la historia africana. Por eso, en ellas se fundamentan las llamadas *Humanidades Clásicas Africanas*. La marca indeleble de las civilizaciones egipcio-nubias antiguas ha desempeñado un papel importante en la eclosión de la ciencia y de la cultura. Es en el valle del Nilo, como bien esboza Nkombe Oleko después de Bilolo, tal y como atestiguan la mayor parte de los escritos de la Grecia antigua y los descubrimientos de los fósiles encontrados en Egipto, Nubia o Sudán, donde se ha inventado la más antigua escritura de la humanidad. La mayor parte de los documentos escritos, descubiertos hasta nuestros días, relativos a la filosofía, a la teología, a la religión, a la geometría, a la astronomía, a la medicina, etc., provienen del valle del Nilo³⁸³. Y sólo podremos estudiar y comprender las culturas africanas antiguas y contemporáneas diacrónica, y sincrónicamente desde esa creatividad permanente que nos han legado los sabios del valle del Nilo.

Por otra parte, habría que subraya según nuestro autor que, CiKam o BuKam también se le conocía con el nombre la *Tierra Muy Santa* o *erotáth céra*, situada en el corazón, en el centro del mundo (*gâ*). Horapollon³⁸⁴ (Ὠραπόλλων,

³⁸³ Cf. NKOMBE Oleko, Prefacio a BILOLO, *o. c.*, IV.

³⁸⁴ Ver HORAPOLLON, *Hieroglyphica*, I, 25. La influencia del autor en los comienzos de la egiptología científica fue grande, aunque luego lo hicieron volver a su tumba. Horapollon es, a mi juicio, junto con Plutarco, Jámblico, Platón, Aristóteles, etc., autores que han contribuido enormemente en la comprensión y en el análisis del pensamiento africano clásico, aunque actualmente se quiera dar menos importancia este hecho. Cf. J. MASPERO, «Horapollon et la fin de paganisme Égyptien», in *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale*, n° 11, (1914), pp. 163-195. Sobre el autor y su recepción en la edad moderna europea ver U. ECO, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 1993. Ver también J. WINAND, *Les hiéroglyphes égyptiens*, Coll. Que sais-Je ? Paris, PUF, 2013, 128 p.

de Horus Apollon), filósofo de Alejandría de la segunda mitad del siglo quinto, confirma en sus *Hieroglyphica* este hecho añadiendo que CiKam es el lugar de la tierra habitada (*msh tá okoumnhj*). El poeta griego afincado en Alejandría, Herodas³⁸⁵ (Ἡρόδας), del siglo III a. C., afirma que todo lo que puede existir o producirse en la tierra, está en Egipto, fuente y cuna de la cultura. Del mismo modo, Pseudo-Apuleyo presenta a CiKam como el templo del mundo entero y el reflejo del cielo, es decir, la copia en sentido platónico de arquetipo, de la morada de las *Ideas*. Escuchemos al autor dirigiéndose a Ascleto:

Acaso ignoras, Ascleto, que Egipto es la imagen del cielo, o, más exactamente, la transposición y proyección de todo lo que en el cielo se ha puesto en orden y actividad y, por decirlo aún más justamente, nuestra tierra es el templo del universo entero³⁸⁶.

Obviamente, el autor intenta poner el acento en la atracción que tenía BuKam/CiKam para con sus vecinos como morada de los dioses. No es extraño que una egiptóloga de la talla de Christiane Desroches-Noblecourt³⁸⁷ hablara de la fabulosa herencia de Egipto, queriendo poner de manifiesto el peso cultural que el mundo debe a BuKam. Pues este representaba lo que es el cielo, la perfección y la inmortalidad. De del mismo modo, sus escrituras eran muy santas y muy divinas. No solamente eran y son las «palabras/escrituras de Dios», sino también, matiza Bilolo, «Palabras de Dios-Muy-Divino (*Ntr-ntry*)³⁸⁸». Por esa razón, también CiKam o BuKam era conocida por todos con el sutil y significativo nombre de *t3-Mry*, Tierra-Amada, Muy Deseada de Dios, o añadiendo las connotaciones semánticas de la lengua bantu-luba sería,

³⁸⁵ Cf. HERODAS, *Mimo*, 1, 26.

³⁸⁶ PSEUDO-APULEYO, *Asclepio*, 24. También ver el estudio de M. GITTON, «Las cosmologías antiguas», in F. CHÂTELET/G. MAIRET (eds.), *Historia de las ideologías. Tomo I. De los faraones a Carlomagno*, traducción al español de Jorge Barriuso, Madrid, Ediciones Akal, (1989, 2005), 2008, pp. 24-33.

³⁸⁷ Cf. C. DESROCHES NOBLECOURT, *Le fabuleux héritage de l'Égypte*, Paris, Pocket, 2011.

³⁸⁸ Cf. S. MORENZ, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, traduit de l'allemand par J. Jospin, Paris, (1962) 2ème éd., 1977, p. 73. Bilolo, siguiendo al egiptólogo alemán de Leipzig, Siegfried Morenz (1914-1970), para mostrar la importancia de las fuentes greco-latinas para el estudio de algunas concepciones filosóficas, teológicas o religiosas africanas clásicas que aquellas pudieron conversar y ser testigos de las mismas, reenvía también al clásico estudio de FR. SBORDONE, *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Nápoles, Loffredo, 1940, p. 64., y el de TH. HOPFNER, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, 5 tomes, Bonn, 1922-1925, p. 620.

argumenta Bilolo, la Tierra de la Rectitud, de la Justicia, de la Verdad (*Dya-Malelela; Cyamalela*) y Tierra del Amor, de la Amistad y de la Fraternidad (*Dya-Malela / Dya-Malanda*). Estas connotaciones semánticas reflejan el concepto filosófico bantu de hospitalidad, y tierra de acogida a todo humano.

Más aún, lo que hoy día se denomina desafortunadamente África subsahariana -para evitar decir África negra-, era conocida y llamada Etiopía, nombre que proviene probablemente de *Cypya, Cipyē*³⁸⁹. El nombre significa: la Novedad, Tierra nueva; la Tierra de la madurez espiritual y humana; lo que está bien cocido; y la Cuerda en Tres hijos, Tierra de la Trinidad. Todos estos conceptos eran considerados por los griegos que iban a estudiar o visitar CiKam o BuKam por Tierra de los dioses, el Reino divino. Según Bilolo, todos estos nombres y conceptos revelan la identidad espiritual africana y de la relación Dios y África, esto es, con los africanos.

4.4.2. Estudios filosóficos y teológicos

En el campo de la investigación egiptológica es fundamental, en nuestro autor, los estudios filosóficos y teológicos. Bilolo quiere fundamentar la filosofía y la teología africanas desde la historiografía africana sin pasar por las sinagogas occidentales. Hace exégesis de los corpus filosófico-teológicos BuKam con el fin de presentar las grandes cuestiones filosóficas que se dan en las diferentes escuelas, y en autores particulares como Ipuwer, Ptah-Hotep, Kairos o Merikare, etc., sin olvidar la crítica de los Arpistas. Estos autores particulares representan, para el autor, las corrientes de pensamiento

³⁸⁹ Bilolo lo explica con estas palabras: «Une variante de ciLuba du côté de Kabinda-Manyema et Tanganyika-Kivu, appelée kiSongye, et les autres variantes comme Luganda, mettent un A-, E-, O- ou I- au début du nom. Par exemple: Fidi/mFidi > Efile (en Songye), Sanga > Esanga, Disu/Riso > Eriso, Cupa > Ecupa, mucu/muti/mici > omuti / emiti, miBidi/miBiri > emiBiri (en Luganda). Le ciLuba de la Luluwa a conservé plutôt dans sa version archaïque, le *i-*: mbaadi > i-mbaadi. Mais l'usage fréquent de *i-* est caractéristique de Kinyarwanda, de Kirundi, de Chewa, etc. Ainsi, on n'a pas besoin de conjectures sur l'origine grecque, pour expliquer le mot Ecyopie ou E-Tshiofia. Le mot-Pia a le sens de "neuf, nouveau" et de "bien mûr" dans la plupart des langues bantu. C'est un terme du Proto-Bantu». Cf. BILOLO Mubabinge, *Vers un dictionnaire cikam-copte-luba. Bantuité du vocabulaire égyptien-copte dans les essais de Homburger et d'Obenga*, Munich-Kinshasa, PUA, 2011, pp. 17-18.

subversivo en cuanto revelador de los métodos del razonamiento cuyas teorías científicas del conocimiento tienen implicaciones en la teología negativa³⁹⁰. Y extrae de ellas, temas esenciales de una osamenta filosófica, ética y teológica para nuestro tiempo. Se trata en su análisis sistemático de esclarecer los fundamentos mismos de la cultura africana; pues interroga de este modo la fuente del pensamiento humano en la historia de las ideas.

Será en tres volúmenes donde respectivamente nuestro autor expondrá sistemáticamente la producción filosófica BuKam. En el primer volumen estas cuestiones filosóficas/teológicas se subdividen en cuatro secciones. La primera de estas cuestiones trata de exponer los problemas relativos a la «*Meta-ontología*³⁹¹», fundamentalmente de la escuela heliopolitana consistente en:

L'étude de ce qui est à l'origine, de ce qui est en-deçà (fondement) et de ce qui vient "après" ou est aux "confins" de l'Être ou du Devenir³⁹².

Se trata en él de mostrar la condición de posibilidad del Ser y del no-Ser. Este estudio de la meta-ontología tiene dos orientaciones mayores, que según Bilolo, son: la reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad del surgimiento o del nacimiento del Ser o del Devenir (*meta-kheperología*), y la reflexión filosófica de los seres primordiales (*p3wtj.w*) o de las formas anteriores al nacimiento de todo lo que es o el mundo (*meta-cosmología*). Para Bilolo, estos seres primordiales que han constituido nuestro mundo forman la *Ogdoada* hermopolitana, esto es, el agua (*Nnw*) y el infinito (*hh-hh.t*); la oscuridad y las tinieblas (*Kkw-sm3w*); lo escondido (*Imn-Imn.t*); el vacío (*Ny3w*); la noche (*grh*) y el aire (*tnm*). Bilolo interpreta también el surgimiento del mundo a través de los textos BuKam sirviéndose de las metáforas y metonimias del «huevo» y de la «planta»; esto es,

³⁹⁰ Cf. BILOLO Mubabinge, *o. c.*, pp. 195-218.

³⁹¹ Ampliamente desarrollado en BILOLO Mubabinge, *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh)? Approche pragmatique des formules relatives à "L'Un comme Multiple" ou à l' "auto-différenciation" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Nouvel Empire*, Thèse d'Habilitation en Philosophie, Universität Zürich, 1992, pp. 186-216.

³⁹² BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 117.

L'œuf (*šwht*) est à l'origine, mieux est une forme originaire d'un être vivant. Il contient non seulement l'eau, aussi l'air. Il est le lieu où la vie et la matière forment une unité inséparable sous la forme de "l'eau génératrice". Quant à la "fleur-lotus" (*šsn*), à la "plante" ou encore au "serpent", il s'agit là d'un être qui est déjà en vie, qui n'est plus dans l'œuf³⁹³.

El huevo y la planta son metáforas y metonimias que intentan explicar cómo surgen los seres primordiales en el sistema filosófico heliopolitano de dos modos: el Agua y la Totalidad-Nada (el Ser-No-Ser). El Pensamiento-Deseo, de la creación del Ser, anteriores a estos elementos, quiere significar el auto-engendramiento total del primer existente, que, a su vez, es el Ser. El lenguaje BuKam habla, según Bilolo, de «lo que es» y «el ser que llega a ser» o devenir/transformación (*hpr*). Para Bilolo, el modelo meta-cosmológico hermopolitano intenta explicar la formación del mundo sin caer en aporías: una idea científica que reconoce la circularidad entre el agua y el aire. Pues explica el nacimiento del movimiento; de la vida y la conciencia. Es decir, es un intento de explicar el nacimiento, la evolución y la transformación de «todo lo que es» y de «todo lo que aún no es o llega a ser»; el mundo actual y potencial a partir de los seres primordiales³⁹⁴. Elementos que componen el mismo mundo.

La segunda cuestión trata de la «*Preexistencia*³⁹⁵», es decir, del Ser-Primordial (*Ntu*), que en el pensamiento filosófico BuKam no es un ser entre los otros seres; o en lenguaje heideggeriano, se trata de la cuestión relativa al Ser y no de los entes. Es la difícil problemática filosófica del pensamiento de lo Uno que es lo Único a nivel humano tiene las perspectivas múltiples. Esta ontología

³⁹³ *Ibid.*, p. 124.

³⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 126. Ver también J. A. ALLEN, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale University Press, 1988, pp. 8-12. S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg-Göttingen, Éditions Universitaires-Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 346 p. El estudio de Susanne Bikel retoma prácticamente el trabajo de Bilolo.

³⁹⁵ Concepto acuñado por el filósofo ruandés Alexis Kagame (1902-1981), quien analiza, desde el punto de vista lingüístico-filosófico, el pensamiento bantu utilizando las categorías aristotélicas para demostrar que los Bantu no sólo tienen un pensamiento lógico-formal, sino también lo que entienden por Preexistente. Sin embargo, los textos egipcios hablan del mundo antes de la existencia, es su concepto. Kagame especulaba en este sentido. Cf. A. KAGAME, *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976, pp. 129-155. Ver también BILOLO Mubabinge, *Métaphysique pharaonique IIIé millénaire av. J.C. Prolégomènes et Postulats majeurs*, (Kinshasa-Munich, PUA-AUS, 1995), Munich-Paris, Menaibuc, 2003, 176 p.

que se encuentra en las escuelas filosóficas de Amarna, Memfis, Hermópolis³⁹⁶ y, sobre todo, Tebas. Esta última escuela comprende lo Preexistente a través de sus propias propiedades como Sabiduría, Vida, Palabra (Verbo), Amor, Poder o Sopro revitalizante. Analizaremos con más profundidad en el último punto de este capítulo.

En cuanto a la tercera cuestión, los BuKam tratan, según la exégesis biloloina, de ofrecernos su comprensión del *mundo, cosmos o universo*. Es la problemática de «todo lo que es», de «todo lo que existe» (*hpr.n=ntj nb m-ht hpr=f*), en lenguaje filosófico egipcio, ha sido creado siguiendo las leyes de la evolución, y posible según un «plan (*shr*) pensado» (*si3*). Es la cosmo-génesis que se explica a través de modelos Ogdoada (*hmnt*, ocho elementos), Eneada (*psdt*, nueve elementos) y de la «boca» (la creación a partir de la utilización del aire, dientes y los seres humanos). Lo que importante, resalta Bilolo, es la creación «palabra-pensamiento» que nace del plan concebido en el «corazón» (*ib* o *h3tj*). El corazón es el único lugar de creación que explica la auto-manifestación de lo Uno fuera de sí mismo; el mundo es el lugar de la manifestación de su poder y de su presencia³⁹⁷. Es la fenomenología de lo Uno como fundamento, y fuente permanente de la existencia³⁹⁸ y de la realización histórica de la felicidad humana.

La cuarta cuestión, en la que se detiene Bilolo en su análisis, es la concerniente de *las teorías del conocimiento*. Es una problemática de índole epistemológica que desarrollan autores particulares; esto es, el esfuerzo por analizar la posibilidad del conocimiento. Según sus métodos y tendencias epistemológicas, Bilolo resalta los siguientes: *la teoría del conocimiento por*

³⁹⁶ Cf. BILOLO Mubabinge, *Les cosmo-Théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation*. Vorwort von Prof. Dr. G. Thausing, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUP, 1986, p. 167.

³⁹⁷ Cf. BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 187. Esta idea el autor la desarrolla con profundidad en el tercer volumen. Ver *Ibid*, *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1988, pp. 272-273.

³⁹⁸ BILOLO Mubabinge, *Meta-Ontologie Égyptienne du -IIIe millénaire. Madwa Meta-Untu: Tum-Nunu ou Sha.Ntu*, Munich-Kinshasa-Paris, PUA-AUP, 2008, pp. 198-199.

iluminación, que sostiene que Dios está en el corazón del ser humano y le comunica sus designios (esta tendencia domina la literatura política, el caso de Akhenatón); *la teoría del conocimiento por introspección y por comparación*, sosteniendo que «el corazón del ser humano es su dios personal», lugar en el que extrae o saca su conocimiento de lo bueno, lo justo, lo correcto, etc., y del conocimiento de la naturaleza (el caso de Path-Hotep); y, por último, *la teoría del conocimiento elaborado a partir de los datos sensibles y controlables*, esto es, empíricos.

Se trata del conocimiento de la experiencia objetiva, del conocimiento científico puesto que se pregunta por la posibilidad del conocimiento o el cómo funciona el proceso de la producción científica. Y la respuesta a esta cuestión es que el conocimiento digno de ese nombre debe basarse sobre la experiencia, su naturaleza verdadera (*jm3h*), su sentido o razón de ser (el caso de Shabaka o el *Documento Filosófico de Memfis*)³⁹⁹. Se puede apreciar en este pasaje del *Documento Filosófico de Memfis* en su número 56 en el cual, según Bilolo, se trata de explicar la *ciencia natural* y el *psico-fisiogénesis* del conocimiento:

m33 irtj sdm msdrwj ssn(w) fnd (t3w) s^r.sn hr ib nt.f rdj pr ^rrkj(j)t nb jn ns whm m k3(3)t h3tj. (Nuestra traducción: *Los ojos ven, las orejas entienden, la nariz respira el aire, estos informan al corazón (ib), el cual transmite todo conocimiento y la lengua (expresión lingüística) repite lo que el corazón piensa*).

Estas líneas traducen, en lenguaje BuKam, la fenomenología del conocimiento. Es decir, el primado de los sentidos como condición *sine qua non* en la adquisición del conocimiento. Esta idea es análoga al problema del viejo Kant en su *Kritik der reinen Vernunft* según el cual la razón pasa por el conocimiento pero no se agota en el conocimiento, tratándose, claro en él, del conocimiento sensible: «todo conocimiento comienza con la experiencia», pero

³⁹⁹ Cf. BILOLO Mubabinge, *Les Cosmo-Théologies Philosophiques de l'Égypte Antique. Problématique, prémisses herméneutiques et problèmes majeurs*, (Kinshasa-Munich, 1986), Paris, Menaibuc, 2003, p. 206. Ibid., *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1988, p. 50.

que «no deriva todo de la experiencia», o sea, «son los objetos que deben reglarse sobre nuestro conocimiento⁴⁰⁰» y no este sobre los aquellos. Esta es la revolución copernicana a la que Kant se inscribe, y que, a mi juicio, se encuentra reflejados en los textos de la tradición africana del valle del Nilo, tal el *Documento filosófico de Menfis*, el primer documento epistemológico de la historia, arriba mencionado. Este documento epistemológico, aunque ridicularizado por Frenkian, es de los más potentes y potables de la tradición filosófica africana.

Contrariamente a Kant, el autor egipcio va más allá afirmando que no es el corazón el que produce las informaciones en los órganos de sentido, sino los crea a través del conocimiento de los datos que estos le proporcionan de la experiencia. Se trata de poner énfasis en la tesis del primado de la facultad pensante sobre los órganos de sentido⁴⁰¹. El filósofo menfita apuesta por la explicación objetiva de los datos que proporcionan los sentidos de la experiencia. De allí que cualquier conocimiento que no tenga en cuenta la experiencia sensible, sea puesto en duda. Los ojos, las orejas, el corazón son órganos físicos y metáforas y metonimias para hablarnos de cómo acceder al conocimiento de los fenómenos, es decir, los sentidos comunican la información y es a partir de allí que se producen (*pr ʿrkj(j)t*) el conocimiento.

La importancia de la *ciencia natural* y el proceso de la *psico-fisiogénesis* del conocimiento llevan a esas teorías a criticar implacablemente las nociones de Dios, la felicidad de ultratumba, puesto que son incontrollables por la experiencia empírica, y además pertenecen al ámbito de la teoría del conocimiento por iluminación superando el saber y el lenguaje humanos. De ahí que sean corrientes subversivas apostando por un empirismo epistemológico cuyas implicaciones teológicas sean negativas (el caso de Nkindi Ipuwer). Es decir, las realidades que escapan a los sentidos habría que

⁴⁰⁰ Ver I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. hin und verbesserte Auflage, 1787, reed. en *Kants Werke - Akademie Textausgabe*, 2nd, vol. 3. New York, Walter de Gruyter, 1968. Prefacio.

⁴⁰¹ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, pp. 78-79.

explicarlas por lo que no son o por analogía.

Con esta exégesis, Bilolo apela a redescubrir e reinventar en BuKam/CiKam la matriz en donde se ha de elaborar una filosofía fundamental y una ética de la vida práctica sin descuidar la reflexión teológica del «sentido del destino humano y su horizonte último». En otras palabras, el ser humano, al estar en constante búsqueda de sentido, siente una llamada al amor, una experiencia de la muerte y una llamada que lo dirige hacia el futuro. El sentido global se fundamenta en una búsqueda humanizadora⁴⁰². Con ello queremos recalcar que Bilolo intenta fundamentar una epistemología nueva para África tomando como hilo conductor la génesis de la investigación filosófica y científica BuKam-Bantu. Pues los grandes problemas de destino están en el centro de la búsqueda actual de una ética -en su mayoría sin religión- y de una espiritualidad que dé luz a la propia existencia individual o colectiva. Tema que en BuKam se ha tratado con bastante profundidad. De esto nos percatamos si nos sumergimos en la dinámica de la hermenéutica valorizante antes aludida.

Del mismo modo, la reflexión teológica africana debe basarse en las fuentes historiográficas africanas para no verse abocada a un discurso o reflexión teológica *ahistórica*. Filosofía y teología van juntas de la mano según Bilolo. Además, para él, la teología faraónica o bantu es más abierta y tolerante en lo que concierne al sentido de Dios, del mundo y del hombre, que otras disciplinas científicas. El filósofo camerunés Marcien Towa también había sostenido esta tesis, al afirmar que la tradición filosófica faraónica/africana es el monumento de la tolerancia, esto es, del pensamiento no-dogmático⁴⁰³. El monumento de la cultura filosófica, de la religión no-dogmática y de la tolerancia, es evidentemente para Towa, el África antigua y moderna. Una idea que prolonga la de Bilolo, en este sentido, y fomenta cada vez más en el estudio de la egiptología científica para esclarecer la cultura africana contemporánea.

⁴⁰² Cf. S. PIÉ-NINOT, *Teología fundamental. Dar razón de la esperanza*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006, pp. 465-466.

⁴⁰³ Leer M. TOWA, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éd. Clé, 1979, 212 p.

Desde esta óptica, la cultura y la historiografía africanas serían la base en donde podríamos fundamentar una filosofía, una teología y una religión africanas. ¿Por qué cree Bilolo en estas fuentes? o, dicho con otras palabras: ¿qué aporta la historiografía africana en su versión egipto-nubias y Bantu a la reflexión filosófico-teológica? Es la actualidad y su vitalidad en la continuidad del pensamiento Bantu, como luego veremos. Además, los temas sobre *lo Uno*, *lo Múltiple* y *la M3t* están en el corazón de esta tradición filosófica y teológica BuKam-Bantu.

Por otra parte, cree Bilolo, que las *Santas Doctrinas Filosóficas y Teológicas* de la *Tierra Muy Santa*, perícopas de las *Escrituras y Palabras Muy Divinas*, mejor perícopas de la *Palabra de Dios (Mdw-Ntr, Madw-a-Ndelu)*, siguen vivas en el mundo o cultura Bantu. El discurso filosófico y/o teológico Bantu no data recientemente; sino está escrita desde CiKam o BuKam, la Tierra Muy-Santa, de *erotáth cèra*, o simplemente *CiKam-CiKulu, BuKama-buKulu*. Lo que indica que se trata de una filosofía y/o teología escritas. El hecho de que las generaciones posteriores recitan de memoria los escritos de sus ancestros no convierte esta filosofía y/o teología en un discurso filosófico/teológico recitado u oral. Eso se debe a una aproximación *ahistórica* al pensamiento negroafricano o del pensamiento Bantu que crea la ilusión de la oralidad.

Se comprende la importancia dedicada a Heliópolis y, sobre todo Tebas⁴⁰⁴, éste último es uno de los más antiguos centros intelectuales conocidos en la historia escrita del mundo en general, y en BuKam en particular. Las especulaciones filosóficas de esta ciudad han influido abundantemente en los conceptos cosmológicos, teológicos y políticos posteriores⁴⁰⁵. En Tebas se ha planteado temas importantes que han sido determinante en la historia de la filosofía occidental: la teología negativa, el pensamiento del Uno y los múltiples

⁴⁰⁴ Es una importante ciudad del antiguo Egipto (bajo Egipto); en *ciKam* quiere decir «pilar», pero en griego significa «ciudad del sol». Es la sede principal de culto al dios Ra. Su cosmo-teología filosófica es de las más importantes de la historia.

⁴⁰⁵ BILOLO Mubabinge, *Fondements thébains de la Philosophie de Plotin l'Égyptien*, Munich-Freising,-Kinshasa, PUA, 2007, p. 11.

que esbozaremos más adelante. Es un tema difícil de abordar, porque requiere una sólida formación en filosofía, teología, egiptología, grecología, bantología. Razón por la que no ha sido bien estudiada en el ámbito de la egiptología científica ni en filosofía, por citar estas dos disciplinas, a excepción de Jan Assmann⁴⁰⁶ y Bilolo Mubabinge, principalmente. El último autor, interpreta los hechos científicos BuKam desde su lugar pragmático: la cultura BaNtu; mientras el primero, desde los presupuestos de la occidentología.

4.4.3. Estudios lingüísticos y filológicos

Los estudios filológicos y lingüísticos en la epistemología de nuestro autor, se basan fundamentalmente en las lenguas del *Cyena-Ntu*, el *ciKam*, el copto y el antiguo griego⁴⁰⁷. Existe un parentesco lingüístico entre las lenguas negroafricanas, es lo que sostienen los lingüistas africanos y algunos occidentales. Tal fue el caso de M. N. Reich, É. Amélineau⁴⁰⁸, K. R. Lepsius (*Nubische Grammatik*), Liliás Homburger⁴⁰⁹, A. H. Gardiner (*Egyptian Grammar*), G. Lefèbvre (*Grammaire de l'Égyptien Classique*), S. Sauneron (*Grammaires de la langue égyptienne*), H. Satzinger. Otros verifican este parentesco con su lengua materna como Cheikh Anta Diop con el *Wolof*, Obenga con el *Mbosi*, Oum Ndigi

⁴⁰⁶ La producción científica de este autor es abundante y aborda, sobre todo, la egiptología, la filosofía de la religión, la teoría pluralista de las culturas, la historia. Assmann es, quizá, el único autor occidental (europeo) que intenta comprender el impacto de Egipto en el devenir del pensamiento y de la historia occidental (europea). Cf. J. ASSMANN, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1984; *Ibid.*, *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines "Denkens des Eines" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 1993. *Ibid.*, *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2005, 188p. Habría que decir también, de paso que, los Himnos tebanos fueron abordados individualmente por Étienne Drioton, John H. Breasted, Gaston Maspero, Aran Frenkian, etc.

⁴⁰⁷ Cf. BILOLO Mubabinge, *Tuleshi Kopya ne Dyanga mu CiKam. Mishi ya CiKam mu Cyena Ntu*, Kinshasa-Munich-Paris, PUA, 2008; *Vers un dictionnaire cikam-copte-luba. Bantuité du vocabulaire égyptien-copte dans les essais de Homburger et d'Obenga*, Munich-Kinshasa, PUA, 2011; *Invisibilité et Immanence du Créateur Inn (Amon-Amun-Amen-Iman-Zimin). Exemple de la Vitalité de l'Ancien Égyptien ou CiKam Dans le Cyena Ntu*, Kinshasa-Munich-Paris, 2010.

⁴⁰⁸ E. AMELINEAU, *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne, essai sur la mythologie de l'Égypte*, tome II, Paris, éd. E. Leroux, 1908, p. 126.

⁴⁰⁹ L. HOMBURGER, *Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent*, Chapitre XII: *De l'origine égyptienne des langues négro-africaines*, Paris, Éditions Payot, 1941, pp. 302-337.

con el *Basa*, Ngom⁴¹⁰ con el *Dwala*, Modupe Oduyoye⁴¹¹ con el *Yoruba*, Mboli⁴¹² con el *Sango*, Alain Anselin⁴¹³, Dika Akwa Nya Bonambela⁴¹⁴ con el *Ngala*, etc. Sin embargo, nadie había descubierto el carácter Bantu de las lenguas de las civilizaciones del valle del Nilo. Ese es el mérito de Bilolo; cosa que nosotros creemos haber verificado, gracias a él, en nuestra propia lengua: la *Ndòwě*⁴¹⁵.

Mubabinge Bilolo funda la vitalidad del *ciKam* en el *Cyena-Ntu*⁴¹⁶. El antiguo egipcio o *ciKam* no es una lengua muerta; sigue viva. Y por eso mantiene y confirma la idea de la inexistencia del «camito-semítico» o «afroasiático» en África⁴¹⁷. Grupo lingüístico criticado ya por Obenga después de C. A. Diop, que pretende ser la reconstrucción del ancestro común pre-dialectal de las lenguas semitas y algunas africanas nilo-saharianas. La lengua del Antiguo Egipto es una lengua Bantu, es de origen negroide⁴¹⁸. Según Bilolo, el acercamiento del *r^c n Km.t*, lengua hablada por los habitantes de *t3 mery*, la tierra amada y el semítico, es una hipótesis enunciada por el egiptólogo negrófobo Georg Ebers en su libro sobre la relación entre el antiguo Egipto y el

⁴¹⁰ G. NGOM, «La parenté génétique entre l'égyptien pharaonique et les langues négro-africaines modernes: l'exemple du duala», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n° 2, (1993), pp. 29-85.

⁴¹¹ ODUYOYE Modupe, *Words and Meaning in Yoruba Religion: Linguistic Connections in Yoruba, Ancient Egyptian and Semitic*, London, Karnak House, 1996, 167 p.

⁴¹² J.-C. MBOLI, *Origine des langues africaines. Essai d'application de la méthode comparative aux langues africaines anciennes et modernes*, Paris, L'Harmattan, 2011, 630 p.

⁴¹³ A. ANSELIN, *Samba*, Guadeloupe, Éditions de l'UNIRAG, 1992, 200 p.

⁴¹⁴ DIKA AKWA Nya Bonambela, *Les Descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Yaounde, Osiris Africa, 1985, 440 p.

⁴¹⁵ Es una lengua del grupo Bantu hablada por los habitantes del mismo nombre. Según Enenge, «los *ndòwě* residen a lo largo de la costa de África Occidental central, en los países hoy conocidos con los nombres de Camerún, Guinea Ecuatorial y Gabón (Congo y Angola). Lo componen tres grupos lingüísticos: los *bòngwě*, los *bòumba* y los *bondângâ*. Los *bòngwě* comienzan una frase con la fórmula “*ngwě na ye*” (yo digo) e incluyen a los *iyàsa*, *kombě* y *one*. Los *bòumba* usan la frase “*umba na we*” por “yo digo” e incluyen a los *bapùku*, *bènga* y *duwala*. Los *bondângâ* son los grupos más dispersos e incluyen a los *balèngi* (“*ingwě na ye*”), los *mbiko/shekiani* (“*mi kě*”), los *mityângâ* (“*mě mbě*”) y los *mpongwě* (“*myě ně*”). Cf. ENÈNGE A`Bodjedi, «Ndòwě Proverbs and Tales», en Volumen monográfico: «Theorizing Equatorial Guinea», in B. SAMPEDRO VIZCAYA/B. FRA-MOLINERO (eds), *Afro-Hispanic Review*, vol. 30, n° 2, (2009), pp. 365-378. Ver también A. IYANGA PENDI, *El Pueblo Ndòwě: Etnología, Sociología e Historia*, Valencia, Nau Llibres, 1992. Los Ndòwě se dedican principalmente a la pesca.

⁴¹⁶ BILOLO Mubabinge, *Tuleshi Kopya ne Dyanga mu CiKam. Mishi ya CiKam mu Cyena Ntu*, Kinshasa-Munich-Paris, PUA, 2008, p. 29.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁴¹⁸ Cf. BILOLO Mubabinge, *Vers un dictionnaire cikam-copte-luba. Bantuité du vocabulaire égyptien-copte dans les essais de Homburger et d'Obenga*, Munich-Kinshasa, PUA, 2011, p. 57.

libro de Moisés de 1868⁴¹⁹. No ha podido probar esta hipótesis de forma científica; el egiptólogo alemán se apoya únicamente en una serie lexical de veinte lexemas⁴²⁰, ignorando que aquellos lexemas también se encuentran en las lenguas llamadas ciBantu (por ejemplo *bin* en egipcio y en Bantu *bana, bena, bon*, etc., que son sus variantes⁴²¹), a la que recurre, nuestro autor, para ilustrar la hipótesis de la vitalidad del CiKam en el Cyena-Ntu.

Georg Ebers se sirve del mito lingüístico camita o hamita, como vimos en el estudio de Obenga, para sostener que la lengua faraónica es una lengua semita⁴²². Pues para él, el origen de los egipcios no puede ser otro que el emparentado con el pueblo hebreo, del que saldrá Cam, el hijo maldito de Noé y descendiente de los negroafricanos⁴²³. Lo importante, en destacar en Ebers es su vano esfuerzo, como harán muchos egiptólogos contemporáneos -Antonio Loprieno⁴²⁴ entre otros-, en «semitizar» conscientemente el ciKam. Hoy se da por supuesto que el ciKam no se habla; que ha volatizado. O sea, que el CiKam es una lengua muerta; hipótesis en la que está focalizada la enseñanza occidental del *Madw-a-CiKam* o Egiptología. El ciKam, sin embargo, sostiene Bilolo, no se ha volatizado, como algunos han querido pensar. Ampliamente Bilolo lo matiza con claridad con estas palabras:

Le CiKam, langue antérieure à l'An 10.000 avant notre ère, n'est pas une langue morte, comme on l'enseigne. Le CiKam se parle et est appelé aujourd'hui Cyena-Ntu, ciBantu ou Luuntu. Son vocabulaire est à 85% en usage en ciLuba et

⁴¹⁹ Cf. G. EBERS, *Aegypten und die Bücher Mose's: sachlicher Commentar zu den aegyptischen stellen in Genesis und Exodus*, vol. 1., Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1868, p. 44.

⁴²⁰ Cf. BILOLO Mubabinge, *o. c.*, pp. 46-57.

⁴²¹ *Ibid.*, pp. 48-58.

⁴²² Cf. G. EBERS, *o. c.*, pp. 54-252.

⁴²³ *Ibid.*, pp. 40-54.

⁴²⁴ Cf. A. LOPRIENO, *Das Verbalsystem im Ägyptischen und im Semitischen*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1986, 213 p. *Ibid.*, *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press, 1995, 340 p. La gramática egipcia de Loprieno es el monumento explícito del esperanto egiptológico; el de Gardiner, Lefevre o Faulkner, no. Loprieno reenvía el esperanto al esperanto. No concretiza ninguna lengua en su análisis y, lo raro de todo, es su ausencia total de jeroglíficos. Para la gramática, el autor enseña otra lengua, no el egipcio. El ciKam se habla hasta hoy día. Los signos egipcios tienen nombres, los cuales son los que se traducen, y el sentido se descubre desde el hablar actual. Por tanto, los egiptólogos son especialistas del esperanto egiptológico, y no del CiKam, la lengua de los antiguos egipcios que sigue viva, es decir, su vitalidad está en su continuidad con el Cyena-Ntu, CiBaNtu.

dans les langues très apparentées situées entre Karthum et l'Afrique du Sud. Les verbes ayant Mn, comme radical et leurs dérivés (le cas du nom Bi-Mweni) sont écrits il y a plus de 4000 ans avant notre ère. Ils prouvent de façon contraignante que les langues Bantu sont des langues ÉCRITES en plusieurs types d'écritures. En plus la Philosophie Bantu Pharaonique, la Théologie Bantu Pharaonique, développée dans des milliers de documents depuis le 4ème millénaire avant notre ère est la plus ancienne philosophie/théologie écrite de l'Histoire Humaine connue jusqu'à ce jour⁴²⁵.

La mayor parte de los egiptólogos actuales cree que el ciKam se ha perdido desde el siglo V d.C. La razón fundamental reside en la confusión que se tiene sobre el final de una escritura, o la muerte de las personas capaces de leer dicha escritura, con la muerte de la lengua hablada y de la tradición oral. No se dan cuenta que en el momento en que se hablaba el ciKam, también se hablaba también el griego, el berebere, el árabe, el persa, el latín, etc. Y todas estas lenguas a día de hoy aún se siguen hablando, aunque con ciertas transformaciones, pero se hablan. La prueba, sostiene Bilolo, es que los griegos hablan actualmente el griego; es un griego diferente, pero siempre identificable como griego. Lo mismo pasa con el ciKam: no es posible que una lengua hablada en la época romana por más de siete millones (7.000.000) personas, desde Meroe (*Medewi* o *Bedewi*), pasando por Uganda y hasta el Sur de Tchad, pueda desaparecer, volatilizarse sin dejar huellas -a excepción del copto- en la totalidad del Continente.

El ciKam moderno, actual existe con el mismo rango que el griego, el árabe, el persa o el berebere modernos. La ciencia de la egiptología debe volverse hacia las fuentes del Nilo; pues las lenguas africanas esclarecen e iluminan la egiptología científica. Es la propuesta que hace Bilolo con el fin de mostrar la vitalidad del ciKam en el *Cyena-Ntu* y abandonar definitivamente el mito del ciKam como lengua muerta. El invento de la muerte del ciKam es para poder negar tanto su vitalidad como su pertenencia a la gran familia de las

⁴²⁵ Cf. BILOLO Mubabinge, «Du nom Imn à Bi-Mweni. Exemple de la vitalité de *ciKam* et "Saintes doctrines philosophiques" pharaoniques dans le *Cyena-Ntu*», in KALAMBA Nsapo/BILOLO Mubabinge (dir), *Renaissance of the negro-african theology. Essays in honor of Prof. Dr. Bimwenyi-Kweshi*, Munich-Freising-Kinshasa, PUA-AUS, 2009, p. 110.

lenguas negroafricanas o etíopes y/o bantu⁴²⁶. Bilolo apela a la importancia histórica y en los retos epistemológicos de las comunidades lingüísticas bantu para verificar, corregir y completar su constatación⁴²⁷. Se trata de una cuestión metodológica: volver al valle del Nilo; una metodología contraria lleva a la mistificación científica. Razón por la cual, se deberá superar el silencio establecido de los resultados de las investigaciones sobre el *ciKam* y el *ciBantu* y, en cambio, fomentarlas cada vez más.

Con el fin de demostrar la vitalidad del *ciKam*, Bilolo emprende la ardua tarea de traducir el diccionario más importante en el estudio del *ciKam*, de la lengua faraónica. Se trata del Diccionario de Adolf Erman y Hermann Grapow⁴²⁸ al que intenta traducir al *ciBantu*, una tarea que una sola persona la costará décadas y décadas. Y en ella sigue estando, a pesar de sus intentas obliaciones académicas. Sin embargo, dicha tarea de traducción, por ahora ha llevado a cabo a Mubabinge Bilolo a las siguientes constataciones que revolucionan una pléyade de teorías científicas:

1. El *ciKam* es una Lengua *Bantu*, del sub-grupo África Central y África del Sur.
2. El Negro-Africano es anterior al Proto-bantu.
3. El Proto-Bantu es anterior al *ciKam* (antiguo egipcio).
4. El *ciKam* forma parte de la Familia Lingüística *Bantu*.
5. El *ciKam* es una sub-familia en el seno de la Familia *Bantu*.
6. El *ciKam* es una lengua con tono.
7. El T de sufijo en la transcripción actual es en realidad un prefijo: no *Km.t*, sino *t.Km* (*Ti-Kam*, *Di-Kam*, *Ci-Kam*), pero existen contextos donde T puede ser un sufijo: *KamaT*, *Kamata*, *Kamaci*, *Kamatshi*, etc).
8. Su vocabulario está en uso hasta nuestros días.
9. La transcripción actual esconde la vida actual del *ciKam*.

⁴²⁶ BILOLO Mubabinge, *Invisibilité et Immanence du Créateur Imm (Amon-Amun-Amen-Iman-Zimin). Exemple de la Vitalité de l'Ancien Égyptien ou CiKam Dans le Cyena Ntu*, Kinshasa-Munich-Paris, 2010, p. 19.

⁴²⁷ *Ibid*, pp. 19-21.

⁴²⁸ Cf. A. ERMAN /H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Zur Geschichte eines großen wissenschaftlichen Unternehmens der Akademie*, Berlin, Akademie Verlag, 1971. Este diccionario es fundamental para conocer muchas palabras del *ciKam* antiguo. Y es junto con la *Egyptian Grammar* de A. H. Gardiner uno de los monumentos de la egiptología que nadie puede eludir en el estudio serio del *CiKam*.

Los resultados provisionales de la traducción resaltan el hecho de que habría que fomentar cada vez más las investigaciones sobre ciKam, a veces llamado *DiKema*, y las otras lenguas del valle de Nilo⁴²⁹ para hacer avanzar nuestros conocimientos egiptológicos y, al mismo tiempo, revolucionar la egiptología científica, la lingüística africana, la grecología y la orientología; revolucionar la gramática, la transliteración, la traducción, la interpretación y la vocalización. El ciKam, tal y como se enseña actualmente, Bilolo lo denomina esperanto egiptológico⁴³⁰. Se trata del esperanto, es decir, el convencionalismo egiptológico de los que se dedican al estudio de esta ciencia y no de la vitalidad del ciKam en el Cyena-Ntu.

Nuestro autor, no se sirve de ninguna teoría lingüística convencional, como hacen Cheikh Anta Diop y Theophile Obenga. Él parte de la constatación de la gramática del CiKam y del CiBantu. La estructura gramatical y la fonética como de la semántica y de la crítica pragmática de la lengua de la familia lingüística Bantu reflejan las mismas del CiKam⁴³¹. Eso nos lleva a sostener que, es urgente ponerse a elaborar un vocabulario o diccionario entre el egipcio y las lenguas negroafricanas y luego una gramática común, y de ahí se comienza la discusión. Tarea en la que está inmersa el egiptólogo y filósofo congoleño con todo lo que aquello supone de esfuerzo, y dedicación plena. Las discusiones de la filología egiptológica actual deberían centrarse en la vitalidad del CiKam en el Cyena-Ntu, despidiendo así, definitivamente, el denominado «esperanto egiptológico», y su pretendido grupo lingüístico, esto es, el «afroasiático».

⁴²⁹ Ejemplo que resaltamos en nuestra propia lengua, el Ndòwě y el ciKam: «Las enseñanzas antiguas *ndòwě* que ayudan a la gente a hacer frente al misterio de la vida, con todas sus pruebas y tribulaciones, se llaman *metombo*, cuya singular es *utombo* (bènga) o *motombo* (kombè). Las *metombo* son las teorías psicoanalíticas que fueron legadas a los *ndòwě* por sus antepasados oriundos del valle del Nilo. La etimología de la palabra *ndòwě metombo* se halla en *mdw neter*, el idioma de los *BuKam-Bantu* (egipcios). *Atum* (o Atón) formaba parte de una antigua trinidad africana compuesta por *Khepera-Ra-Atum*. *Khepera* era el sol en su salida y simbolizaba al neonato. *Ra* era el sol al mediodía y simbolizaba a un adulto. *Atum* o Atón era el sol a la puesta y simbolizaba a un hombre viejo. Por lo tanto, las *metombo* (teorías psicoanalíticas *ndòwě*) se originaron con *Atum*, el Viejo Sabio Africano del Valle del Nilo (Cf. Enènge a'Bodjedi, a. c.)».

⁴³⁰ Ver BILOLO Mubabinge, *Vers un dictionnaire ciKam-copte-luba. Bantuité du vocabulaire égyptien-copte dans les essais de Homburger et d'Obenga*, Munich-Kinshasa, PUA, 2011, p. 19.

⁴³¹ *Ibid.*

4.4.4. Estudios políticos y ecológicos

Mubabinge Bilolo aborda en su epistemología también la vida política y la ecología en contexto africano y mundial. Es consecuencia de sus estudios pragmáticos sobre el impacto de la filosofía BuKam y Bantu en el devenir de la sociedad, del espacio público en lenguaje habermasiano. Bilolo está convencido de que toda filosofía debe tener un impacto político-social y de transformar la praxis social. No puede haber sociedad o grupo humano al que no acompañe una reflexión filosófica. Lo mismo ocurre con la naturaleza, nuestro hogar terrestre. ¿Qué relación tenemos con ella? Según Bilolo⁴³², tenemos que dialogar con la naturaleza, que nos habla, que se comunica con nosotros. No debemos sólo explotarla tal y como se hace hoy, debido a la mentalidad positivista que se nos ha impuesto desde el siglo XIX y prolongado a día de hoy con los distintos intentos de naturalización de la epistemología y sus confluencias teóricas.

Reflexiones como éstas ya las expresa con gran fuerza Hans Jonas, cuando apela a la responsabilidad que el hombre y la sociedad tecnológica tienen de cara a las generaciones futuras⁴³³. Las propuestas de Jonas son éticas, mientras que las de Bilolo son etico-políticas, etico-ecológicas. Desde luego este aspecto puede interesar mucho a los ecologistas actuales, que en general carecen de argumentación conceptual de peso. Dialogar con la naturaleza no supone para nada fusionarse con ella, sino oponerse a «toda empresa susceptible de destruir el orden cósmico y comprometiéndose, desde allí, por el destino de la humanidad⁴³⁴». Pero Bilolo va más allá, mostrando que ya desde las civilizaciones clásicas egipcio-nubias se apostaba por una ética ecológica⁴³⁵.

⁴³² BILOLO Mubabinge, *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1988, pp. 106-109.

⁴³³ Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologie Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1984, p. 8. Ibid, *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1987, 324 p.

⁴³⁴ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 7.

⁴³⁵ BILOLO Mubabinge, *Percées de l'Éthique Écologique en Égypte du III millénaire av. J.-C.*, Munich-Kinshasa, PUA- AUS, 2007.

Dicha ética es, a mi juicio, la estructura radical del pensamiento negroafricano, es decir, la filosofía de lo real. Prosigue Bilolo esta apuesta por la razón de la ética ecológica para el mundo presente, a fin de crear un futuro mejor; un mundo donde el cosmos sea respetado.

4.5. Mubabinbe Bilolo, el ciKam y la filosofía africana: sobre el pensamiento de lo Uno (W^r)

El pensamiento del Uno (W^r) es el substrato filosófico-teológico africano⁴³⁶. Pues, según la exegesis de Bilolo, las cuestiones del ser y del no ser están a la base de la concepción de Dios, como el Uno o el Único de donde emanan las multiplicidades. El Uno se da a conocer a nivel humano como múltiple, sin que aquello altere en él su propia esencia. El Uno sigue siendo Uno, es inmutable, solo auto-transformable. El Uno deviene múltiple por un acto de metamorfosis, de auto-transformación para dar origen al Espíritu Primordial. El pensamiento del Uno es la base de la jerarquía de los seres, para la comprensión de la filosofía y la teología negroafricana o BaNtu. Precisémoslo.

4.5.1. Jerarquía de los seres como clave de comprensión filosófica

Muchos eruditos de los años cincuenta y sesenta del siglo XX, que se dedicaron al estudio de la filosofía y egiptología, han comprendido que la jerarquía de los seres evocados en la filosofía *Ntu* o en la teología *BaNtu*, es una de las claves para comprender y, por ende, interpretar, no solamente el pensamiento Bantu, sino también y, sobre todo, el pensamiento BuKam. Esta interpretación se extiende del mismo modo al pensamiento africano en general. La razón de fondo se percata en el estudio filológico de sus conceptos. Según Bilolo, el término *Ntu*, *Untu* en sus diferentes variantes *onto*, *nti*, *unt*, etc., es

⁴³⁶ Cf. BILOLO Mubabinge, *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh)? Approche pragmatique des formules relatives à "L'Un comme Multiple" ou à l' "auto-différenciation" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Nouvel Empire*, Thèse d'Habilitation en Philosophie, Universität Zürich, 1992, 828 p.

común en la lengua egipcia (*ciKam*) y en la familia lingüística *Ntu*⁴³⁷. Esto se comprende porque la lengua egipcia forma parte de las lenguas bantu. La egiptología actual debería investigar desde esta perspectiva, y así vislumbrar la vitalidad del *ciKam* en el *Cyena-Ntu* o el *ciBantu*. Es de suma importancia conocer el origen, evolución y el significado de los conceptos filosófico-teológicos que han sido y son empleados en la historia de las ideas.

La comprensión filosófico-teológica de la jerarquía de los seres se da en su interacción, hasta acercarse a su fuente primordial. Desgraciadamente, esto no ha sido estudiado profundamente por los historiadores de la filosofía. Según Bilolo, el ser es un fenómeno de intensidad variable, que sólo puede abrirse acercándose a su fuente, de *Sha-Ntu* (Padre del Ser) o *Nin-a-Ntu* (Madre del Ser). En este sentido, el pensamiento del Uno (*-Wa, We -u-m-Wa*), de la emanación (*Lopoka, rph; di-Lopoka -hpr.t; Lopola -r-prw; di-Lupula -prwt; di-Patula -t-ptr -ptr-t*), el descenso (*Pwekela -phr, di-Pweka -r-ph -ph-r*) y el ascenso (*danda -db; Ba + Nda -Ba+n+ya -B3+iy =iya-Kulu, ya-mUlu -iyhrw; iy-m-wr; iy-m-hr*) en la jerarquía de los seres y de los poderes son los grandes temas del pensamiento africano. Son las partes que fundan el substrato filosófico⁴³⁸, y este, a su vez, el teológico. El concepto filosofía o teología Bantu significaría, en este contexto, discurso del Ser, de lo que es el Ser, esto de la semilla del Ser (Verbo), del descenso del «Yo Soy». *Ba Ntu* o *Wa Ntu* quiere decir «De *Ntu*», «Los de *Ntu*». De aquí parte todo discurso filosófico-teológico *buKam-bantu* sobre el Uno (*W^c*) como el Único en donde emanan las multiplicidades.

Sobre la base de una concepción teórica que parte del discurso de lo Uno como múltiple, de lo Uno y los múltiples, de lo Uno-Totalidad, entendemos que los negroafricanos han percibido lo real como proceso. Así analizaremos más adelante nuestra propia comprensión del discurso filosófico negroafricano, y las concepciones teóricas que de ellas resultan. Cuando Bilolo argumenta que el

⁴³⁷ BILOLO Mubabinge, *Fondements thébains de la Philosophie de Plotin l'Égyptien*, Munich-Freising,-Kinshasa, PUA, 2007, pp. 17.

⁴³⁸ *Ibid.*, pp.17-18.

pensamiento de lo Uno, es el substracto filosófico del pensamiento africano, está pensando en la substancia, en el ser. Por tanto, Bilolo como Cheikh Anta Diop y Obenga y otros, presuponen una ontología africana (faraónica) en su interpretación del sistema africano del mundo, de la aproximación teórica africana de lo real. De ahí el lenguaje de substracto filosófico negroafricano.

4.5.2. Henología Bantu-luba en las enseñanzas filosóficas Nkwembe

Ya hemos subrayado que la lengua bantu-luba es la lengua materna de Bilolo, y es de las más habladas en África central. Para comprender muchos de los conceptos que utiliza nuestro autor, se requiere un conocimiento profundo de su lengua para evitar las ambigüedades en la interpretación. Eso es lo que han hecho dos autores belgas para ser iniciados en la enseñanza filosófico-teológica de la sociedad secreta bantu-luba «*Nkwembe*». El resultado de su iniciación en el *Nkwembe* ha sido publicado bajo el título de «*Une Bible Noire (cosmogonía bantu)*⁴³⁹». Muchos filósofos y teólogos africanos citan este libro cuando reflexionan sobre uno u otro aspecto de la cultura y pensamiento bantu⁴⁴⁰. Bilolo hace lo mismo, pero lo prolonga en su interpretación mostrando sus razones y comparándolo con el pensamiento tebano.

También nuestro autor ha recibido estas enseñanzas cuando fue iniciado en el *Nkwembe*; estas enseñanzas o instrucciones (*sb.yt-seb⁵yt*, *Ci-Samba*) filosófico-teológicas, que se centran en la «forma de vivir la verdad» y del conocimiento de Dios, se reciben alrededor del fuego de la vida (*Ciota cia Moyo*), de la calabaza de coalino (*CiLowa cia luPemba*), en la corte del bien y de la verdad (*Lubanza lwa Meyi maKulu ne Bwimpe*). Aquí funda Mubabinge Bilolo su concepción de la filosofía o *nKindi* y, por ende, de la teología y la tesis de que la teología es la filosofía por excelencia, como aludimos más arriba.

⁴³⁹ Cf. T. FOURCHE/H. MORLIGHEM, *Une Bible Noire. Cosmogonie bantu*, 2ème édition revue et augmentée de l'annexe, Paris, Les Deux Océans, 2002, 248 p.

⁴⁴⁰ Pensamos en autores como Tshiamalenga Ntumba, Bimwenyi-Kweshi, Kalamba Nsapo, Mulago Gwa Cikala, Bilolo Mubabinge, Mabika Nkata, Ngindu Mushete, Alexis Kagame y un largo numero de pensadores que aquí no hemos citado.

Así las cosas, la henología bantu-luba reza:

Au commencement de *Toutes-les-Choses* l'Esprit Aîné, Maweeja Nnagila, le premier, l'aîné et le grand seigneur de tous les Esprits qui apparurent par la suite, se manifesta, seul, et de par soi-même. Puis, et d'abord, il créa les Esprits. Il les créa, non pas à la façon dont il créa les autres choses, mais par une métamorphose de sa propre personne, en la divisant magiquement, et qu'il n'en perde rien⁴⁴¹.

Por eso, los Espíritus participan de la naturaleza divina de *Maweeja Nnangila*, subrayan los autores. Bilolo matiza, por su parte, que este texto bantu-luba es manifiestamente una recitación de los himnos tebanos. Con ello se puede ilustrar la vitalidad de las tesis filosóficas y teológicas tebanas en el actual pensamiento bantu-luba. Y hablando de las etapas de la auto-transformación o de la metamorfosis de *Sha-Ntu*, «Principio del Ser» o «Padre del Ser, de lo que es», los bantu-luba, arguye nuestro filósofo y egiptólogo, enseñan que él se transformó en principio en Tres o que de lo Uno ha emanado en primer lugar Dos espíritus de segundo rango a su lado. Estos dos espíritus forman con el Uno, una suerte de Trinidad⁴⁴². Se parte de la idea de que *Maweeja Nnangila* estaba solo, todo era Uno, entero como el huevo; el segundo Espíritu Señor fue creado en primer lugar, esto es, emanó de Uno Solo.

En lo que se pone más énfasis es en el hecho de la auto-transformación de *Maweeja Nnagila* para ser múltiple sin perder nada en sí mismo. En la lengua Bantu-Luba el término metamorfosis o auto-transformación es *Dyalu*, cuya acepción acabamos de ilustrar. La henología (discurso sobre el Uno, que es la base de la filosofía de Plotino⁴⁴³, la escuela filosófico-teológica de Tebas y el pensamiento BaNtu) se funda en esta auto-transformación del Espíritu Primigenio o *Maweeja Nnangila*. Es lo que ilustra la sociedad secreta bantu-luba

⁴⁴¹ T. FOURCHE/H. MORLIGHEM., *o. c.*, p. 31., BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 19.

⁴⁴² BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 20.

⁴⁴³ Cf. W. BEIERWALTES, *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgechichte*, Frankfurt am Main, Verlag Klostermann, 1985, pp. 123-154. BILOLO Mubabinge, *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh)? Approche pragmatique des formules relatives à "L'Un comme Multiple" ou à l' "auto-différenciation" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Nouvel Empire*, Thèse d'Habilitation en Philosophie, Universität Zürich, 1992, pp. 34-73.

Nkwembe.

4.5.3. El Uno y los Múltiples como conceptos mayores BuKam/Bantu

La problemática que subyace en el fondo de todo esto, es nuestra concepción de la realidad, desde el punto de vista de la filosofía y teología BuKam y del pensamiento Bantu. El juego del Uno y los Múltiples parece ser la vía adecuada para entender cómo se nos da a conocer la realidad. Eso lo que analiza la propuesta filosófico-teológica de Erik Hornung⁴⁴⁴ sobre las concepciones egipcias de la realidad entendida como divinidad; la cual no tiene en cuenta el universo cultural negroafricano. Pero con él, es difícil resolver esta espinosa problemática filosófica, ya que no tiene en cuenta la *extensionalidad* del Uno y lo Múltiple en el pensamiento Bantu. Assmann analizará su recepción en Occidente⁴⁴⁵. Bilolo, en cambio, presenta las bases de este pensamiento del Uno y los Múltiples en las lenguas *Bantu*, concretamente en *ciLuba*. Origen, Base, Fundamento, Fuente (*Sha/Mwa/Nina*) son los conceptos mayores que traducen el Uno y los Múltiples en bantu-luba.

De este modo, *Sha-Ntu/Sha-Untu* se refiere al Padre-Origen-Base-Principio del Ser o de «Quién es»; *Nina-Ntu/Nyna-Untu*, la Madre del Ser o de «Quién es»; *Maw-Ntu/-Untu-MaNtu*, la Madre del Ser. Todos hacen referencia al Uno, al Único (*Wa o Aya*). Los Múltiples o la multiplicidad (*Ngí/iNgí-hhw*) están en relación con el Uno, de donde emanan. El Uno se deja vislumbrar a nivel humano de forma múltiple. De ahí que, según esta manera de pensar, hablar de causa, origen, fuente, ancestro, dios (*Ndelu, Ndedi- Ntrw*) se trata de referirse a lo mismo, a lo Uno que se manifiesta en su multiplicidad. Lo que Mubabinge Bilolo intenta demostrar es que la lengua *bantu-luba* es una de las formas

⁴⁴⁴ Cf. E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. También hay traducción española (*El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, trad. español de Julia García Lenberg, Madrid, Editorial Trotta, 1999, 262 p).

⁴⁴⁵ Cf. J. ASSMANN, *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines "Denkens des Eines" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg, Heidelberg Akademie del Wissenschaften, 1993.

modernas y vivas del *ciKam* y que ella (la lengua) es muy rica en su vocabulario, al permitir pensar y articular adecuadamente la relación del Uno con los Múltiples.

El pensamiento tebano utiliza el mismo concepto bantu-luba para referirse al Uno o lo Único: *Wa, We, Oy, Ay*; lo mismo hace también con el concepto de los Múltiples: *iNgi*. Bilolo arguye, por otra parte, que el término *Ntr*, Dios, puede parecer menos religioso. Ya que *Ntr* como *Ndedi, nDelu, Ciledi* significa «causa, origen, fuente» y, por consiguiente, «ancestro primordial». En este sentido, todo lo que sale del Uno es *Ndelu* «causa, origen, fuente» y *Ndedi* «engendrador». Se percibe claramente la vitalidad del discurso filosófico faraónico o buKam/ciKam en la actual filosofía africana o bantu. Una vitalidad que hace el pensamiento BuKam-Bantu se percibida co-pertenecientes en la misma tradición cultural.

4.6. Conclusión

El trabajo epistemológico de Bilolo, al que denominamos metateoría pragmática, consiste en el análisis y sistematización del pensamiento BuKam y mostrar su vitalidad en el pensamiento Bantu actual y las corrientes y temas de pensamiento. El autor intenta fundar en África una epistemología que dé preeminencia al estudio de los textos BuKam fiables y atestados históricamente. Se trata de superar la laguna filosófica que ha inventado la tradición filosófica occidental a la que la mayoría de autores africanos siguen, por inercia, sin previo cuestionamiento epistemológico de aquella. Pero, para emprender esta tarea, habría que deconstruir y refutar las teorías construidas que desprecian el pensamiento africano. Socavar las premisas negativas que sostienen dichas teorías y, como alternativa, proponer una nueva re/lectura de la historia de la filosofía a fin de repensar la posibilidad de otra filosofía de la historia.

Bilolo hace el trabajo de exégeta y de epistemólogo. Apuesta por el

conocimiento histórico, lingüística, filológico, filosófico, político, científico, etc., para el conocimiento riguroso del pensamiento africano en el espacio y tiempo de la historia mundial y africana. Bilolo tiene como objetivo llegar a la historia universal de la ciencia. La aventura universal del pensamiento debe basarse en la reconstrucción e interpretación pragmáticas de la filosofía africana o egipcia, como el momento fundacional del devenir del pensamiento en la historia. Los grandes temas científicos, filosóficos, teológicos o éticos que agitan hoy a la humanidad en su búsqueda incesante de sentido y futuro, han sido debatidos en la tradición filosófica africana, a través de la conceptualización del *Uno*, lo *Múltiple* y la *M3^t. O*, para ser más exactos, a través de los discursos que se han elaborado sobre las *cosmo-teologías filosóficas*: lo cósmico, lo divino y lo humano; con todo lo que implican para la existencia y la vida real. Aún más, la vitalidad del discurso filosófico BuKam está en la continuidad del pensamiento Bantu.

Bilolo es un hombre singular en la interpretación de los hechos culturales africanos. Es, a mi juicio, el filósofo-egiptólogo que comprende que toda filosofía y sus conceptos mayores nunca se desvanecen en la historia sin dejar huella e impacto alguno. De allí su ardua tarea en la búsqueda de las raíces del pensamiento africano y de la identidad africana como horizontes de liberación del mismo pueblo africano. Desde sus comienzos, África ha jugado un papel importante en la historia y en la ciencia. Las raíces del pensamiento africano se encuentran en el valle del Nilo. Bilolo intenta reconstruir esta historia del pensamiento y de la ciencia. Con este trabajo, hemos de huir de la historia de la repetición de la repetición de la historia de filosofía y de la ciencia sobre África. Hay que verificar todo lo que se hace construido y dicho sobre África y de la historia de la filosofía y de la ciencia. Con el trabajo Bilolo es posible otra filosofía de la historia.

CAPÍTULO V.

LA FILOSOFÍA DEL REVENIR DE GRÉGOIRE BIYOGO Y LA ELABORACIÓN DEL COGITO DE LA SUPERVIVENCIA. HACIA LA TERCERA REVOLUCIÓN CONPERNICANA DEL PENSAMIENTO EN ÁFRICA

5.0. Introducción

Biyogo es un filósofo africano de la nueva generación que ha podido sentar las bases de su pensamiento guiado por la modelización quinaria de la epistemología, y del *pensamiento del revenir*. También es, quizá, uno de los pocos autores africanos que elaboran un pensamiento desde los márgenes, esto es, el situarse más allá de la univocidad, uniformidad y unilateralidad de la Razón, tal y cómo se proponía desde la Ilustración europea, y reforzado por los positivistas, neopositivistas y neoempiristas lógicos. En su propuesta filosófica, África está invita a pensar de otro modo, a revenir sobre su propia historia y pensamiento, y repensar otro tipo de cogito para su propia supervivencia. En este capítulo esbozaremos la propuesta epistemológica del autor en el marco del enfoque egiptológico de la investigación científica y filosófica en África.

Con Biyogo se puede hablar, en el ámbito africano, de una revolución copernicana del pensamiento. Esta revolución es epistemológica, metodológica y lógica. Es un pensamiento cultivado a partir del enfoque egiptológico inaugurado por Cheikh Anta Diop. Pensar y repensar África presupone conocer su pasado y, a partir de allí, analizar el presente con el fin de proyectar el futuro. Se trata de elaborar un cogito de la supervivencia. Cuatro puntos nos guiarán para exponer, a mi juicio, su propuesta epistemológica y filosófica. El primero trata de la modernidad filosófica africana como contexto de la elaboración de un nuevo discurso filosófico; el segundo, trata de superar la

desafricanización de la ciencia y de la filosofía; el tercero, es su propuesta de una filosofía del revenir y, por último, su apuesta por la elaboración del cogito de la supervivencia.

5.1. El concepto biyoguiano de modernidad filosófica africana

5.1.1. Grégoire Biyogo o la génesis de nuevos discursos

Formado en la Université de Libreville y en la Université Sorbonne de Paris, Grégoire Biyogo (1959) es un filósofo, epistemólogo, lógico, egiptólogo, poeta, politólogo y metodólogo nacido en Gabón. Se esfuerza por continuar el trabajo del científico Cheikh Anta Diop en el ámbito de la epistemología y de la egiptología, es decir, mantener alumbrada la llama de la ciencia y de la filosofía cultivada por los antiguos egipcios a la luz de las teorías científicas contemporáneas. Autores como Tsira Ndong Ndoutoume, Karl R. Popper, Thomas S. Kuhn, Jacques Derrida y Richard Rorty forman parte de sus maestros de pensamiento junto con el ya citado Cheikh Anta Diop. El estudio asiduo y las diferentes lecturas de estos autores, le han llevado a elaborar, al menos, nueve discursos cuya base de investigación es su propuesta de apostar por el cultivo de un pensamiento del revenir, como analizaremos más adelante.

Con Tsira Ndong Ndoutoume, el autor elabora la *Mvettología* o discurso científico sobre el Mvett⁴⁴⁶; la filosofía de las ciencias políticas y de las relaciones internacionales bajo el fondo del maestro Cheikh Anta Diop⁴⁴⁷; a través de la epistemología de Popper, nuestro autor sentará las bases de una epistemología de la egiptología; la poemática de lo inabordable de inspiración

⁴⁴⁶ Cf. G. BIYOGO, *Encyclopédie du Mvett. Tome 1. Du haut Nil en Afrique Centrale: la rêve poétique et musical des Fang Anciens, La quête de l'éternité et la conquête du Logos solaires*, Paris, Menaibuc, 2004, 228 p.

⁴⁴⁷ G. BIYOGO, *Kémi anti-démocrate. Essai d'élucidation de l'énigme de souveraineté en Afrique et dans le monde noir*, Paris, Menaibuc, 2001.

derrideana y rortiana; la axiomática quinaría en metodología⁴⁴⁸; la historia de la filosofía africana y la filosofía de la historia de la filosofía en la línea diopiana; la epistemología de los desacuerdos⁴⁴⁹; el *continuun* consonántico y la co-pertenencia filológica de las lenguas africanas y el egipcio faraónico también en la línea diopiana como las poéticas de la de-conjugación verbales⁴⁵⁰; y, por último, la elaboración del cogito de la supervivencia, son los temas que resumen, a mi juicio, su proyecto epistemológico. Todos estos discursos tienen como telón de fondo repensar una epistemología nueva en África.

Para Biyogo, la epistemología trata de poner las bases de un nuevo filosofar teniendo en cuenta, en contexto negroafricano, una articulación entre la egiptología, la ciencia moderna y la filosofía con el fin de esclarecer los primeros textos filosóficos de los sabios-filósofos del valle del Nilo⁴⁵¹. Biyogo cree que para que esta articulación pueda ser fecunda habría que plantear el estatuto epistemológico de la egiptología como ciencia que es capaz de producir y generar conocimiento. Es decir, para él, se trata de elaborar un discurso nuevo, que es lo que llama *epistemología de la egiptología*, que luego esbozaremos. Biyogo es el fundador del *Institut Cheikh Anta Diop* de Libreville, un centro de investigación en ciencias humanas y sociales, en epistemología y en egiptología. Fundador también de la *Editorial Imhotep*, director de la colección Recherche et Pédagogie de la editorial L'Harmattan, de la *Université Panafricaine Le Per Ankh de la Renaissance*. Autor de una tesis de Habilitación y más de cuarenta libros. Profesor en las distintas Universidades de Francia, Bélgica, Senegal, Burkina Faso, Gabón y Camerún.

Biyogo es, a la manera de Deleuze, un pensador de nuevos discursos, un

⁴⁴⁸ G. BIYOGO, *Traité de méthodologie et d'épistémologie de la recherche. Introduction aux modèles quinaires*, Paris, L'Harmattan, 2005.

⁴⁴⁹ G. BIYOGO, *Déconstruire les Accords de coopérations franco-français. Au-delà de l'interventionnisme politique militaire et économique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

⁴⁵⁰ G. BIYOGO, *Dictionnaire comparé égyptien/Fang-Béti. De la coappartenance Kémet-Ékang: l'Égypte et l'Afrique en quête d'éternité*, Paris, Éd. Imhotep, 2014, 550 p.

⁴⁵¹ Cf. G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine, Livre I. Le berceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 181.

inventor de nuevos conceptos. Trabaja desde los horizontes de la modernidad/postmodernidad africana, contexto en el que habría que entender e interpretar toda su producción científica y epistemológica. En él se trata, como los otros autores esbozados, de abrir otros horizontes de pensamientos, otros discursos en el que África tenga su plaza consolidada metateóricamente. Es la apuesta por una metateoría que dé preeminencia a la investigación científica y/o filosófica. Los universos filosóficos y científicos contemporáneos han permitido que en África se elaboren metateorías desde una exigencia de prospectiva. El pensamiento prospectivo tiene en cuenta las mutaciones históricas del presente, y apuesta por la construcción de proposiciones que tengan en cuenta la realidad africana y mundial. Una estrategia heurística que repiensa la marcha de la investigación científica a la luz de la conciencia histórica de los pueblos.

Pensar nuevos discursos es, también, tomar en serio los retos de la historiografía africana. Evaluar y reevaluar los retos sociales africanos y sus implicaciones políticas, tomando acto en la crisis de los modelos teóricos de determinación, certidumbre, decidabilidad y su superación epistemológica. Pensar nuevos discursos es ver el origen como el primer acto de «desoriginarse», encontrar el camino después de haberlo perdido. Pensar nuevos discursos requiere también volver a Egipto faraónico, a Etiopia, al África ancestral y moderna repensada y/o reinventada. La mirada hacia el antiguo Egipto como cuna de las ciencias y de la filosofía, ha de ser revisitado y teorizado. Antes de lanzarnos en el análisis de su propuesta epistemológica, primero situémonos en lo que llama nuestro autor la modernidad africana.

5.1.2. Apertura de la modernidad filosófica africana

Ya no se puede pensar y elaborar discursos filosóficos en África sin tener en cuenta la modernidad africana. Biyogo quiere situarnos, al igual que la modernidad europea cuyo comienzo se produce con el *Discurso del método* de

Descartes, con la irrupción de la revolución cheikhantadiopiana en las epistemologías de las ciencias humanas en África. Con *Nations nègres et culture*, el científico y filósofo senegalés abre la modernidad africana en la epistemología en contexto africano. Cheikh Anta Diop es y representa para Biyogo, el padre de la modernidad africana, su figura emblemática⁴⁵². Y, argumentando, ofrece las razones por las que el proyecto del científico y filósofo senegalés, irrumpe en el suelo africano como el de Descartes en la Europa de su tiempo rompiendo con la metodología de la investigación del empirismo de la escolástica.

Para avanzar los criterios que llevan a Biyogo a reconocer el Cheikh Anta Diop la irrupción de la modernidad africana, habría que subrayar primero, el proyecto cartesiano. En esto procede nuestro autor. Descartes basó la autonomía del pensamiento y su estatuto de los fundamentos de la ciencia, la que consideraba nueva de su tiempo, y que sería capaz de resolver los problemas con certeza, desde la subjetividad pensante o *res cogitans, ergo cogitans*. Descartes estaba empeñado en buscar la certeza y no encontró otra ciencia que las matemáticas para alcanzar su objetivo de encontrar «algo verdaderamente indudable⁴⁵³». Las matemáticas serán para Descartes como, lo fueron para Platón, la ciencia por excelencia para combatir los prejuicios y las verdades recibidas del pensamiento a base de silogismos de la Escolástica. Elaboró con solidez la geometría analítica, enunció las leyes de la difracción y describió los fenómenos naturales con el modelo teórico del mecanismo aduciendo que el mundo es una máquina y que todo lo real es físico. De ahí que prescribiera en sus *Meditaciones metafísicas* el *llegar a ser o devenir maestros y poseedores de la naturaleza*.

Descartes pretende cambiar la enseñanza, es un reformador de la misma. Para él hay dos certezas: la moral y la metafísica. Con ello, se reconoce, al

⁴⁵² G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre III. Les courants de pensée et les livres de synthèse*, Coll. Recherche et Pédagogie, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 147.

⁴⁵³ Ver R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, AT IV, 31, 29-30.

menos desde que lo escribiera el idealista Hegel⁴⁵⁴, que con Descartes recomienza toda la tradición filosófica occidental, «el verdadero padre de la Modernidad», pues su proyecto partía del hecho de que «si quería establecer algo firme y duradero en las ciencias, tenía que empezar todo de nuevo desde los fundamentos⁴⁵⁵», esto es, el conocimiento científico y filosófico. Descartes nos propone admitir sólo como ciertas las *ideas claras y distintas o precisas*, porque son las que se ajustan a la razón. Él no se fía de nadie menos aún de la autoridad. La existencia de uno mismo es el primer principio cartesiano. Es, a partir del proyecto cartesiano recentrado en la subjetividad pensante que se elaborarán otros estilos de filosofía y de ciencia hasta la irrupción de la nueva teoría del conocimiento en el siglo XX que da lugar al pensamiento de la complejidad. A pesar de esta última como superación del cartesianismo, algunos siguen reconociendo que, el proyecto de la modernidad, permanece aún inacabado⁴⁵⁶.

Habría que apuntar de paso, que la tradición cartesiana se difiere del cartesianismo, el cual no tiene nada que ver con Descartes. Además, tiene pocos defensores quienes se comprometen con una ontología fiscalista radical. Esto es, para el cartesianismo no existe nada que no admita una descripción física y, por tanto, materialista. El cartesianismo se alimenta de las insuficiencias de la tradición cartesiana, sobre todo, en el dualismo lógico en la atribución física o material de los predicados. El proyecto cartesiano se inscribe dentro de una visión científica en la que el antropocentrismo es la clave para comprensión del universo, de la sociedad, de la religión, de la moral, etc. Es la aproximación filosófica que resalta la grandeza de la identidad de la subjetividad pensante, de su cultura como creación y como su marcha en la historia.

Así mismo, cree Biyogo, que en la tradición de investigación africana el

⁴⁵⁴ Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset y advertencia de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, (4ª reimpresión), 2012, 704 p.

⁴⁵⁵ R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, 17, 6-8.

⁴⁵⁶ Leer J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

proyecto de fundación de una nueva teoría del conocimiento se da en Cheikh Anta Diop quien, como Descartes, opera una *ruptura con una tradición juzgada entonces insatisfactoria* para describir de manera correcta lo real o de dar respuestas a los retos filosóficos del momento en cuanto a la solución de sus problemas. Según Biyogo, se trata de emanciparse de la tutela alienante y elaborar nuevos métodos, una nueva representación del universo⁴⁵⁷ por la investigación científica. Esa ruptura es la que intentaron en África, en ámbito de la estética la poesía de la Negritud o la música del Jazz, mientras que en la reflexión filosófica es incontestablemente el maestro senegalés.

Et une modernité proprement philosophique, dont le projet est de se déprendre de l'héritage sclérosé des pensées antérieures et de fonder une science susceptible de créer les conditions de l'autonomie de l'esprit et de la conquête de l'univers para la science. Celui qui me semble -arguye Biyogo- avoir accompli une telle rupture dans l'histoire des sciences récente en Afrique est l'épistémologue et bachelardien Cheikh Anta Diop, qui a réfuté et abandonné les théories de la table rase sur le passé philosophique et historique de l'Afrique, avant d'élaborer une science unitaire, sur la base de la physique de son temps⁴⁵⁸.

Este es el primer criterio que el autor encuentra en el científico senegalés: la *ruptura epistemológica*. Es fundamental en la comprensión y análisis del pensamiento de Cheikh Anta Diop tener presente este criterio. Sin esta ruptura epistemológica nos sería una tarea difícil llegar a la elaboración de teorías nuevas susceptibles de cambiar la marcha de la historia y de los fenómenos de la naturaleza. Ruptura epistemológica es, en sentido bachelardiano, superar los obstáculos epistemológicos que hacen avanzar la ciencia para llegar a la formación de un nuevo espíritu científico, como analizamos en el capítulo dedicado Cheikh Anta Diop. Es, a mi juicio, lo que intenta subrayar nuestro autor aquí.

Un segundo criterio en estrecha relación con el anterior es el de *la conquista de la autonomía del pensamiento*, esto es, pensar por sí mismo; ser libre.

⁴⁵⁷ Cf. G. BIYOGO, *o. c.*, p. 149.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 150.

Esta exigencia de la autonomía no contradice una apertura a la universalidad, todo lo contrario, pensar para que esta universalidad reconozca la pluralidad estructural de la racionalidad y de la investigación científica. Cheikh Anta Diop, al igual que hizo Kant, opera una revolución del pensamiento en África tomando acto de la autonomía del pensamiento. Este lo lleva a *renovar la filosofía a luz de la nueva racionalidad científica* que se produce en la lógica, la física, la biología, la química, las matemáticas del siglo pasado y toma partido en los debates de la astrofísica y de la cosmología, la Teoría del Todo (ToE) elaborando una historia de las revoluciones científicas hasta su propia concepción de una *materia consciente*. El científico senegalés relativiza, de este modo, las teorías que sostienen una creación absoluta de la materia y, por tanto, del universo o cosmos. Defiende sirviéndose de la cosmología de los antiguos africanos del valle del Nilo la concepción de una materia dotada de razón⁴⁵⁹. Es el tercer criterio: el *Aufklärer* africano, atrévete a pensar, a ser autónomo en el pensamiento.

La *apropiación racional de la naturaleza* y la emancipación del hombre de toda servidumbre es otro de los criterios que definen la modernidad. El desarrollo de las técnicas para que aquél pueda domesticar la naturaleza y controlarla le llevó a dar grandes saltos también en la evolución de la sociedad, cuya expresión será más decisiva con la llegada de la Revolución industrial. Las conquistas humanas han sido relevantes en este sentido. Cheikh Anta Diop propone lo mismo en el ámbito africano. Para él, como para Descartes, la felicidad de uno, de un pueblo es inseparable de la salud. Buscar las condiciones para una vida mejor es fundamental para el futuro de los pueblos africanos⁴⁶⁰. La investigación científica es, para Cheikh Anta Diop, la única vía para alcanzar la emancipación de todo el género humano en el cosmos como en la sociedad.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, pp. 153-154. Ver también DIOP Cheikh Anta, *Philosophie, Science et Religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine*, Dakar, IFAN, Université Cheikh Anta Diop, 1992, p. 18.

⁴⁶⁰ Ver DIOP Cheikh Anta, *Les fondements économiques et culturels d'un État Fédéral d'Afrique Noire*, édition revue et corrigée, Paris, Présence Africaine, 2000, 124 p.

Y, por esa razón, comprende que también el ser humano es historia, sea material o espiritual. Escribir una historia de la filosofía y una filosofía de la historia será el quinto criterio en el que Cheikh Anta Diop se consolida como el padre de la modernidad africana.

Fait marquant, anota Biyogo, le père de la modernité est le physicien et épistémologue Cheikh Anta Diop, dont l'œuvre scientifique a ouvert la voie à la libération de l'esprit, à l'émancipation du continent africain par la science, et appelé à l'avènement d'une science libérée des préjugés et s'écrivant sans coordonnées ethniques. De la sorte, il a largement préparé le terrain à une activité philosophique nouvelle, à l'élaboration d'un autre paradigme. C'est en quoi il apparaît dans cette histoire comme celui qui promeut la modernité, mais aussi comme la cible des travaux post-diopiens, par sa capacité de se déprendre des illusions de la pensée de son temps et à élaborer les bases d'une nouvelle science unitaire, qui s'attache au développement réel des hommes et à la liberté des institutions politiques. En cela, il a invité l'Afrique à devenir un grand bloc, résistant à l'assaut des systèmes dominants et uniformisants⁴⁶¹.

Con estos argumentos, el filósofo de gabonés, justifica la paternidad de la modernidad africana de Cheikh Anta Diop en el ámbito de la investigación científica y filosófica. Contrariamente a Descartes quien basa su proyecto en las ciencias matemáticas, el científico senegalés funda el suyo en la nueva física para repensar la unidad del saber, a juicio de Biyogo, en la egiptología. Pero para Cheikh Anta Diop, como indicamos, la ciencia es siempre abierta y todos los proyectos científicos o filosóficos son siempre revisables e incompletos. Cheikh Anta Diop es el padre de la modernidad africana porque ha pensado la filosofía desde la nueva física. Ha fundado un nuevo filosofar. Es la contestación de la tradición y la necesidad de repensar la actividad filosófica africana como totalidad a luz de la ciencia.

5.1.3. La querrela modernidad/postmodernidad africana

La modernidad africana es la corriente filosófica que toma la racionalidad científica para fundamentar una epistemología nueva en África. La postmodernidad africana es todo lo contrario. Se opone a cualquier

⁴⁶¹ G. BIYOGO, *o. c.*, pp. 155-156.

fundamentación del conocimiento, igual que su homónimo en Occidente de donde bebe. De ahí nace la querrela modernidad/postmodernidad africana. El primero piensa de los orígenes, busca el fundamento; el segundo, busca la variabilidad, no funda el pensamiento. La modernidad africana quiere fundar la filosofía sobre la ciencia segura, la postmodernidad africana sobre la *desfundación*. Esta última corriente filosófica es, a juicio de Biyogo, esencial para comprender la dinámica en la producción del pensamiento filosófico en tierras africanas, puesto que parte de la crisis actual de la uniformidad de la Razón a una nueva crítica de la Razón⁴⁶². En el fondo, a mi juicio, es un intento de elaborar un pensamiento marginal más allá de cualquier fundamento metatético.

Los proyectos de autores como Jean-Godefroy Bidima en su *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la «docta spes africana»; Philosophie négroafricaine; La palabre. Une juridiction de la parole; L'Art négro-africain*, en donde expone su *filosofía de la travesía* como alternativa a la fundamentación de la epistemología africana, y Bourahima Ouattara en *Penser l'Afrique, suivi de l'Afrique "fragmentée"; Adorno et Heidegger: une controverse philosophique*, obras en las que el autor elabora lo que denomina la *filosofía de la itinerancia* etc., conforman esta corriente filosófica de la postmodernidad africana que, a mi juicio, carece de argumentación sólida. Es una propuesta *filosófica light* cultivada en el interior de la crítica de la cultura occidental y africana. Biyogo, después de estos autores, propone abrazar las críticas neo-pragmáticas⁴⁶³ para mantener viva la importancia de la investigación científica en la fundamentación de la reflexión filosófica.

Bidima, uno de los representantes de esta corriente filosófica, afirma que la cuestión filosofía africana sería la de su travesía, no su fundamentación. La cuestión por la categoría de la travesía, arguye el autor, piensa que la cuestión

⁴⁶² Cf. G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre IV. Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Coll. Recherche et Pédagogie, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 10.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 55.

del origen de la filosofía africana que se ha planteado tanto nos ha conducido a un *impasse*. Pues el origen siempre es anterior al proyecto, que no es el objeto principal del cuestionamiento sino de una respuesta arbitraria. A menudo se ha explicado el presente africano recurriendo en su pasado, sin embargo con la categoría travesía o mediación, el entre-dos y la hesitación explican mejor el origen, ya que si perdemos la travesía, el origen y la finalidad no tienen más sentido⁴⁶⁴. Bidima intenta decirnos que la filosofía de la travesía es el pensamiento que resiste a toda fundamentación y el origen se explica atravesándolo. Más explícitamente argumenta el filósofo camerunés con estas palabras:

L'identité véritable du discours philosophique africain actuel est donc de refuser toute identité, de déjouer toute identification facile, de se méfier des assignations afin de traverser comme une mélodie. La texture de cette mélodie sera faite de pleins et de vides, d'affirmations aussitôt démenties, de questions sans réponses, de réponses à de questions non posées, de conjectures émises et bientôt désavouées. Discours pris dans ses impossibilités où on pourra lire le dire, le délire et les variations d'une affirmation en mouvement qui, comme la vie, n'exprime pas la fixité mais épouse un devenir ironique et fécond⁴⁶⁵.

El autor intenta subrayar que se da la necesidad de elaborar una filosofía de la travesía que dé exclusivamente la preeminencia a la discontinuidad, a la ironía y al humor. Es decir, la propuesta de inaugurar un filosofar al margen de la fijación por el fundamento: es el ímpetu de renovar el *Logos* del filosofar africano yendo al infinito para la reinención de la filosofía africana a través de la lectura y la relectura de su historia, o sea, al margen del *arché* y del *telos* como según él, pretenden la modernidad africana. Según Bidima la filosofía se escribe en singular como momento transversal e infinito de su decir y, apela a evaluar de forma crítica lo que llama el *fundamentalismo historista* y las diferentes tendencias de la filosofía negroafricana centradas en la *falocracia*, la *reificación*, la *moralizante*, el *positivismo* o la que hace una *heroización de la misión soteriológica de la técnica y de la ciencia*⁴⁶⁶. Prefiere una filosofía de la travesía ya que no se fija en

⁴⁶⁴ Cf. J. G. BIDIMA, *Philosophie négroafricaine*, Coll. «Que sais-je?», Paris, P.U.F., 1995, p. 5.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 98. Ver también G. BIYOGO, *o. c.*, p. 21.

el acontecimiento, como hacen los historicistas, ni en las diferentes tendencias aludidas, sino en la interpretación abierta, en la creación filosófica o la invención artística⁴⁶⁷. Pues estas no están sujetas a ninguna norma o fundamento teórico. La travesía exprime, en dichos de Bidima, en el plano temporal, el inacabamiento de la historia.

El otro filósofo de la postmodernidad filosófica africana es el burkinabé Ouattara, quien expone en su *Penser l'Afrique, suivi de l'Afrique "fragmentée"*, otra orientación de la praxis filosófica en suelo africano: *la filosofía de la itinerancia o de la alteridad*. ¿En qué consiste exactamente? Es una filosofía desfundada que rehusa los postulados de la modernidad que remonta en Descartes que, a juicio del autor, han conducido a la uniformización de la Razón y a la amenaza de la destrucción del planeta por la fuerza destructora de la técnica. El autor, como el anterior, se inscribe en la tradición de la Escuela de Frankfurt en su crítica de la razón instrumental y en la filosofía heideggeriana que se opone a la Teoría Crítica de aquella, aunque también el propio filósofo alemán haya lanzado duras crítica a la técnica tras haber profundizado sus lecturas de Nietzsche y a la que trata como un problema metafísico: *la pregunta por la técnica* ⁴⁶⁸. África tiene que mantenerse distanciada con respecto a esta razón moderna intrumental que inventó la esclavitud, o al menos, legitimó sus fundamentos filosóficos y científicos y fijó la técnica como finalidad de la realización humana.

Ferviente defensor de la *no-conceptualización de África* en sentido hegeliano, propone otro lugar filosófico al que denomina *l'êrte-en-tiers* (ser extranjero o excluido) y que África debe permanecer fuera del proyecto filosófico de la modernidad dominadora y occidentalocentrista hostil a la alteridad, al reconocimiento de todo *alienus*. Una reflexión sobre el excluido es el espacio propiamente filosófico que rehusa la idea de sistema, construcción

⁴⁶⁷ Cf. F. SUSAEETA MONTOYA, *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*, Santa Cruz de Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones Idea, 2010, pp. 348-349. Nuestra reseña del mismo en MOLONGWA Bayibatindi, *Estudios Filosóficos*, n° 176 (2012), pp. 151-153.

⁴⁶⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, (1962), 2002, p. 13.

ficticia en la que se basa el proyecto de la modernidad. África no es conceptualizable, la alteridad si es del orden conceptual. En palabras del autor burkinabé leemos:

Si l'Afrique noire résiste à l'idée de système, ce sont les tentatives anthropologiques, ethnologiques, voire sociologiques, qui seraient invalidées ou du moins inachevées dans leur saisie conceptuelle de l'Afrique-en-tiers.(...) L'observateur attentif aux choses africaines saura ici multiplier les exemples où la résistance au système structure presque ontologiquement l'Afrique-en-tiers. (...) En soustrayant l'Afrique négro-africaine à ces rationalisations, en en faisant l'alterité de l'ordre conceptuel, nous ouvrons là un espace proprement philosophique. En lui s'origine l'idée d'un continent en tiers. Être-en-tiers. Être en décrochage. C'est apparaître comme la conscience fragmentée des univocités et des unilatéralités⁴⁶⁹.

África debe ser postmoderna y, por tanto, fragmentada. Rehusa la razón dominadora, instrumental y recomienza otra historia de la filosofía focalizada en la no-conceptualidad insembrada en lo excluido figurado por África. Es la labor que se propone el proyecto de la filosofía de la itinerancia o de la alteridad, la cual se sirve del aforismo y del fragmento para superar la Razón. Ouattara, apoyado en el proyecto de Heidegger y Adorno intenta renovar la filosofía africana desde las ciencias sociales que, para él, es el lugar razonado de la subversión e invención para la no-conceptualización de África y no como exclusión de la misma en la historia general de la filosofía. Sin embargo, el autor no tiene en cuenta las consecuencias pragmáticas de proyecto en África.

Igual que Bidima, el autor intenta, a mi juicio, transportar en África los problemas filosóficos de otras tradiciones de pensamiento; problemas que intentan responder las realidades históricas y sociales de esas tradiciones concretas, en su caso la occidental de entonces. Bidima africaniza la Teoría Crítica y Ouattara a Heidegger y a Adorno en vez de plantear la cuestión de la modernidad africana en terminos de renacimiento cultural en un mundo cada vez más globalizado. África sigue siendo, a pesar de las teorías inventadas por

⁴⁶⁹ OUATTARA Bourahima, *Penser l'Afrique, suivi de l'Afrique "fragmentée"*, Coll. "La philosophie en commun", Paris, L'Harmattan, 2001, p. 45. Citado según G. BIYOGO, *o. c.*, p. 31.

ellos y por otros, un contiente marginalizado, exiliado del planeta, de la historia y de las ciencias. Contrariamente al proyecto de la postmodernidad filosófica africana, a mi juicio, el propósito de la modernidad filosófica africana es el de introducir a África en la dinámica de la investigación científica y, al mismo tiempo, superar la desafricanización de la ciencia y de la filosofía.

La investigación científica debe basarse en una fundamentación teórica que lo avale. Las concepciones teóricas africanas han de fundamentarse en su sistema del mundo y las teorías científicas contemporáneas. Es uno de los propósitos que persigue el proyecto de Biyogo. Un proyecto en el que la investigación metológica y lógica le llevan a elaborar su concepción teórica de una epistemología de la egiptología y la reescritura de la historia de la filosofía y de la ciencia, de la filosofía de la historia y de la ciencia. Es lo que llamamos la superación de la desafricanización de la ciencia y de la filosofía. Veámoslo.

5.2. G. Biyogo y la superación de la desafricanización de la ciencia y de la filosofía

En Biyogo la superación de la desafricanización de la ciencia se llevará a cabo insistiendo en la dimensión de la epistemología de las ciencias y de la reflexión filosófica como pensamiento unido a la ciencia. Reafricanizar la ciencia supone introducir otra vez África en el cordón umbilical de la investigación científica que remontan desde las fuentes nilóticas lejanas. Estas no solo permiten sentar las bases de un filosofar a partir de las fuentes genuinas de la historia de la filosofía africana, sino que muestran que la filosofía no puede entenderse omitiendo aquellas.

5.2.1. Epistemología de la egiptología

Hemos visto que Cheikh Anta Diop proponía reinventar la egiptología como ciencia que respeta la dimensión abierta de la investigación científica y

que debe ir siempre rectificándose como toda ciencia en permanente evolución. Esta idea es la que intenta profundizar, a mi juicio, Biyogo. Mientras que Cheikh Anta Diop piensa desde la epistemología de G. Bachelard, Biyogo lo hace desde la epistemología del racionalismo crítico de K. Popper. Biyogo piensa que la egiptología no ha hecho un discurso crítico sobre la cuestión de la determinación de su estatuto científico. Y se pregunta: ¿el saber producido por la egiptología está fundado verdaderamente sobre las teorías de la certidumbre? O ¿simplemente este saber descansa sobre las hipótesis injustificadas de las teorías controvertidas de algunos egiptólogos que han ignorado la relación profunda que existe entre el África negra y el Egipto faraónico?

Con estas preguntas, Biyogo quiere ir más allá del proyecto de Cheikh Anta Diop para reafricanizar la ciencia y la filosofía. Pues, a sus ojos, la egiptología ha funcionado como una ciencia de la certitud absoluta y como un discurso ideológico. En otros términos, el saber científico producido por la egiptología no puede ser dogmático; pues hace que la egiptología olvide la evaluación del saber que ella misma produce. Biyogo cree que hay un problema epistemológico del estatuto mismo de la ciencia egiptológica: su falta de ser un discurso sistemático de unificación del saber. Según sus propias palabras, argumenta el epistemólogo gabonés:

La vérité est que l'égyptologie n'a jamais fonctionné comme un discours systématique d'unification d'un savoir. Avant elle présente des travaux de haute teneur et des monographies érudites, autant elle ne s'est jamais penchée sur la configuration globale de ses contributions dispersées, sans unité interne et dont le statut épistémologique semble hypothétique. L'égyptologie n'évalue point le statut de son propre discours⁴⁷⁰.

Como en Popper⁴⁷¹ con el discurso científico, para Biyogo, la ciencia egiptológica debe tener una lógica de investigación científica que puede luego falsear sus teorías; puesto que esta lógica se da por conjeturas y refutaciones. Su

⁴⁷⁰ G. BIYOGO, *Aux sources égyptiennes du savoir. vol. I. Généalogie et enjeux de la pensée de Cheikh Anta Diop*, Paris, Héliopolis, 1998, p. 28.

⁴⁷¹ Ver K. R. POPPER, *Conjectures and refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge, 2nd Editions, 2002, 608 p.

epistemología de la egiptología tiene, a mi juicio, tres niveles: 1) el problema de la exactitud del conocimiento; 2) la cientificidad de las hipótesis y; 3) la exigencia de pensar según los últimos estados de la ciencia. La constitución de la cientificidad del discurso egiptológico es, en Biyogo, el problema fundamental de la egiptología. Es decir, no se puede reducir, tal como se viene haciendo, la egiptología a una mera técnica encerrada en los ámbitos de la arqueología, la paleontología y la filología. Una idea que nosotros mismos hemos criticado más arriba. Para Biyogo, tal reducción del objeto de la egiptología sería una especie de razón instrumental y justificaría un determinismo mecanicista en la que se ha confinado ella misma.

De ahí, sostiene nuestro autor, la necesidad de una apertura crítica del proyecto de la egiptología⁴⁷². Es instaurar en ella una nueva lógica de la investigación científica que ponga el acento en «la imprevisibilidad del objeto». «Imprevisibilidad del descubrimiento científico en el país de las ruinas y de los vestigios», esto es, de BuKam. La imprevisibilidad es una necesidad, sostiene Biyogo, inherente al objeto mismo. Por eso, es muy importante una epistemología rectificacionista mostrando a la egiptología como fundadora de su propia teoría científica en la que se piensa ella misma: la egiptología genera conocimiento al mismo tiempo que es objeto de conocimiento.

Biyogo quiere insistir en los aspectos metodológicos y epistemológicos al mismo tiempo. Es decir, que la egiptología no puede quedarse solo a nivel empírico de materiales encontrados, debe también rendir cuenta de la historia del discurso estudiado, esto es, estudiar la lógica de la formación de su discurso con el fin de deconstruirlo y de reconstruirlo. La egiptología no solo debe percibirse como una ciencia que debe ser, sino también lo que aún no es. Biyogo, quiere con la epistemología de la egiptología «integrar en su campo heurístico el principio de la rectificación de sus proposiciones, de sus contra-

⁴⁷² G. BIYOGO, *o. c.*, p. 28.

verdades⁴⁷³». Se trata de pasar de un discurso egiptológico tradicional y determinista a un discurso egiptológico crítico, que explora los territorios epistemológicos y heurísticos de la ciencia contemporánea. Esta es la búsqueda apasionante que debe proporcionar la epistemología a la egiptología cuya exigencia epistemológica resuena y razona otra voluntad de discurso metodológico. En palabras del autor se trata de,

Affranchir le discours égyptologique de sa minorité, en l'amenant à intégrer dans son champ heuristique le principe de la rectification de ses propositions, de ses contrevérités. Une telle plière devait redistribuer de nouveaux objets et d'autres découpages dans l'acceptabilité de la rationalité des thèses et des méthodes alors en vigueur. C'est que, derrière l'instauration de cette nouvelle économie de la rectification, se jouait la question même de la ligne de partage entre un discours égyptologique traditionnel qui était demeuré subjectif, travaillé par l'indétermination relativiste et l'obscurantisme d'une part, et de l'autre, une égyptologie critique qui, s'étant affranchie de sa longue obscurité et de son refoulement de la vérité des faits et des résultats des fouilles, explorait et traversait de nouveaux territoires épistemologiques et heuristiques. Lorsque donc l'égyptologie rompt avec sa période raciale et pré-critique, c'est-à-dire ses incertitudes et ses errements idéologiques, lorsqu'elle déploie un type de vérité autre, intégrant les conjectures, travaillant à la rectification de ses propres erreurs, et dépassant la dispersion sans cesse croissante de ses objets pour s'efforcer de tenter une synthèse sur ses champs, sur fond de testabilité poppérienne des hypothèses, elle s'émancipe de son enfance, de son âge d'innocence, de son statut préscientifique, et prouduit un ordre de discours qui, pour avoir cessé d'être tranquille et unidimensionnel, n'en a pas moins ouvert de nouveaux objets, les poussant à se mouvoir dans l'horizon de sa majorité⁴⁷⁴.

En este horizonte de su madurez que la egiptología se inscribe en la dinámica de la evolución de las ciencias. Además, el discurso egiptológico permite a la filosofía a no alejarse de la ciencia, pues trata de pensar la ciencia en su último estadio. Este último estadio es, para Biyogo, el momento epistemológico y heurístico para toda ciencia, la egiptología inclusive. El epistemólogo gabonés, tras las sendas de Popper, aporta una dimensión lógica o para-lógica de los enunciados de la egiptología e invita así a la filosofía africana a examinar la pertinencia de la argumentación interna del discurso egiptológico. Es la dimensión pragmática del proyecto de nuestro autor que se

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷⁴ *Ibid.*

inspira del pensamiento de Rorty: la deconstrucción de la egiptología como suspensión de todo, para emprender de nuevo a través de la filología, reconstruyendo las significaciones, los objetos, etc. La significación (derrideano-biyoguiano) es la dimensión filológica que apuesta por el conjunto *redefinir-resignificación*. Ello constituye la base empírica en la que lleva a Biyogo a preguntarse por la ardua tarea de redefinir la cuna históricamente atestada de la filosofía, sabiendo, claro está, que esta se ha cultivado en todas las culturas.

5.2.2. La hipótesis de una cuna nilótica de la filosofía

Tomando acto en las discusiones grecológicas y egiptológicas en torno a la cuna histórica de la filosofía, el autor se propone demostrar por la documentación el peso favorable de la cuna nilótica de la filosofía. Para ello parte de una premisa algo olvidado en la investigación científica: la apoximación delocalizante de los mitos en la producción y de la privatización de lo universal y de la ciencia. La delocalización como método no permite conducir la discusión bajo la condición de prejuicios. A veces se ha leído o se da más importancia en el ejercicio de la investigación científica a la persona y su procedencia, su etnia o grupo lingüístico, país o continente, etc., que a su condición de investigador *tout cour*. Todo eso es lo que Biyogo denomina «condición de prejuicios» en vez de quedarse simplemente en lo que se demuestra y se dice en la ciencia.

L'important, en science, est dans *ce qui est démontré. Et ce qui est dit*. Et non pas fondamentalement dans *celui qui le dit, bien que la chose dite doive être pleinement assumée par le savant*. Le lieu où cela est dit ou pensé importe peu, sa surestimation jette la science dans la *réduction contextualiste et historiciste*. Pourtant, le plus souvent, la *science moderne se lit sous le prisme de deux questions: 1) qui parle? et 2) d'où parle-t-il?* La *vérité* ou la *fausseté* d'une proposition dépend moins de celui qui l'énonce que de la science avec laquelle cela est énoncé et attesté. Cette précaution circonscrit ce qui fait que la science soit science, et garantit la légitimité de sa prétention à l'universalité. Se tenant dans la tension interne des paradigmes, l'exigence de confrontation et de clarification des arguments, l'arbitrage des controverses et la réévaluation de la pertinence des hypothèses et des résultats, la science se regarde sous l'angle internaliste. La justification du protocole de la démonstration et de sa validation peuvent alors

s'étendre à une *communauté scientifique élargie*, sans race ni foi, ni sexe, ni hiérarchie⁴⁷⁵.

Con Biyogo, la problemática de la hipótesis nilótica de la filosofía toma otra dirección: la demostración a través de la confrontación y la clarificación de los argumentos (lógicos) y epistemológicos. Se trata en él de mostrar que la preeminencia y la anterioridad de la hipótesis nilótica de la filosofía es cuestión que incumbe a los historiadores de las ideas, a los egiptólogos, a los orientólogos, a los epistemólogos, a los historiadores de la ciencia, a los filósofos, a los grecólogos, etc. Es decir, a todos los que les interesan las problemáticas culturales. No es una cuestión, como a veces se cree, baladí. De ahí, que rehusando el llamado «milagro griego» inventado por Ernest Renan, Biyogo presenta la anterioridad de las escuelas de pensamiento egipcio, sus representantes importantes y los temas que, según él, definen dichas escuelas.

Partiendo los estudios de Cornelius de Pauw (1739-1799) sobre las investigaciones filosóficas en los egipcios y los chinos⁴⁷⁶, Biyogo atisba que es en *Tebas* donde se inventó la filosofía. Una idea que ya estaba en Champollion, el descifrador de los jeroglíficos, en el Libro II de la *Historia* de Heodoto, el *Timeo* de Platón, en la *Vida de Pitágoras* de Porfirio o de Diogénes Laercio, o sea, el testimonio mismo de los clásicos de la cultura occidental. Lo específico de la filosofía tebana es, según nuestro autor, el *sistema de los Misterios*, y los filósofos egipcios se denominaban así mismos los doctores de las cosas misteriosas⁴⁷⁷. El sentido de misterio aquí es egipcio (*shꜥ, sš*), o sea, lo real complejo e insondable, el conocimiento que sobrepasa los fenómenos o, en lenguaje moderno, lo metafísico. Reflexionar más allá de los fenómenos es, según nuestro autor, iniciarse a este misterio que envuelve al mundo, cosmos a través del aprendizaje de la geometría, la astronomía o de las ciencias celestes. De modo

⁴⁷⁵ G. BIYOGO, *Origine égyptienne de la philosophie. Au-delà d'une amnésie millénaire: le Nil comme berceau universel de la philosophie*, Paris, Editions Menaibuc, 2002, pp. 9-10.

⁴⁷⁶ Ver C. DE PAUW, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, London-Lausanne-Genève, 1774.

⁴⁷⁷ G. BIYOGO, *o. c.*, p. 25.

que la actividad científica y la filosófica son recíprocas en su búsqueda de la esencia secreta de los fenómenos⁴⁷⁸.

La actividad filosófica según esta interpretación, conciene a las cuestiones que tiene que ver con el mundo más allá de los fenómenos, o sea, lo metafenómeno y la ciencia, lo fenómeno. Kant, entonces, no habría inventado nada en su famosa distinción del fenómeno y noumeno. Volveremos sobre ello más adelante. Lo importante es saber que Tebas fue uno de los lugares en la antigüedad clásica africana en el que la actividad filosófica era sólida, la ciencia de la geometría consolidada en la teoría de la divisibilidad de la unidad: el número perfecto, la monada es lo Uno (W^{∞}). El número 3 se representa por un triángulo, el 4 por un cuadrado y el 5 por un pentágono, o sea, es figurativo y no lineal. El número 3 es divino; comporta el eterno flujo del cosmos⁴⁷⁹. Todas las ciencias, geometría, cosmología, astronomía, música entrañan el conocimiento del sistema de los Misterios. Por eso, no es extraño que Jámblico expusiera su proyecto filosófico centrado *Sobre los Misterios de Egipto*, en el cual intenta responder a las objeciones de Proclo.

Menfis es la otra escuela en la que Biyogo se centra, y donde sobresalen filósofos como *Knmwt* (Knuphis) y Pamenes. Esta escuela es famosa por haber elaborado el *Documento filosófico menfita* cuyas cuestiones son de índole de la posibilidad del conocimiento. Al respecto matiza Biyogo,

Ce fameux document des prêtres philosophes du temple de Memphis comporte des questions jamais encore posées jusqu'ici. En l'occurrence la question de l'émergence de l'univers (cosmologie), celle de l'engendrement des êtres par un démiurge (Ptah). Ou même l'eschatologie. Et la question de la prééminence de l'Être. On ne se lass pas de lire ce texte à la fois difficile et déterminant où la question ontologique est posée, qui se distingue de la question théologique. La puissance de ce document, sa modernité et la hauteur de ses vues, ainsi que la pertinence de la résolution de ses énigmes le posent comme l'un des plus importants de toute l'histoire de la philosophie, pour autant que celle-ci soit d'abord la demeure de l'Être. Celle de la quête précaire de sens de l'Être que se

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 36.

manaient les prêtres⁴⁸⁰.

De modo que el poder de este documento sigue en auge. Es en Menfis donde Platón se incio a la filosofía bajo la cátedra de *Knmwt*, y Demócrito en astronomía y geometría bajo la cátedra de Pamenes sin olvidar también a Tales y Orfeo según los testimonios de Plutarco e Isócrates al que cita nuestro autor⁴⁸¹. La importancia de Menfis es capital para comprender pensamiento filosófico, y su evolución en Grecia como en África. En Menfis mora la perfección, la búsqueda de la posibilidad del pensamiento fundado en lo real controlable por la experiencia sensible. Aunque Biyogo prefiera hablar de escatología y ontología menfita, esta escuela prolonga a su manera y en su lenguaje, la filosofía tebana.

En cuanto a *Heliópolis*, la tercera escuela, Biyogo resalta las figuras de Sekhnufis, Psenopis y Oenufis. Este último inició a Pitágoras en el conocimiento de los jeroglíficos, la geometría y la filosofía durante veinte años de su estancia en esta ciudad. Biyogo subraya que Sekhnufis fue también uno de los maestros de Platón, mientras que Psenopis, quien sobresalía más en los ámbitos de las ciencias como de la filosofía, fue el maestro de Solón como lo recoge Platón en el *Timeo*⁴⁸². La filosofía heliopolitana está focalizada en la cosmología enfatizando la estructura evolutiva del universo, desde la aparición de la vida hasta la manifestación de la humanidad bajo el prisma de la *M3t* pasando por el principio cosmológico del *Nwn*: todo lo que se concibe del *Nwn* vuelve al *Nwn*; la escatología de la que le gusta hablar el epistemólogo gabonés.

Con la escuela *Saita* y su representante más importante, Sonchis, introduce Biyogo una de las novedades en lo referente a la hipótesis nilótica de la filosofía. Esta escuela sale en muchos pasajes del *Timeo* y *Crátilo* de Platón y la *Vida de Solón* de Plutarco en el que acentúan su importancia. Plutarco es quien

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 43. Ver también PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris*, 345. ISOCRATES, *Busiris*, 28.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 48.

más insiste y cita explícitamente el nombre de los filósofos griegos que visitaron Egipto y que allí fueron todos instruidos por los sacerdotes filósofos del templo, desde Tales, Euxodo, Pitágoras, Solón, Licurgo o Platón⁴⁸³. Solón fue también instruido por el filósofo Sonchis en Sais como lo fue Eudoxo de Cnido en Menfis por Chonupheus o Pitágoras por Oenufis en Heliópolis. La escuela de Sais ha sido el lugar de paso y estancia de muchos sabios y eruditos griegos.

Biyogo no se detiene allí, menciona también la escuela *amarniana* con la figura del conocido faraón Akhenaton, y su revolución solar centrada sobre la *economía general de la naturaleza* en lenguaje obenguiano o el *Himno de Atón*. Gran texto para la posteridad donde se subraya la unidad de la humanidad y el poder de lo humano. El autor prosigue su análisis exhumando algunos conceptos claves de la filosofía egipcia tales como *m3^ct* (principio del orden en verdad-justicia-rectitud), *Nwn* (oceano primordial), *Isft* (principio del desorden), *dt* (movimiento del devenir eterno), *ꜥnkh* (principio vital), etc⁴⁸⁴. Sobre estos conceptos y muchos más pivota el pensamiento nilótico, razón por cual el autor apela a escribirlos en minúscula para que sean conceptos de nuestros tiempos, actuales. Al respecto leemos con sus propias palabras:

Il importe d'écrire désormais tous ces concepts égyptiens en minuscule pour qu'ils deviennent des concepts de notre temps, les arrachants à cette Nuit hiératique et mytho-théologique qui les a longtemps tétanisés et dont les égyptologues et les historiens n'ont pu les affranchir⁴⁸⁵.

Conceptos que, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, han sido a menudo relegados en el ámbito de la mitología. Para luego poder afirmar que representan el estadio primitivo de la cogitación del hombre. Sin embargo, contrariamente de lo que se puede afirmar, estos conceptos son claves para comprender la génesis del pensamiento y su fundamentación. Relegarlos en el ámbito de la mitología, es perder la noción de buen sentido. Concepción que

⁴⁸³ Cf. PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris*, Cap. 10.

⁴⁸⁴ Cf. G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre I. Le beceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 99-103.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 98.

Biyogo intenta superar y mostrar su inteligibilidad y consistencia filosófica. Estas fuentes nilóticas son las que se propone visitar para poder pensar y repensar la marcha de la filosofía y de la ciencia.

5.2.3. Repensar la historia de la filosofía y de la ciencia

En esta constatación de la desafricanización de la ciencia y de la filosofía, Biyogo propone repensar la historia de la filosofía consistente en volver a sus lugares de origen y desde ahí también repensar la producción científica. Es la insistencia en el consabido hecho de que no hay historia de la filosofía sin historia de la ciencia. Este es un tema que atraviesa, a nuestro juicio, todo el proyecto del nuestro autor. La historia de la filosofía siempre es inacaba en su tratamiento y en su evolución, por eso apela a la ciencia en su constante dinamicidad para construir los nuevos horizontes de pensamiento. La superación de la desafricanización la ciencia y la filosofía tiene el talante de hacer el alegato por introducir todas las tradiciones particulares en la aventura universal pensamiento. La producción filosófica o científica de una comunidad particular, habría que entenderla en lo universal del mundo del espíritu, esto es, filosófico o científico. De ahí la importancia de repensar su historia.

La historia de la ciencia muestra que la actividad científica no es una entidad desenraizada ni la filosofía sin historia ni contexto. Toda ciencia se hace en el terreno de la historia, y está en estrecha relación con la actividad filosófica. Repensar la historia de la filosofía consiste en volver sobre la marcha de esta actividad mostrando su estrecha relación con la investigación científica desde la noche de los tiempos hasta la actualidad. En Biyogo se da la exigencia en la cual en África habría que seguir la tradición de la línea marcada por las teorías científicas y filosóficas elaboradas en el valle del Nilo, y las más avanzadas actuales. Pues es imposible pretender comprender aquellas arrinconando las que ofrecen los teóricos de la ciencia contemporánea. La dinámica de la ciencia se inscribe en la misma evolución de dicha ciencia.

Repensar la historia de la filosofía y de la ciencia lleva también a replantear el modo en el que se ha escrito estas, y cómo se ha enseñado durante la historia. De modo que, para Biyogo, después de la querrela modernidad/postmodernidad filosófica africana el momento de la escritura de una historia de la filosofía es imperante. Es el esfuerzo por concretar la idea misma del renacimiento de dicha filosofía olvidada en la historia y en la ciencia. Biyogo cree que este trabajo es el que hasta la actualidad no se había emprendido. Propone repensar y visitar los terrenos metodológicos, sus temas esenciales para la reelaboración y reevaluación de sus posiciones, de sus teorías y de la cientificidad de su discurso. De modo que,

L'histoire de la philosophie, contrairement aux philosophies particulières, n'est pas seulement l'aventure de la Raison dans un contexte déterminé, mais elle est encore un travail technique, qui exige d'abord une lecture patiente et silencieuse du corpus de textes de cette pensée, avec une relecture évaluative des principales critiques existant sur ces textes en dialoguant incessamment avec l'histoire générale de la philosophie. C'est un examen vigilant des méthodes et des solutions envisagées. Car, il est toujours question pour ce discours de conquérir le statut de science. L'histoire de la philosophie, cette science patiente, méticuleuse, attachée à la description des doctrines, des courants de pensée et des théories est à l'écoute des textes philosophiques⁴⁸⁶.

Esta escucha atenta a los textos filosóficos apela al trabajo exegético riguroso. La reescritura de la historia de la filosofía africana debe inscribirse en la historia general del pensamiento. Es la urgencia de producir la historia de su pensamiento desde el terreno estrictamente metodológico y epistemológico. Sin una reflexión metateórica o epistemológica de este pensamiento, la historia de la filosofía nos alejaría en el conocimiento de sus orígenes y de sus reflexiones sobre la ciencia. Aún más, la historia de la filosofía nos hace repensar al ser humano y su sociedad, la vida y su sentido último, etc. Repensar la historia de la filosofía y de la ciencia es repensar, a fondo, la aventura universal del pensamiento. Invita a examinar las revoluciones científicas que se apoyan sobre una ciencia de la certidumbre, y sobre una filosofía cerrada. En su lugar, se propone una elaboración de métodos abiertos que valoran la asimetría

⁴⁸⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.

inaugurada por un nuevo espíritu científico.

5.2.4. Repensar la filosofía de la historia de la filosofía y de la ciencia

La historia de la filosofía plantea el problema de la ruptura en sentido bachelardiano, las rupturas que revolucionan la historia de la ciencia. Es en esta teoría o concepción de la ciencia que el autor basará su epistemología de la *relevance*, y que es el resultado de su la lectura kuhniana de la historia de la ciencia aplicado al pensamiento africano. En Kuhn la evolución de la ciencia se produce de esta manera: Pre-ciencia-Paradigma-Ciencia Normal-Anomalías-Crisis-Revolución Científica-Inconmensurabilidad-Nuevo Paradigma-Nuevo Período de la Ciencia⁴⁸⁷. Como es obvio en Biyogo, Kuhn planteó un desafío a las teorías científicas de su tiempo introduciendo la dimensión histórica para analizar la evolución de la praxis científica a partir de lo que llama él *paradigma*. En dichos de Biyogo,

Il s'agit à un moment donné dans un champ heuristique de l'accord implicite que se font des savants sur un corps de théories travaillant dans la même direction, défendant la même représentation de l'univers, la même vision du monde (Weltanschauung). Le paradigme comporte deux rôles. D'une part, il instaure au plan sociologique une communauté savante. Et sur un plan strictement épistémologique, il permet à la fois de définir des problèmes précis, de les déterminer comme des problèmes et d'identifier les méthodes et les

⁴⁸⁷ Cf. TH. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, Enlarged, Chicago, The University of Chicago Press & London, 1970. El concepto *paradigma* fue criticado virulentamente por muchos teóricos de la ciencia. El primero fue Margaret Masterman, filósofa y lingüista británica que demostró en un artículo riguroso que Kuhn utilizaba dicha palabra con más de treinta sentidos diferentes. La autora cree, además, que el paradigma es una palabra muy confusa aplica en el ámbito de la investigación científica y clasifica los diferentes sentidos que encuentra en su uso en Kuhn en tres categorías de acuerdo a la intencionalidad del autor: paradigmas metafísicos, sociológicos y de constructos. Otro autor, Edgar Morin cree que detrás de un paradigma hay una matriz epistémica que generan y controlan el pensamiento simbolizando así la realidad de cada momento histórico y cultural y en cada situación geográfica específica. Especial mención hemos de hacer en la postura de Mario Bunge quien ve en el proyecto de Kuhn el enfoque teórico centrado en los aspectos históricos, psicológicos o sociales de la ciencia y, como alternativa, propone el análisis formal del desarrollo de la investigación científica. Bunge cree, además que este proyecto filosófico es infiel a la historia de la ciencia y a la metodología científica. Ver M. MASTERMAN, «The Nature of a Paradigm», in I. LAKATOS/A. MUSGRAVE, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, pp. 59-89. E. MORIN, *Pour sortir du XXè siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, 380 p. M. BUNGE, *Racionalidad y realismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, 191 p.

solutions utilisées pour les résoudre. Ensuite, me paraît, sigue arguyendo biyogo, important le schéma de l'organisation de l'activité scientifique elle-même, notamment autour de trois moments⁴⁸⁸.

Estos momentos son: la Ciencia Normal, la fase de las Anomalías y de las Crisis y la fase de la Revolución científica. Ya Kuhn apuntaba que el paradigma sirve como modelo de la producción científica que la comunidad científica trabaja, cuyos miembros tienen los mismos lenguajes y valores o supuestos metafísicos, al que Kuhn llama ciencia normal, y luego se producen anomalías en el propio paradigma llevándolo a una crisis, condición necesariamente previa al nacimiento de nuevas teorías. De modo que el cambio de paradigma que es la superación de las anomalías del paradigma anterior; hace que se produzca una revolución científica. Pero hay teorías que son incomensurables con otras por el fracaso de sus paradigmas en su contacto con los otros. El paradigma de la ciencia normal y el de la ciencia nueva son distintos y nadie se autoriza en abandonar las orientaciones de su investigación. Puesto que el anterior paradigma ya no sirve para la comunidad científica, se crea una inseguridad en la actividad científica.

La solución de Kuhn es que el nuevo paradigma termina triunfando sobre el viejo. En este punto preciso de la concepción kuhniana de la historia de la ciencia, que Biyogo cree que el proyecto del filósofo norteamericano nos hace repensar la filosofía de la historia de la filosofía. Pues su revolución paradigmática queda bloqueada en la resolución de teorías inconmensurables. En Biyogo se trata, desde las premisas kuhnianas, de superar el paradigma o ciencia normal que ha arrinconado las fuentes nilóticas de la historia de la filosofía a través de la historia de la ciencia que revoluciona la misma praxis de la filosofía, y que son inconmensurables con historia de la filosofía africana. Sin embargo, Biyogo va más allá de Kuhn apostando por solución rortyana⁴⁸⁹ de la inconmensurabilidad de las teorías, la cual propone el abandono deliberado y

⁴⁸⁸ G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre IV. Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Coll. Recherche et Pédagogie, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 63.

⁴⁸⁹ Ver R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1979.

común de las soluciones rehusadas por la ciencia sin que sea un esquema de confrontación cuyo riesgo se prologaría al finito.

Le caractère relativiste de l'argument de l'incommensurabilité et le programme inductiviste de cet affrontement affaiblissent la pertinence de la résolution kuhnienne du problème de la crise des sciences. Ouvert et tolérant, l'argument de l'abandon délibéré par les savants des solutions réfutées par la science est une nouvelle éthique scientifique qui invite à réduire cette pratique autoritaire et conservatrice encore perceptible dans la science moderne. Encore Rorty doit-il ajouter à sa résolution qui ne nous dit pas ce qui va décider les savants à s'accorder, -l'idée centrale que le nouvelle orientation de la science et de la philosophie est l'exploration de la raison du désaccord, par une confrontation régulée par des arbitrages et par des mises au point permanents⁴⁹⁰.

En contexto africano se trata del abandono de las teorías científicas y filosóficas que son inconmensurables con tradición de investigación africana. La orientación de la filosofía de la historia de la filosofía debe explorar la razón en su desacuerdo permanente con las teorías frustrantes infundandas sobre África. En este enfoque teórico biyoguiano, se quiere resaltar que la reflexión filosófica en contexto africano, parte del hecho de que hay un antes de la filosofía africana que piensa en África, y luego un después de aquella que evoluciona en la historia. Como es lógico todo discurso filosófico evoluciona. Repensar la filosofía de la historia de la filosofía trata de entender a la filosofía de la historia como epistemología. Es lo que el autor entiende por la *Teoría en cuestiones*⁴⁹¹. Toda teoría epistemológica se sirve de una de filosofía de la historia. Biyogo intenta demostrar que la epistemología de las ciencias, en realidad, es una fundamentación de la filosofía de la historia. Lo que indica que esta última es epistemología.

El quehacer filosófico africano ha demostrado que se debe repensar la filosofía de la historia de la filosofía, puesto que los fundamentos del mismo han sido obviados. El *antes* de la filosofía no se ha fundamentado en detrimento

⁴⁹⁰ G. BIYOGO, *o. c.*, p. 65.

⁴⁹¹ G. BIYOGO, *La Théorie en questions. Querelles actuelles, apories et résolutions néo-sceptique des énigmes. Prolégomènes à l'épistémologie des sciences de l'homme. (Approches de Jacques Derrida et Richard Rorty)*, Dissertation d'Habilitation à Diriger des Recherches, 4 tomes, Paris, Université de Paris XII, 2004, 1000 p.

del *después*. Por pura lógica es inconcebible un filosofar posterior que no tenga en cuenta lo anterior. Un pensamiento nuevo es, en realidad, fundamentar la historia de lo anterior y mostrar sus aporías. Pensar consiste en pensar a partir de lo recibido. La filosofía de la historia de la filosofía y de la ciencia intentan repensar aquellas desde su fundamentación misma. Y esta es inseparable de las fuentes nilóticas. Esta es la forma en la que entiende Biyogo la revolución científica: el horizonte en el que un pensamiento nuevo está fundamentado históricamente.

Esta concepción teórica biyoguiana es una revolución científica, y se asienta sobre cuatro ejes fundamentales: 1) la preeminencia de las teorías caológicas atentas en la evolución sobre el modo de la irregularidad y del caos, 2) el acuerdo consentido de los investigadores y los filósofos en vista a validar o invalidar juntos tal o tal teoría (la ciencia evoluciona por el abandono común de las teorías refutadas); 3) insistir sobre las razones de los desacuerdos entre los investigadores, clarificarlos y arbitrarlos con más rigor; y 4) el horizonte de la ciencia como de la filosofía es *la tolerancia*, y el primado de la intersubjetividad sobre el solipsismo⁴⁹². La teoría de la fundamentación conocimiento parte de la historia del conocimiento mismo; labor que se propone una teoría de la *relevance* o la asimetría de la epistemología de las ciencias y su agitación.

5.3. Filosofía del *revenir* de Grégoire Biyogo

Volver allí donde se había venido, lleva a repensar todo lo que se ha dicho y, por supuesto, escrito en torno a la actividad científica y la reflexión filosófica partiendo de BuKam. Es el ejercicio de la filosofía del *revenir* que propone Biyogo, y cuyo proyecto abre un nuevo modo de tratar las problematizaciones africanas. Volver a BuKam, es volver sobre las sendas de la génesis del pensamiento en la historia. Precisemos este quehacer filosófico.

⁴⁹² Cf. G. BIYOGO, *o. c.*, p. 68.

5.3.1. En torno al concepto «revenir» y de «revengeance»

En su emblemático libro, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et Philosophie*, sostiene Eboussi Boulaga⁴⁹³, filósofo camerunés, que en África nos encontramos ante la ausencia de pensamiento, razón por la cual el *muntu* debe ponerse en crisis (está entre la tradición africana y la modernidad occidental) o la expresión de nuestra responsabilidad socio-histórica, un desafío, un compromiso del filósofo. Sin embargo, vimos que para J.-G. Bidima hay que elaborar una *filosofía de la travesía* que dé la preeminencia a la discontinuidad, a la ironía y al humor. Con Ouattara una *filosofía de la itinerancia* o *de la alteridad*. En Biyogo, en cambio, encontramos en la categoría «revenir», como materia en movimiento, una de sus aportaciones más significativa en la filosofía africana contemporánea.

El *revenir* como categoría filosófica, se inspira en Jacques Derrida (deconstrucción; volver ahí donde se había venido), en Richard Rorty, consecuencias del pragmatismo (auto-creación que es la esencia del revenir o la creación de nuevas descripciones), el cual propone abandonar las creencias desprovistas de pertinencia y la invitación a una nueva forma de solidaridad en nombre de un acuerdo libremente consentido entre los investigadores después de un debate abierto. Rorty invita también a los filósofos a ser más tolerantes y humildes, puesto que ningún discurso es verdadero para todos los contextos ni menos aún superior en uno como en otro⁴⁹⁴. En lo que concierne a propósito del revenir como deconstrucción derrideana, el filósofo gabonés matiza:

Il ne s'agirait, à en croire Derrida, ni d'une méthode ni d'un système, mais d'une opération qui saperait les fondements des pensées assurées de leur cohérence, ou plus exactement d'une pratique oblique du langage dont l'objet est de défaire -et de se défaire de- la structure systématique des concepts et des théories. La déconstruction s'attacherait auss à différer en permanence l'aboutissement du sens, pour se maintenir dans l'espace d'une

⁴⁹³ Ver F. EBOUSSI BOULAGA, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et Philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, 239 p.

⁴⁹⁴ Cf. R. RORTY, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

interrogation tournoyante, où le même diffère sans cesse du même, sans prévoir son arriver, sa destination. De la pensée, l'origine et l'arrivée se dérobent indéfiniment et leurs traces disparaissent sans cesse: seuls le moment et le greste de la différence deviennent son horizon dynamique⁴⁹⁵.

Con la categoría *revenir* se intenta deconstruir todo lo que está folsilizado, hipostasiado por *Logos*. También el *revenir* es una categoría científica: la teoría del Caos o Caología de James Gleick en física (las variaciones en los sistemas complejos sensibles en las condiciones iniciales); de la teoría de las propensiones de Karl R. Popper (las propensiones, como las fuerzas de atracción newtonianas son invisibles; como aquellas, pueden actuar: son *actuales* y *reales*). Karl R. Popper en *Un mundo de propensiones* dice:

La tendencia de los promedios estadísticos a permanecer estables si las condiciones lo hacen constituye una de las características más significativas de nuestro universo⁴⁹⁶.

Es la idea de que la racionalidad es evolutiva; las propensiones dan cuenta de la «apertura objetiva del futuro». El *revenir* también es consecuencia de la teoría factual de Benoît Mandelbrot (la dimensión métrica fractal, *fractus*, quebrado de un número no entero) y de la teoría de la fuga de las galaxias de E. Hubble. Todas estas teorías científicas, Biyogo las lleva a la comprensión de proyecto filosófico. Así pues, la categoría *revenir* puede ser comprendido como el infinito movimiento de fluidez del pensamiento ante el rigor de los conceptos clásicos o la ilusión de una verdad estable. El concepto *revenir* es inseparable del *revenance*. Esta es la teoría científica y epistemológica de aquel. El concepto *revenance* quiere tratar a la existencia de lo que había sido olvidado ya que paraliza el pensamiento.

5.3.2. El pensamiento del *revenir* (el *pensum*=nuevo modo de pensar)

Con la categoría *revenir*, arguye el filósofo gabonés, se piensa de otro

⁴⁹⁵ G. BIYOGO, *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*, Paris, L'Harmattan, Coll. Recherche et pédagogie, 2005, p. 67.

⁴⁹⁶ Cf. K. R. POPPER, *Un mundo de propensiones*, Madrid, Editorial Tecnos, 1992, p. 30.

modo. Es la filosofía del *pensum*, esto es, de la actividad filosófica como pensamiento del pensamiento. O sea, la actividad recursiva del mismo. El pensamiento del revenir es ironista, opta por redescipción de las identidades cerradas, estables o metafísicas. Es el pensamiento de su autocreación, inserta la investigación solidaria y abierta a cualquier conocimiento de la alteridad. El pensamiento del revenir aprende a comprender a los otros interpretándolos y mirándolos como a uno mismo, en pie de igualdad. Es el pensamiento pragmatista que extiende la solidaridad, según Biyogo.

Il explore l'horizon indéfini du vrai, en l'étirant, en rejetant le mythe de son épuisement. La pensée du revenir tient que ce qui a été dit reste encore à examiner, et donne droit à un retour critique sur les traditions figées ou supposées stables, le *re* du verbe revenir invite à un examen permanent des acquis, à la recherche infinie de la vérité⁴⁹⁷.

El revenir como pensamiento es una operación contingente que redescibe lo que deviene y es olvidado de sí. Produce nuevas descripciones de sí que rompen con toda forma de reificación con todo lo que ha sido. La resistencia a toda forma de sujeción o inmovilismo apostando por la autocreación, a la operación infinita de las reinveniones simbólicas. Es el devenir que nos muestra que nada se asemeja a lo que siempre ha sido⁴⁹⁸. En este revenir se asienta la investigación del origen de la filosofía como actividad abierta a toda tradición de pensamiento.

Pero el esfuerzo de hacer una filosofía del revenir plantea la cuestión de fuentes: Egipto faraónico y África contemporánea. Es el trabajo de una epistemología de la egiptología que, a nuestro juicio, es inseparable de una hermenéutica valorizante (científica). Por esta razón Biyogo se compromete a escribir la historia de la filosofía africana «comenzando realmente por el comienzo», para utilizar una expresión de Tshiamalenga. Eso hace realidad una

⁴⁹⁷ G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre IV. Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Coll. Recherche et Pédagogie, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 40.

⁴⁹⁸ Cf. G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre I. Le beceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, pp. 189-190. *Ibid.*, *Aux sources égyptiennes du savoir I*, p. 233.

de las tres tareas que Cheikh Anta Diop proponía a los filósofos africanos para reescribir la historia de la filosofía: participar en la edificación de la nueva teoría del conocimiento; participar en la elaboración de la nueva filosofía que surgirá en gran parte del contacto de la reflexión filosófica y de la ciencia; y reescribir la historia de la filosofía remontando al Egipto faraónico o BuKam.

Esta filosofía del revenir no ha de ser comprendida solamente con el hecho de visitar el pasado, más bien, se trata de reinventarlo en relaciones estrechas a los márgenes de la realidad histórica concreta. Es como la deconstrucción derrideana que consiste en crear un nuevo lugar del filosofar más allá del logo-fono-centrismo de la filosofía/metafísica occidental. Biyogo propone con esta filosofía del revenir deshacerse de todo lo que puede ser fosilizado. Además, «la fosilización de la cultura o de las tradiciones africanas es un síntoma de Sida intelectual (Bilolo)». La cultura o tradiciones siempre están vivas. Biyogo plantea claramente la necesidad de un recomenzar incesante de la filosofía. Es pensar al margen de la filosofía que hace que se volatilice el mito de la uniformidad de la Razón, así como el esquema de su desarrollo. África está invitada a visitar, a reinventar su filosofía, su ciencia más allá de un programa de una *philosophie perennis* a la manera de Kant. Una filosofía africana debe pensarse, reinventarse al margen de la racionalidad occidental que es, por otro lado, dogmática (Towa). La filosofía del revenir que propone Biyogo se sirve del texto escrito, oral, del poema, de la música, de la escultura, de los animales, del silencio, la noche, la democracia futura, etc. Es un filosofar de otro modo.

Podemos afirmar que nuestro autor se sitúa en el horizonte de las teorías neoescéticas del conocimiento desde este enfoque metateórico que reviste su proyecto. El neoescepticismo biyoguiano, es volver allí donde se había venido para recomenzar la aventura universal del pensamiento. El revenir es subversivo en el ámbito de la ciencia del pensar. Es el revenir neo-escético que utiliza nuevos lenguajes posibles.

Le revenir est néosceptique, qui redécouvre sans cesse la fécondité de l'examen des désaccords, l'usage des développements non conclusifs et de la conclusion circulaire (le diallèle). La pensée du revenir réélabore l'analyse inventive et subversive des nouveaux langages possibles (Hintikka). La philosophie du revenir dément toute conception irréversible de la défaite, de l'oubli et du mouvement. Il y a comme un recommencement incessant de la philosophie. Le revenir porte un mémoire rêvant d'avenirs, et questionne intensément les héritages de la philosophie qui parle (...) de ce qui arrive, ce qui arrive demain⁴⁹⁹.

La verdad no está delante de nosotros, sino lo que garantiza revenir sin cesar sobre el *pensum*. El revenir es la capacidad que una investigación tiene para controlar sus propios resultados. El avenimiento filosófico es que lo que estaba denegado deviene la condición de lo nuevo. Bajo el revenir, África que estaba arrinconado, es la *revenance* del pensamiento la que le incoa otra vez en la dinámica de la investigación científica, y también socava la autoridad del *Logos* indentitarista y tautologista de la filosofía africana como pensamiento otro. El nuevo *pensum* integra también a las otras tradiciones de pensamiento con el fin de dialogar con ellos, y ampliar el propio; resuelve el problema de la localización histórica de la historia de la filosofía y de la ciencia.

5.3.4. Del comienzo al origen de la filosofía

Partiendo del argumento de la diferencia semántica y ontológica del comienzo y del origen de la filosofía, Biyogo sugiere que habría que encontrar dos momentos capitales en la historia del pensamiento. El comienzo se refiere a la historia demostrando este hecho, mientras que el origen se refiere a lo que es anterior al comienzo atestado por la investigación histórica, geográfica, arqueológica, egiptológica y lingüística por la historia de la filosofía y de la ciencia. Es el argumento que intenta mostrar la verdad de la actividad filosófica en el historia como un criterio de demarcación de lo antes y lo después⁵⁰⁰. Toda la problemática en torno al origen de la filosofía descansa en esta confusión

⁴⁹⁹ G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre IV. Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Coll. Recherche et Pédagogie, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 46.

⁵⁰⁰ Cf. G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre I. Le beceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 201.

semántica, según Biyogo, puesto que el origen se ha reemplazado por el comienzo y vive versa.

De la sorte, la thèse de l'origine égyptienne de la philosophie, pour n'avoir pas soupçonné cette distinction fondamentale, a erré dans une longue confusion sémantique. L'origine de la philosophie égyptienne va à l'Ethiopie et l'Egypte s'avère être le commencement historique de son aventure -son berceau historique, à Thèbes il y a 5000 ans. Dans le même ordre d'idées, la thèse de l'origine grecque de la philosophie apparaît désormais inexacte. L'origine de la philosophie grecque, c'est l'Egypte. A l'inverse, son commencement survient au VI^e siècle en Asie Mineure, avec les présocratiques ou les préplatoniciens selon le registre nietzschéen⁵⁰¹.

En la línea de este argumento, cree Biyogo que hablar de comienzo y de origen de la filosofía se está significando cosas distintas. Y propone abandonar definitivamente la hipótesis de la invención griega de la filosofía o de las ciencias ya que los mismos eruditos griegos reconocen su origen en Egipto como se viene mostrando a lo largo de estos análisis. La filosofía egipcia tiene su origen en Etiopía, y en Egipto se comienza históricamente la actividad filosófica⁵⁰². Lo mismo en lo concerniente a Grecia en relación a aquél: el origen prehelénico de la filosofía y el nacimiento de «*un estilo filosófico laico*», que es específico griego, que se distancia de la egipcia. Más explícitamente, arguye con tenacidad Towa, sobre el surgimiento del espíritu científico.

Ce sont les disciples grecs des prêtres égyptiens qui, à force de s'initier, séparément, en Egypte, pour fonder des écoles rivales qui se critiquaient mutuellement, ont fini par créer les conditions générales d'une critique de ces doctrines d'où sortirent progressivement une philosophie et un esprit scientifique débarrassés de leur ancienne gangue religieuse égyptienne⁵⁰³.

Esta es la concepción de la filosofía y el espíritu científico como sacrilegio en lenguaje towaino. O sea, el momento crítico es el que hace surgir la actividad filosófica. Una idea que parece encerrarse en el reduccionismo de la filosofía

⁵⁰¹ *Ibid.*, pp. 201-202.

⁵⁰² Leer C. SUMNER, *The Source of African Philosophy: the Ethiopian Philosophy of Man*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1986. SALL Babacar, *Racines éthiopiennes de l'Égypte ancienne*, Paris, Khepera /L'Harmattan, 1999.

⁵⁰³ M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions Clé, 1971, p. 71.

como pensamiento sublime. Sin embargo, en la propuesta de Biyogo se intenta explicar el nacimiento de la actividad filosófica en la historia. Según podemos apreciar en la argumentación biyoguiana, los griegos han *re-comenzado* la filosofía comenzada, a su vez, en Egipto cuyo origen está en Etiopía. De modo que revenir a Grecia es revenir sobre la autocreación de la actividad filosófica y repensar el espíritu científico. La actividad filosófica está siempre marcada y situada en la historia de su gestación. Esta es la diferencia semántico-ontológica en el que se trabaja Biyogo en la restitución de la historia de la filosofía en general y, africana, en particular.

Enmarcado en el horizonte del proyecto de una filosofía de revenir incesante, nada impide decir adiós al argumento ideológico del milagro griego del origen de la filosofía. La investigación histórica recusa toda idea que va por estos vericuetos según la propuesta filosófica biyoguiana. El revenir necesario a las fuentes egiptológicas y analizarlas y elaborar un nuevo cogito en contexto africano es otra tarea que persigue el proyecto biyoguiano: el cogito de la supervivencia en relación a las realidades en mutación que sacuden el África contemporánea.

5.4. Elaboración del cogito de la supervivencia (*el cogito gris*)

La ruptura del Logos uniformizante, fragmentada es la que posibilita la invención del cogito de la supervivencia o gris⁵⁰⁴, el cual percibe la degradación permanente de la vida y del vivir-juntos, teniendo en cuenta también la incesante amenaza de la desaparición del planeta. Una pérdida consciente de no haber tomado todas las medidas para evitarlo. De ahí la exigencia de la elaboración de un cogito del revenir para prevenir todo riesgo de reedición de la degradación de su historia⁵⁰⁵. Esta es la problemática de fondo, aunque

⁵⁰⁴ Cf. G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre II. Introduction à la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 13.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 30.

autores de la modernidad filosófica africana como M. Towa creen que,

La cause de notre défaite et de notre condition actuelle de dépendance effective est à chercher dans notre spécificité, dans ce qui nous différencie de l'Europe et nulle part ailleurs⁵⁰⁶.

Towa hace alusión a la filosofía esencialista que dominaba en el movimiento de la Negritud de L. S. Senghor y de la *Philosophie Bantou* de Pl. Temples y de todos los que les siguen, y que estaba basada sobre sus prejuicios etnofilosóficos. Para superar esta filosofía esencialista Towa propone la siguiente solución:

Notre liberté, c'est-à-dire, l'affirmation de notre humanité dans le monde actuel passe par l'identification et la maîtrise du principe de la puissance européenne, car si nous ne nous approprions pas ce principe, si nous ne devenons pas puissants comme l'Europe, jamais, nous ne pourrions sérieusement secouer le joug de l'impérialisme européen. Par là nous sommes conduits à adopter une attitude positive, une attitude d'ouverture à l'égard de la civilisation européenne justement pour nous libérer de la domination européenne⁵⁰⁷.

Towa está diciendo que los africanos opten por la ciencia y la tecnología que son los principios de poder por los que Europa ha dominado el resto del mundo. Por su parte, Biyogo cree que se debe elaborar el cogito de otra manera, no solo desde la ciencia y la tecnología, como exige Towa.

Hablando de cogito, se ve en el proyecto de Descartes el esfuerzo por construir rigurosamente la Razón como el producto del trabajo de la duda metódica (criticada por Tshiamalenga con su filosofía de la «*Bisoïté*»=Nosotros); en cambio, lo que dice Biyogo es esto: para renovar el pensamiento africano, para llegar a pensar el corazón de sus problemas, conviene repensar los ultrajes de la Historia, las marginalizaciones, las exclusiones contra África, a fin de garantizar nuestra Resistencia contra la servidumbre. La capacidad de resistir a la muerte se inscribe en esta misma Razón. El cogito de la supervivencia es el

⁵⁰⁶ M. TOWA, *o. c.*, p. 40.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, pp. 55-56.

pensamiento que resiste y reviene sobre los trazos de la misma Razón. Es el cogito gris, un color alternativo al blanco y negro; la resistencia a cualquier amenaza de desaparición es una razón de la actividad filosófica y el pensamiento político. Sostiene impetuosamente el filósofo gabonés,

*Derrière les outrages de la Raison, il y a une autre raison résistant à toute puissance aliénante et à toute force coercitive. Née de la nécessité de s'arracher à la servitude, au sommeil face à la menace infinie de la disparition, cette raison est d'abord raison pour la survie, raison politique autant que philosophique raison pour le vivre-ensemble et pour un autre philosophe. Elle s'oppose à l'indifférence face à l'urgence de la survie. Mais aussi à toute forme de passivité et de résignation autant qu'à la lâcheté de l'esprit et à la fatalité face à la mort. Tout en ruinant les outrages millénaires de la Raison, la philosophie du *revenir* entend donner le droit à la raison postmoderne de s'inventer une autre raison, attentive au monde, aux sort des hommes, à l'histoire de cette habitation manqué d'est le monde. Elle ne peut s'édifier sans édifier une éthique à la mesure de ce manque de monde dans le monde et de l'urgence de survivre à cette absence⁵⁰⁸.*

De ahí que convenga producir un cogito de la supervivencia o gris, el cual conduzca a la Razón a permanecer vigilante, a afrontar la muerte y triunfar de ella. Así, pues, la filosofía africana se piensa o se considera como la Razón de su propia supervivencia, y se realiza desde el cogito de la supervivencia. El cogito de la supervivencia o gris es «*combattir por el sentido* (P. Hountondji)». De este modo, el dilema de la filosofía africana contemporánea puede ser superado: la continuación de una filosofía de la reconstrucción, revisando el pasado en vistas a construir un futuro más a menos optimista o la puesta en escena de una filosofía de la invención de conceptos y de nuevos lugares de filosofar. Pero, hay que subrayar que todo pensamiento puede ser comprendido solamente en la tradición filosófica que ha sido incubada; eso no quita que no sea compatible con otras tradiciones filosóficas.

Lo que se intenta subrayar es que no hay filosofía sin tradición filosófica, como se ha insistido. La filosofía o creación del cogito de la supervivencia nos parece una posibilidad, un camino por hacer y todavía no una realidad factual

⁵⁰⁸ G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine. Livre I. Le beceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 212.

en un *encuentro de racionalidades*. Pero, sí, aquí se enuncia uno de los axiomas de lo que Biyogo denomina en sus trabajos *la tercera revolución copernicana del pensamiento en África*, que consiste en sentar las bases sobre el protocolo de la demostración y concederle la primera plaza en la ciencia; en eso, esta Revolución científica, la nuestra será lógica, metodológica y epistemológica, esto es, argumentativa y demostrativa. Se trata de la que autoriza o no la aceptabilidad racional de los argumentos. Y la dimensión copernicana es la que sostiene que la invención no es lo definitivo, sino la controlabilidad permanente de los resultados.

5.5. Conclusión

La escuela de la deconstrucción como *revenge* de la egiptología, de la historia de la ciencia y de la filosofía, a la que se suscribe Biyogo, se propone reconstituir la lógica de la formación de las significaciones perdidas, y redefinirlas o re-significarlas para poder dar un soplo a la vitalidad de los conceptos filosóficos de la egiptología científica contemporánea. La teoría de la identidad filológica del *Madw-a-Ndel-a-o-u* sólo puede ayudar a superar las teorías filológicas y, sobre todo, filosóficas equivocadas. Aún más, son las dificultades metodológicas y epistemológicas que las afectan en su génesis, y evolución posterior. Biyogo insiste mucho en estos aspectos en la formación del nuevo espíritu científico y/o filosófico.

Los resultados de la arqueología y sus diferentes materiales cuantitativos requieren también el análisis filológico riguroso. Pues aquello sólo, no puede ofrecer de manera certera toda la información que está codificada en el pensamiento de los africanos del valle del Nilo, base histórica de la enciclopedia del saber. Con la ayuda del análisis filológico, las definiciones y re-significaciones aporéticas y parabólicas de la ciencia de la información, aquella que «*lógica*» la formación de las letras y el sentido, trascienden toda interpretación positivista, propia de la arqueología. La egiptología, en el

análisis biyoguiano, se percibe como la ciencia que es hostil a la multiplicidad de las significaciones y, sobre todo, a su lazo con la filología en sus fuentes africanas. Sin embargo, la exigencia filológica, lógica y aporética de la investigación histórica o genética y comparada, ofrece argumentos de peso para descodificar y comprender el pensamiento egipcio, y su continuidad en las tradiciones africanas.

De ahí la necesidad de la *revenance*, esa epistemología del revenir incesante del pensamiento. Revenir a BuKam (Egipto) para rendir cuenta de lo que ha sido para el pensamiento universal y de su olvido. Sacar de este olvido su gramática filosófica, su mediación cultural. Penetrar la lógica de la formación de sus conceptos más importantes. En fin, en Biyogo, se trata de la deconstrucción de la egiptología oficial que no transciende los muros de la academicidad normativa y dogmática. Para nuestro autor, el investigador debe recomenzar a re-leer, re-escuchar, re-extraer las definiciones y significaciones antiguas caídas en el olvido para garantizar de nuevo su aporeticidad, traduciendo su carácter indecible, y re-avivar de otro modo los vestigios de la herencia perdida. Es el ejercicio de la confrontación de las lecturas a partir de su formación recíproca, y de su evolución en la preservación del principio de una fuente semántica que ofrece la demostración lógica y filológica del programa filosófico en el contexto africano, para la razón de su supervivencia.

6. Conclusión primera parte. Ciencia, filosofía, historia: el horizonte metateórico

La epistemología africana, cuya clave hermenéutica es la exigencia de prospectiva, se propone abrir un nuevo filosofar en África con el fin de justificar la validación del pensamiento filosófico negroafricano con la historia y con la cultura en las que se ha gestado dicho pensamiento, teniendo en cuenta la racionalidad contemporánea. La nueva filosofía debe surgir de este «encuentro de racionalidades». La egiptología es la base sobre la cual podemos insertar diacrónicamente la historicidad del discurso filosófico incubado en África. Es el horizonte en el que el pensamiento filosófico negroafricano recobra su significatividad y su validez histórica. En este sentido, se puede construir un *corpus* de las ciencias humanas modernas en África. La referencia incesante a las humanidades clásicas negroafricanas, fundadas en el antiguo Egipto o BuKam, hace que se repiense y se renueve la cultura africana moderna. Se trata de recrear África epistemológicamente. Aquí la ciencia, la filosofía y la historia asientan las bases sobre las que el nuevo espíritu egiptológico hace realidad una epistemología de las ciencias en África.

Así podemos resumir el pensamiento de los autores que hemos tratado a lo largo de estos capítulos, salvando las diferencias que hay entre ellos. La epistemología de ellos consiste en la elaboración de teorías para el conocimiento científico de África. Porque desde el punto de vista epistemológico, el debate se da entre la Occidentología eurocéntrica y la Africanología. La ciencia africana toma aquí el sentido de la crítica de la Occidentología o de la desoccidentalización de la ciencia. Nuestra aproximación ha consistido en ver cómo a través de estos autores, el continente africano se teoriza y se hace conocer a través de la ciencia, la filosofía y la historia. Creemos que el trabajo de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Mubabinge Bilolo y Grégoire Biyogo, no solo plantean el problema de reactivar no solamente la memoria histórica y cultural, sino también de hacer que el continente africano se haga conocer

epistemológicamente a partir del mismo. Entonces, se trata de un problema epistemológico fundado sobre la ciencia, la filosofía y la historia apoyándose en las fuentes atestadas y fiables. Pero, estos autores no muestran, y aquí es donde están los flecos, la dificultad en desoccidentalizar toda ciencia en África. Dificultad que, a mi juicio, reside en el desprendimiento de los presupuestos teóricos de la occidentología.

Cheikh Anta Diop ha sostenido la tesis del origen faraónico de la filosofía griega, y ha planteado sobre todo la urgente necesidad para la filosofía africana en apoyarse en los resultados de la ciencia moderna a fin de crear un nuevo espíritu científico. Como en K. R. Popper, Cheikh Anta Diop vio el verdadero reto para el pensamiento contemporáneo en la triada ciencia, filosofía e historia con el fin de elaborar una epistemología para la construcción de un corpus de ciencias del hombre y empíricas en África. La investigación científica de Cheikh Anta Diop es susceptible de cambiar radicalmente nuestra concepción del mundo, nuestra manera de pensar la filosofía de las ciencias y nuestra manera de escribir la historia de la filosofía⁵⁰⁹. Th. Obenga, en cambio, se propone renovar las ciencias del hombre desde el programa de egiptología para elaborar una filosofía por llegar. La investigación de los textos filosóficos y científicos del antiguo Egipto o BuKam a partir de la ciencia moderna (la lingüística diacrónica: arqueología, lingüística y genética), es la perspectiva heurística a la que ha consagrado su investigación científica y fundamentación epistemológica.

Mubabinge Bilolo es un filósofo original. Abre un filosofar que se apoya en la egiptología y en la bantología. Bilolo afirma que el criterio de validación del pensamiento negroafricano, es la ciencia del valle del Nilo. Y sostiene al mismo tiempo que los conceptos filosóficos mayores del antiguo Egipto o BuKam siguen vivos en el pensamiento Bantu. Para ello se necesita una epistemología pragmática que muestra su actualidad y vitalidad. G. Biyogo, por

⁵⁰⁹ Cf. G. BIYOGO, *Histoire de la philosophie africaine, Livre I. Le berceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 167.

su parte, plantea la cuestión del estatuto epistemológico de la egiptología como ciencia que genera conocimiento, y al mismo tiempo es objeto de conocimiento. Pero le interesa más una filosofía que esté en constante movimiento como la materia en física. Es la filosofía del revenir: volver allí de donde todo había venido, al Egipto faraónico o BuKam. Y a partir de aquí elaborar un cogito de la supervivencia que esté fundada en la misma Razón. Así, pues, ciencia, filosofía y historia son las constelaciones donde se basan estos autores para recrear epistemológicamente África, todos a la luz de un nuevo espíritu egiptológico y científico. Pero una pregunta nos viene al espíritu: ¿por qué estos autores al reconstruir la Enconclopedia del Saber Científico-Filosófico Africano o Epistemología africana no hayan planteado el espinoso problema de los presupuestos teóricos?

SEGUNDA PARTE

DE LA EVIDENCIA CIENTÍFICA: IMPACTO DE LOS PRESUPUESTOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE LO REAL

«Alors qu'Homère, Hésiode et la plupart des philosophes présocratiques recherchent et projettent *l'archê* (l'origine) du cosmos dans quelque phénomène physique, mathématique ou indéterminé, le génie philosophique de la langue grecque (Parménide et Platon) ontologise la question de l'archê et de la physis en la transformant en question du *to on ontôs*, (de l'être véritable), et ce, en dépit des protestations de l'héritier du *processisme* antique: Héraclite d'Éphèse. Au lieu de chercher à *définir l'être véritable des choses*, les Egypto-Africains, les Bouddhistes, les Héraclitéens cherchent à *reconstruire la marche réelle de toutes les choses*. L'*être* ou la *marche* du monde: telles sont les deux questions qui opposent *l'ontologie et la process philosophie*: celle-ci s'inspire de la marche de l'univers et est *narrative*. Celle-là s'inspire de la métaphysique traditionnelle et est *spéculative*.»

TSHIAMALENGA Ntumba, *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie de Nous processuel, englobant et plural*, Paris, Edilivre, 2014, p. 153.

0. Introducción segunda parte. La necesidad de socavar los presupuestos

El problema de los presupuestos teóricos no ha sido abordado hasta ahora en toda la investigación científica. Es un error heurístico dejar de lado el problema de los presupuestos. Ahora bien, ¿lo fundamental de la educación consiste en repetir lo recibido o simplemente despertar el genio creador que hay en uno mismo? Esta cuestión muestra que se debe revenir sobre lo mismo modificándolo. Se trata de clarificar sin cesar los enunciados desarrollados en los tiempos antiguos, como es el caso del antiguo Egipto o BuKam, y comprenderlos de nuevo, con el fin de articularlos en el presente. Pensar consiste siempre en pensar de otro modo, pensar el todo otro, pensar más, pensar desarrollando y abriendo otros horizontes, otros pliegues o fisuras de pensabilidad, en términos de renovación y de superación permanente de los acervos de todos los ámbitos de la ciencia y de la filosofía. El pensamiento de la renovación que le viene de la investigación científica favorecerá una filosofía por venir en África.

Muchos problemas científicos y filosóficos están llenos de presupuestos que no han sido discutidos. Razón por la cual, habría que emprender el trabajo de una filosofía fundamental consistente en socavar estos presupuestos que son fundamentalmente ontológicos y, por tanto, dogmáticos. A decir verdad, el problema no son los presupuestos, sino los gratuitos, los no fundados. El objetivo de socavar los presupuestos gratuitos es hacer crecer nuestra visión de lo real y de promover de este modo la paz en la tierra. Es una necesidad en este sentido socavar los presupuestos teóricos. Las distintas tradiciones filosóficas trabajan desde los presupuestos culturales recibidos e inventados, aunque en el caso de la tradición filosófica africana se ha utilizado para interpretar las realidades sociales e históricas los presupuestos occidentales. Lo cual ha producido un formateo intelectual que es fruto de la esclavitud y la colonización espirituales.

El saber es un mundo misterioso. La investigación científica no formula saberes sino hipótesis a las cuales hay que testar. Ahora bien, para el estudio de los presupuestos, hay que visitar toda la tradición filosófica y las teorías científicas tal y cómo las hemos recibido. La formación de los presupuestos viene de la lengua que conforma la visión particular de los investigadores. La lengua es la matriz fundamental de los presupuestos. Los presupuestos teóricos de la filosofía occidental tienen su origen histórico en las especulaciones filosóficas de los autores griegos, los cuales se han querido universalizar. Otras tradiciones filosóficas, en nuestro caso la africana, los ignoran, aunque los autores africanos los hayan utilizado en su análisis e interpretación de la enciclopedia africana del saber.

La necesidad de socavar los presupuestos debe partir de hecho de deconstruir la pretensión de universalidad de los presupuestos ontológicos propios de la cultura occidental repensando, a su vez, la posibilidad de otro filosofar y el análisis de las concepciones de las teorías científicas. Es decir, repensar y reflexionar sobre el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real tal y como lo describen las ciencias, y las concepciones teóricas que resultan de ellas. Este será el objeto de estudio de esta segunda parte. Para ello, se abordará esta en tres capítulos. El primero analiza el problema de los presupuestos gratuitos y la epistemología de lo real. Se trata en él, de mostrar que los presupuestos culturales están en la base de toda investigación, los cuales hay que visitar y modificar a menudo. El segundo capítulo, se focaliza sobre el juicio de lo real como proceso multiforme. En él, se analiza algunos textos de la tradición filosófica africana y validando sus presupuestos con la nueva teoría del conocimiento. El tercero y último capítulo, trata de reflexionar sobre la cultura negroafricana y la racionalidad científica. El capítulo reflexiona en el fondo sobre algunas perspectivas teóricas y prácticas para un filosofar de otro modo, respondiendo, a su vez, la necesidad de socavar los presupuestos gratuitos. En otras palabras, se propone apostar por una cultura de lo real como proceso.

CAPÍTULO VI.

FILOSOFAR DE OTRO MODO: EL PROBLEMA DE LOS PRESUPUESTOS GRATUITOS Y LA EPISTEMOLOGÍA DE LO REAL

6.0. Introducción

¿Se debería o no filosofar de otro modo? Si la respuesta es afirmativa, ¿cómo hacerlo? Más aún ¿por qué? Estas cuestiones conciernen a toda tradición filosófica. Son cuestiones además que replantean las problemáticas filosóficas desde el punto de vista del lenguaje, y de los presupuestos teóricos de una tradición cultural determinada. Una filosofía del lenguaje y una filosofía de los presupuestos nos hacen repensar todo lo que se hace dicho, y construido en la investigación científica. De modo que, el filosofar de otro modo del que se propone en estas líneas, consiste en trabajar sobre los presupuestos en ocasiones gratuitos. No se trata de eliminar los presupuestos teóricos, como pretendía la llamada Ilustración europea, de una tradición científica concreta, sino de conocer los de la propia cultura y eventualmente criticarlos.

Los presupuestos gratuitos son lo que hace escabullir a la experiencia. Toda investigación tiene presupuestos, pero los gratuitos obstaculizan nuestra aprehensión de lo real. Creemos que el problema de los presupuestos es el que no se ha tratado tanto en la investigación científica y/o filosófica africana como en la occidental. De ahí la dificultad de desoccidentalizar toda ciencia en África. Todo presupuesto teórico y pensamiento científico y/o filosófico han de ser continuamente revistados y revisitados. Las concepciones teóricas que surgen de las investigaciones son frutos de una decisión metodológica. El método determina las concepciones teóricas como los presupuestos que nacen de la gramática de la lengua. Tres puntos servirán para analizar este capítulo. En el primero se abordará la problemática de los presupuestos culturales; en el

segundo, el problema de los presupuestos científicos y filosóficos y, el tercero discutirá sobre los presupuestos que engranan la posibilidad de la ciencia y de la metaciencia; todos estos análisis parten de una epistemología de lo real.

6.1. De la problemática de los presupuestos culturales

6.1.1. Más allá de la Occidentología

Uno de los pocos autores que han planteado reflexiones valientes y sólidas en torno a los presupuestos culturales, es el lógico y filósofo finés G. Henrik von Wright a través de su teoría de la acción⁵¹⁰. Según este autor, la interpretación de los sucesos no es tan unívoca en realidad como a menudo se suele pensar en ellos. Todas las reflexiones que se pueda hacer se hace siempre desde unos presupuestos culturales de una comunidad de lenguaje. De modo que a esta habría que tratarla o analizarla igualmente como se tratan los problemas filosóficos. O sea, poner previamente en tela de juicio la veracidad de sus presupuestos. Von Wright apela o invita al ejercicio de la revisión de los presupuestos culturales. Como apunta uno de los mejores conocedores del proyecto de Von Wright, para éste la «filosofía es un constante proceso de estudio en la clarificación y reconstrucción de intuiciones conceptuales⁵¹¹». En esta actividad de la filosofía socavar los presupuestos culturales supone,

Desafiar lo que uno ha tenido por seguro, exponer a la luz del conocimiento los pensamientos y juicio de sí mismo, es el papel característico del intelectual como crítico de su tiempo. Como esos presupuestos no son creencias y prejuicios de hombres individuales sino algo engranado en las instituciones y tradiciones de la comunidad, su examen es inevitablemente un escrutinio de los fundamentos de la sociedad como el marco de vida del individuo⁵¹².

⁵¹⁰ Cf. G. H. VON WRIGHT, «Intellectual Autobiography», in *The philosophy of Georg Henrik von Wright*, The Library of Living Philosophers, vol. XIX, 1989, pp. 42-53.

⁵¹¹ Cf. D. GONZÁLEZ LAGIER, *Acción y norma en G. H. von Wright*, Madrid, Ed. Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. XIII.

⁵¹² G. H. VON WRIGHT, *The Tree of Knowledge and Other Essay*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993. Citado según D. GONZÁLEZ LAGIER, *o. c.*, p. 12.

Como es lógico, en este planteamiento, es cuestión importante el poner en tela de juicio «aquellas visiones del mundo que se presentan como objetivas, estando inmersas en el mismo marco de ideas que quieren justificar⁵¹³». Conceptos como «progreso», «tecnología», «racionalidad», «conocimiento científico», «explicación», «comprensión», «categoría», «estado del mundo», «estados mentales», «esencia», «substancia», «entidad», «idea», «cosa», etc., son algunos de los presupuestos que están engranados en las instituciones y algunas tradiciones de la comunidad de lenguaje. Sobre la base de estos presupuestos que, en el fondo, son ontológicos y, por tanto, dogmáticos, se ha fundado la querrela entre la Occidentología y la Africanología. El cultivo de una metateoría que esté más allá de la occidentología es, en este caso, imperante. Todos presupuestos culturales son revisables y, por supuesto, re-visitables. De modo que hay que poner a trabajar a la filosofía -como diría Susan Haack⁵¹⁴- en tanto que investigación y consolidar su lugar en la cultura de su tiempo.

Autores africanos como Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Mubabinge Bilolo, Grégoire Biyogo y otros proponen soluciones, a mi juicio, respuestas a las cuestiones de la filosofía occidental con el fin de que renazca la cultura negroafricana. ¿Acaso es la filosofía occidental fundadora de la historia o de la ciencia? Responden obviamente por la negación. La filosofía fundadora de la historia y de la ciencia es la africana que se incubó en el valle del Nilo. Estos autores han demostrado que hablar de filosofía es sinónimo de hablar de la ciencia africana; es rendir homenaje a África y a los ancestros africanos. El antiguo Egipto o BuKam nos permite elaborar un discurso científico-filosófico controlable históricamente. Esta tesis la compartimos ya que corrobora con los textos disponibles de la tradición filosófica africana, y atisbamos que ninguna investigación hasta la fecha ha podido demostrar lo contrario. El problema surge cuando sólo se reconoce en estos textos su exclusiva africanidad. Es el presupuesto de creer que la filosofía está encerrada en los textos de una

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ Cf. S. HAACK, *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its place in Culture. Essays on Science, Religion, Law, Literature and Life*, New York, Expanded Edition, 2013, p. 21.

tradición cultural determinada e históricamente atestada.

Socavar los presupuestos culturales llama a replantear la filosofía como quehacer humano. Pues estamos insatisfechos de cómo se ha filosofado y tratado las problematizaciones culturales africanas. La occidentalización está en la base de esta insatisfacción. Ha creado los presupuestos gratuitos que los autores africanos han trabajado sin previamente discutirlos. En los autores africanos se da, a mi juicio, una cierta ambigüedad en su análisis del pensamiento africano. No está claro si el pensamiento del valle del Nilo es el mismo que el pensamiento heleno, puesto que sostienen que este proviene de aquél ni está claro si aquel pensamiento es un diferente del heleno. Creemos que, en el planteamiento filosófico de los autores africanos, se trata de la utilización de modelos teóricos diferentes para tratar las problematizaciones africanas. Sin embargo, no superan la occidentología. Por esa razón preferimos hablar de elaborar modelos teóricos enfocados más allá de la occidentología. O sea, trabajar sobre los presupuestos teóricos de la propia tradición cultural en la elaboración de una metateoría de la teoría, sin excluir el dialogo fecundo con los presupuestos de las otras tradiciones.

La crítica a la metodología de la investigación en egiptología es correcta. El problema del método está en la base de toda investigación. Y determina los resultados que uno obtiene. Las divergencias filosóficas tienen que ver con el proceder metodológico que conducen la investigación y de los presupuestos culturales de los que parte uno. Aunque, a decir verdad, las concepciones teóricas y metateóricas pueden converger o sean las mismas. El hecho diferencial está en el punto de partida, el cual decidirá los resultados de la investigación⁵¹⁵. De modo que, los presupuestos teóricos son la base de una comunidad de lenguaje determinada, y es, a partir de ahí, que se plantea la problematización cultural. Pensar desde la cultura es pensar desde una visión del mundo particular; es pensar desde el punto vista del lenguaje, en un sistema

⁵¹⁵ Cf. W. STEGMÜLLER, *Creer, saber, conocer*, Buenos Aires, Editorial Alfa, 1978, p. 14.

de reglas que deben ser dominadas. O sea, el lenguaje transforma al hombre, le hace trascender. Es lo que, desde la perspectiva del proyecto wittgensteiniano se ha podido afirmar tajantemente y sin ánimo de presunción filosófica que:

El lenguaje se transforma en un fenómeno espiritual único que sitúa al hombre por encima del reino animal⁵¹⁶.

Bien que el lenguaje es una dimensión espiritual del hombre insertado en una comunidad, habría que decir que el hablar de una comunidad presupone ya un modo distinto y diferente de aprehender lo real. De modo que la aproximación occidentológica de lo real, presupone una comprensión otra de la aproximación africanológica. El error es querer aproximarse a lo real de nuestra percepción a través de una sola gafa. En esta, por así decir, dificultad ha caído la epistemología africana. Los presupuestos culturales occidentales se han formateado en el pensamiento africano. De ahí que los autores africanos sean los primeros occidentólogos y, por tanto, grecólogos, latinólogos, britanólogos, francólogos, germanólogos, hispanólogos, lusólogos, etc. Dominios todos de especialización de muchos teóricos africanos. Es en esta línea que un autor afirmaba que somos «filósofos europeos de origen africano⁵¹⁷». Y según él, la razón estriba justamente en la utilización de las lenguas occidentales en las problematizaciones africanas. La superación a este problema pasa, a su juicio, en aceptar y reconocer que «una lengua africana constituye la condición de posibilidad de nuestra especificidad africana en materia intelectual, política, económica y cultural⁵¹⁸». Una tesis a la que nos suscribimos sin miras.

Pensamos de igual modo que se debe ir más allá de la occidentología para tratar los problemas científicos y/o filosóficos y, por tanto, culturales. Todas las tradiciones filosóficas deberían reapropiar sus propios presupuestos y

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁵¹⁷ TSHIBANGU-wa-Mulumba, «Métaphysique, cette philosophie qui nous vient d'ailleurs», in *Cahiers Philosophiques Africains*, n° 3-4, (1973), p. 49.

⁵¹⁸ MOLONGWA Bayibayi, «Repensar la justicia lingüística. El problema de la lingua franca en el contexto africano», in *Estudios Filosóficos*, vol. LXV, n° 189, (mayo-agosto 2016), p. 368.

eventualmente modificarlos. Se trabaja sobre presupuestos que no han criticado. Los africanos han sido víctimas de la occidentalización, por eso no han discutido los presupuestos. No se ha planteado la cuestión de los presupuestos de la dominación; los presupuestos lógico-semánticos de un filosofar a partir de la cultura africana no alienada. Algunos han intentado, y de hecho están en esta vía, elaborar unas teorías epistemológicas centradas en el análisis del poder de las culturas africanas sin siquiera analizar la misma desde una filosofía del proceso⁵¹⁹. No sería espontaneidad, sino el cuestionamiento de todo lo que se ha dicho. Semejante propuesta es la que encontramos en autor como Edgar Morin. El filósofo del pensamiento de la complejidad, afirma:

Notre époque devrait être, comme le fut la Renaissance, et plus encore qu'elle, l'occasion d'une reproblématisation généralisée. Tout est à repenser. Tout est à commencer⁵²⁰.

Este comenzar es, a mi juicio, la *re-visitación* de los problemas científico-filosóficos, en general, y de las problematizaciones africanas, en particular. Se ha trabajado las problemáticas filosóficas sobre los presupuestos ontológicos propios de la occidentalología contruidos desde el proyecto parmenideano-platónico. Precisamente, en este presupuesto ontológico de la cultura occidental, los autores africanos han planteado las problematizaciones culturales africanas. Sin embargo, razón no les falta cuando objetan que África no se encuentra en lo que cuentan y describen los occidentales (africanistas); estos escriben para ellos, no para los africanos. El problema de los presupuestos es interesante y su importancia radica en poner al descubierto las concepciones teóricas contruidas ideológicamente. Por ejemplo: el enfoque orientalista de la egiptología actual es mucho más ideología que ciencia. No niegan el parentesco lingüístico y cultural entre Etiopía/Nubia y Egipto faraónico, sino éste con la cultura *ciBantu* o *Cyena-Ntu*. El orientalismo es una ideología, no una ciencia. Y está contruido sobre los presupuestos de la dominación y del desprecio.

⁵¹⁹ Leer FALOLA Toyin, *The Power of African Cultures*, Rochester, New York, University of Rochester Press, 2003, 354 p.

⁵²⁰ É. MORIN, *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Éditions Fayard, 2011, p. 34.

Los presupuestos culturales de la filosofía africana, como se verá más adelante, son del *devenir*, del *proceso*. Es la concepción teórica que percibe lo real como proceso multiforme. Todo está en movimiento, en fluctuación. En estos presupuestos procesuales se debería trabajar las problematizaciones africanas y no sobre los ontológicos o construcciones fijas, permanentes de la cultura occidental. La filosofía es un campo muy vasto. La cuestión, por ejemplo, de M. Heidegger que toma de Leibniz ¿por qué hay algo y no más bien nada? en *Sein und Zeit*, nos hace preguntar qué es lo que había presupuesto el filósofo alemán; qué había detrás de su cabeza cuando hacía esta cuestión. Muchos problemas filosóficos serían precisos si sus presupuestos fueran manifiestos. Los partidarios de este proyecto filosófico invocan la evidencia inmediata sin previo ejercicio de socavar los presupuestos ontológicos en los que se sostienen: dar por sentado de que hay algo. Y este «algo» sería el «ser», la «esencia», el «estado de cosas», la «substancia» permanente. Dice acertadamente Stegmüller:

La invocación de la evidencia inmediata tiene, por lo general, el inconveniente de provocar polémicas insolubles⁵²¹.

Estos problemas insolubles son, a mi juicio, ontológicos ligados a una tradición filosófica precisa: la occidental. De modo que filosofar de otro modo conduce a discutir los presupuestos teóricos para luego reflexionar sobre la filosofía de lo real. Es la percepción de los problemas tradicionales de la epistemología, un ver otro modo de ver los problemas filosóficos. La historia de la humanidad es la historia de las distintas culturas⁵²² y estas están plagadas de presupuestos en ocasiones gratuitos. Por tanto, es a partir de los presupuestos (culturales) donde hay que tratar el problema de la desoccidentalización de toda ciencia en África. La verdadera desoccidentalización sólo puede darse a partir de la ciencia de la egiptología o *Madw-a-CiKam*. El antiguo Egipto o BuKam corrige todos nuestros presupuestos culturales, científicos, filosóficos, teológicos, éticos, etc. Neutraliza todo nuestro conocimiento sobre la cultura del

⁵²¹ W. STEGMÜLLER, *o. c.*, p. 53.

⁵²² Leer O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, (Band 1, Viena, 1918; Band II, München, 1920), réed. 1993, 1312 p.

otro y sobre nuestra aprehensión de lo real. Si se quiere explicar la historia de todos los ámbitos hay que comenzar en BuKam. Es un ejercicio de rehacerlo todo en todas las disciplinas científicas. Un autor de la talla de Bimwenyi-Kweshi⁵²³ no cesa de apuntar con la imagen de la montaña más alta de África: que hay que ver el mundo a partir del Kilimanjaro. O sea, cada uno ve el mundo desde la altura en la que se encuentra. Su visión no es falsa, sino la observación que hace desde su centro de investigación. Uno que ve el mundo desde los Alpes o desde el Everest o Fuji tiene una visión distinta de la historia, de la cultura o de la filosofía.

El objetivo de la desoccidentalización de toda ciencia persigue el poder adquirir el dominio de la transformación de su propio medio. No se necesita el formateo cultural en ninguna parte del mundo, menos aún en África como siempre se ha pretendido llevar a cabo con proyectos de calco ignorando la capacidad innovadora y creativa del pensamiento endógeno. Se ha de dialogar con otras tradiciones de pensamiento, pero no pretender formatear la cultura del *alienus*. Es el ejercicio de una *filosofía propiamente de cuño intercultural-ecuménica* la que posibilita la culminación de la desoccidentalización de la ciencia. La investigación científica y el discurso filosófico son contingentes y abiertos a la alteridad. La alteridad cultural. De ahí nuestra querrela con los presupuestos dogmáticos y ontológicos de la occidentología, los cuales se presentan como permanentes y universales. En esto, veremos a continuación, reside su gratuidad.

6.1.2. La ontología, un presupuesto gratuito

Desde Parménides, Platón, Aristóteles hasta la Edad Media, los filósofos han creído que nuestros sentidos pueden conocer lo real, y fundar un discurso sobre «el ser en cuanto ser», o como cree Grossmann⁵²⁴, de las «categorías del

⁵²³ Ver O. BIMWENYI-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 24.

⁵²⁴ R. GROSSMANN, *The categorial structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 3 y s.

mundo». Antes de los trabajos de Christian Wolff, en su *Philosophia Prima sive Ontologia*, sobre la sistematicidad y la divulgación de dicha teoría, que el autor critica su insuficiencia metateórica, serán Rudolf Göckel, en su *Lexicon Philosophicum* y Jacob Lorhard, en *Theotrum Philosophicum*, independientemente el uno del otro, quienes nombrarán una parte de dicho discurso «ontología» para hacer la diferencia entre la metafísica general y la metafísica especial. Es aquí que Descartes, buscando los principios del conocimiento, cae en la subjetividad pensante o racional, desconfiándose de los sentidos que, a su juicio, nos engañan. Sin embargo, en este punto preciso, es contestado por los empiristas. Quienes piensan a su vez del conocer basándose en la teoría de la *tabula rasa*. Para ellos, todos nuestros conocimientos provienen de las impresiones externas (Locke, Berkeley y Hume). A este nivel interviene Kant planteando la cuestión, no sobre la razón o los sentidos, sino más bien sobre la posibilidad del conocimiento. Es Kant quien está al origen de sepultar bajo tierra la pretensión de la ontología, aunque no fue consecuente.

La nueva ontología⁵²⁵ inaugurada en los años 1850 por autores como Trendelenburg, Brentano y Meinong y subdivida en *formal*, basada en el estudio de las categorías del ser en cuanto ser y la *material*, basada en las categorías tales como la naturaleza, la antropología, la historia, la cultura, etc., comparten la idea husserliana, *avant la lettre*, de volver a la cosa misma. O sea, al ser parmenideano, a las *Ideas* platonianas, a la *substancia* aristotélica, al *cogito* cartesiano, a la *monada* leibniziana, etc. El presupuesto ontológico es la construcción dogmática de lo real. Presupone una substancia, un dualismo, un determinismo, un substrato de lo real. Construcción ficticia a la que también ha participado Nicolai Hartmann⁵²⁶, quien considera que el devenir es un modo de ser, esto es, un ser histórico puesto al día. De modo que la filosofía de lo real es sinónimo de filosofía del ser, de la substancia o *ousía*, de la Idea, de la forma,

⁵²⁵ Leer R. GROSSMANN, *The existence of the World: An introduction to Ontology*, New York/London, Routledge, 1992. Ver el esquema que ha logrado construir Raul Corazzon en su *Theory and History of Ontology*, Septiembre 28th, 2016/<http://www.ontology.co/>.

⁵²⁶ Cf. N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter Verlag, 1965, pp. 38-46.

etc. El proyecto de Hartmann es un auténtico escándalo para la ciencia.

La ontología es, rigurosamente hablando, un invento de Parménides, y canonizado por Platón y su discípulo Aristóteles. A la pregunta ¿qué? Ya presupone que se está hablando de algo, que sería una substancia. Al menos, es lo que refleja el problema que está ya presente en el debate que opone Parménides⁵²⁷, quien defiende el Ser como el único camino posible para elaborar un discurso científico, y Heráclito⁵²⁸, para quien el devenir es la aprehensión real del fenómeno, *Physis*, ya que «nunca nos bañamos en el mismo río», todo fluye. Sin embargo, la cuestión de saber «qué es lo que hay», explícitamente, es una cuestión socrática. A mi juicio, es Sócrates⁵²⁹ quien radicaliza la ontología por su pregunta acerca del *qué* (*quid*). Él buscaba el qué, es decir, una cosa, un ente, una substancia. El *qué* lo ha hecho una substancia identificándolo con lo real. Sin embargo, los africanos parten de que lo real es un proceso, un devenir⁵³⁰. La cuestión de Sócrates orienta a la gente hacia una cosa. Es un presupuesto gratuito que viene ya construido también por los filósofos de la naturaleza con la «doctrina de los mixtos físicos⁵³¹».

En su Poema épico, *Sobre la naturaleza*, Parménides dice que el Ser es y el No-ser no es; la vía del Ser es la de la persuasión puesto que acompaña a la Verdad⁵³². Nuestra tesis es que, el no-ser es absurdo. La afirmación del Ser por la vía de la identidad con la verdad es substancial y permanente, además de ser absoluto y dogmático. Lo real deviene, es procesual. Con las palabras «cosas», «substancia» en la cuestión *qué* (*qué cosa*) el locutor presupone que su cuestión conlleva sobre algo y no sobre una persona. «Cosa», «algo» para los griegos es

⁵²⁷ PARMÉNIDES DE ELEA, *Fragmentos. Sobre la naturaleza*. II. DK 28 A 14. /D. B 2.3.

⁵²⁸ HERACLITO DE ÉFESO, *Fragmentos*. DK, 22 B12.

⁵²⁹ PLATÓN, *Diálogos: Protagoras, Gorgias, Fedro, Apologías, Sofistas, Fedon, República, Timeo*, etc.

⁵³⁰ TSHIAMALENGA Ntumba, *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie de Nous processuel, englobant et plural*, Paris, Edilivre, 2014, p. 44.

⁵³¹ Esta famosa doctrina trata del significado de lo interpuesto entre la realidad y la sensibilidad a fin de poder rendir cuenta de la sensación y de la representación. Es decir, el fenómeno no es un mixto físico, al contrario, la manifestación de una condición que posibilita la aparición del mismo.

⁵³² PARMENIDES DE ELEA, *Fragmento II*, 3- 4.

una substancia una, permanente, eterna, inmutable (Parménides). Y esta es la concepción que tiene la gente de la cosa. Parménides pensaba desde su lengua materna. Platón también: el ser es, el no ser no es (el mundo de las Ideas contiene la cosa verdadera, inmutable)⁵³³. Es la mentalidad parmenideana.

El mismo Heidegger en *Sein und Zeit*⁵³⁴, con su diferencia ontológica entre el ser y los entes, ha caído en este presupuesto gratuito, sin tener en cuenta la investigación científica de su tiempo. Su famoso grito sobre el olvido del Ser es absurdo; no era el ser (tradición parmediniana) el que estaba olvidado, sino el proceso (tradición africana) retomada fragmentariamente por Tales, Heráclito, Plotino, Berkeley, A. N. Whitehead⁵³⁵, etc. Este último autor habla de proceso y realidad con el fin de sentar las bases teóricas de una filosofía de la naturaleza, o sea, de los fenómenos y su trascendencia. Según A. N. Whitehead, esta filosofía «es la presuposición necesaria de una física teórica reorganizada». Ya en su obra *The concept of Nature*, A. N. Whitehead trabajó en un proyecto epistemológico que «trataba de superar la dicotomía que se había producido entre la naturaleza aparente y la naturaleza concebida por la ciencia», o sea, la explicación de lo real en términos dualistas. Para él, «la puesta del sol forma parte de la naturaleza como las moléculas y las ondas eléctricas por las que los hombres de ciencia explican el fenómeno», tal y cómo aparece.

En la opinión de Maurice Élie, *Process and Reality* de A. N. Whitehead, en oposición al *Appearance and Reality* de F. H. Bradley, constituye un «ensayo cosmología» que interpreta todos los elementos de nuestra experiencia; pues la cosmología debe rendir justicia tanto al atomismo como a la continuidad. El proceso es el de las «entidades actuales», las únicas entidades reales que las hacen efectos en su «estar-junto» (*togetherness*). En el proceso intervienen igualmente «los objetos eternos», «puros potenciales del universo». En definitiva, matiza

⁵³³ PLATÓN, *Teeteto*, 180e. *Sofistas*, 258 b-d.

⁵³⁴ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, Elfte, unveränderte Auflage 1967, 437 p.

⁵³⁵ A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York, Macmillan, 1929, reed., 1978.

Maurice Élie, si los datos de las ciencias son integrados en la metafísica especulativa whiteheadiana (por ejemplo en la reanudación especulativa de la noción de campo que nos obliga a renunciar la «localización falaz de lo concreto»), va más allá de la ciencia positiva⁵³⁶ y legítima, a mi modo de ver, la metafísica científica.

En mi opinión, la partícula conjuntiva (y) es problemática; hace volver al dualismo platónico y quiere significar que hay dos cosas distintas: *lo real como proceso y Dios como substancia*⁵³⁷. A. N. Whitehead al introducir el concepto de *actual entity* (entidades actuales) como constituyente fundamental de la realidad, o sea, «realidades atómicas finales en donde el mundo es constituido e ineludibles⁵³⁸», hace que su proyecto no sea consecuente. Ya que sigue pensando en la substancia (Dios), cuyo telón de fondo es salvar, a toda costa, el teísmo. Lo paradójico en su planteamiento es que sostenga que existe el principio ontológico consistente en que «toda cosa está en *acto* en alguna parte, y en *potencia*, en por todas partes⁵³⁹». Error heurístico en el que han caído todas las filosofías procesuales que se elaboran desde los presupuestos teóricos whiteheadianos⁵⁴⁰ aplicados a la teología y a disciplinas científicas como la biología, la medicina, la botánica, la psicología, la matemática, la química, etc.

Reconocemos que A. N. Whitehead estaba en el buen camino⁵⁴¹. Comprendió que lo real es procesual y unifica el saber. Lo mismo se puede

⁵³⁶ M. ÉLIE, «Alfred North Whitehead», in D. LECOURT (dir.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, P.U.F., 1999, p. 1000.

⁵³⁷ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, *o. c.*, pp. 249-255.

⁵³⁸ A. N. WHITEHEAD, *o. c.*, p. 18.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁴⁰ Pueden encontrar las ideas básicas de esta filosofía en N. RESCHER, *Process Metaphysics. An introduction to Process Philosophy*, Albany, The University of New York Press, 1996, pp. 27-46.

⁵⁴¹ El estudio llevado a cabo por A. N. Whitehead sobre la filosofía de la naturaleza o cosmología está muy cerca de la cosmología africana, a excepción de los presupuestos ontológicos que introduce en su análisis de Dios como substancia ausentes en el pensamiento africano. El mérito de A. N. Whitehead es el haber fundado en Occidente una filosofía y pensamiento del proceso, dicha filosofía se ha extendido a todos los campos de la ciencia y tradiciones filosóficas. Ver TANAKA Yutaka, «The Comparison between Whitehead's and Einstein's Theories of Relativity», in *Historia Scientiarum* n° 32, (1987). *Ibid.*, «Modern Cosmology and Process Philosophy», in *Process Society*, Sophia University, (2006), pp. 1-23. J. MABIKA Nkata, *Whitehead et la cosmologie africaine*, Lubumbashi, PUL, 2009, 87 p.

decir de G. Simondon cuya teoría de la individuación pone de manifiesto las nociones de *singularidad*, *devenir* y *acontecimiento* de lo real. Sin embargo, el autor lo identifica substancial y gratuitamente con las cosas (técnicas). La individuación, advierte el autor, debe ser entendida como el devenir del ser⁵⁴². Se trata en su proyecto de poner en cuestión todos los conceptos y los modos aprehensión de lo real y su comprensión por los filósofos helenos, esto es, la forma, la materia, la substancia, etc., como si fueran realidades autónomas en sí o la estructura del mundo en cuanto fenoménico. La crítica al principio de la individuación parte de la teoría del hilemorfismo que lleva a Simondon a hablar de «realismo de las relaciones» o de «regímenes de individuación» (físico, vital y transindividual). A este efecto, acuña el concepto de «transducción» o la estructura del ser y del acto de su conocimiento de su realidad preindividual.

La investigación científica y filosófica deben profundizar en esta dirección y enterrar definitivamente los presupuestos gratuitos de la ontología parmenideo-platónica de realidades inmutables, eternas o cosas por el estilo. Pensar o abordar lo real, es pensar o abordar lo real como proceso multiforme. Los presupuestos gratuitos de la *quiddidad* de la pregunta socrática están en ver lo real como algo que se muestra, que aparece⁵⁴³. Preguntando por el qué es la justicia, la bondad, la verdad, etc., deseaba Sócrates lo mismo que Platón: lo inmutable, lo imperecedero. Una filosofía de la substancia (substrato) que pretende contener la definición de lo real, es una construcción ficticia, superflua y gratuita.

Gramaticalmente el *quid* quiere decir qué cosa y, en consecuencia, lo real se comprende de forma dualista (qué es la cosa y cómo aparece tiene que ver con la caverna de Platón); el *arché*, el cual es el substrato del mundo. Sin embargo, la *phainomai*, lo que se muestra no es la cosa. Lo que vemos es lo real,

⁵⁴² Cf. G. SIMONDON, *L'individuación à la lumière des notions de forme et d'information*, Préface de Jacques Garelli, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005, p. 31. Ibid., *Du Mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2001.

⁵⁴³ PLATÓN, *República*, X, 596e 4.

mientras que los griegos buscan lo que está debajo de lo real (substancia). Edmund Husserl en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hará lo mismo con su deseo de salvar los fenómenos, a pesar de intentar superar el dualismo kantiano (fenómeno y noúmeno) explicitado en el Prefacio de su *Kritik der reinen Vernunft*. Husserl pasa por el yo trascendental, que debe hacer una reducción eidética de las apariencias para volver a la cosa misma, o sea, a la esencia y de su análisis intencional. Es la teoría fenomenológica trascendental, que, a mi juicio, no tiene en cuenta el papel fundamental de la experiencia.

La gramática de la lengua nos aprisiona en los presupuestos. Hay una gramática, un léxico que comporta de forma diferente. Los presupuestos en la ciencia han nacido en las lenguas que utilizamos. Los investigadores utilizan los pronombres interrogativos. Si se toma la vía del singular, la respuesta es distinta; si la cuestión se hace en plural la respuesta es diferente. Wittgenstein hizo la experiencia al preguntar sobre la función del lenguaje. Su visión de la filosofía cambió⁵⁴⁴. La lengua la hemos creado. Wittgenstein dice que somos víctimas de nuestro lenguaje. Una estructura gramatical verbal en futuro, por ejemplo, es terrible (estaré allí) ¿cómo sabe uno que podrá estar allí? Es una presunción terrible. La gramática juega terriblemente con los presupuestos teóricos gratuitos.

Un filósofo y lógico como Nkombe Oleko⁵⁴⁵, siguiendo a Paul Ricoeur, a Dan Sperber y a Jean Ladrière, cree que hay cosas que están ocultas; no hay nada oculto. El lenguaje no hay que estudiarlo como la metafísica. Es una actividad que utiliza signos totalmente convincentes y arbitrarios. La referencia es lo real, pero lo *qué* es, lo real no es una cosa. Tampoco es un problema vinculado a lo que algunos autores han llamado los universales lingüísticos, o sea, los trazos comunes a todos los lenguajes; es sobre este problema en lo que

⁵⁴⁴ L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, 1953, reed., 2003.

⁵⁴⁵ Ver NKOMBE Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'Intersubjectivité dans les proverbes tetela*, Kinshasa, F.T.C. K., 1979, 264 p.

Habermas completa por lo que llama universales pragmáticos y Apel pragmática trascendental. Son, a mi juicio, unas propuestas teóricas nada felices. Ya los medievales creían que detrás de las palabras están las cosas (el problema de los universales). La teoría de los universales lingüísticos presupone que los griegos han dicho la verdad. Autores occidentales de la talla de Wittgenstein, Quine, Davidson, Strawson, Kripke, Dennett, Tugendhat, Chomsky, Habermas o Apel y otros, plantean los problemas filosóficos desde los presupuestos ontológicos⁵⁴⁶, o sea, no se han desatado de su formación tradicional, esto es, de la tradición vinculada al platonismo.

Lo real habría que entenderlo como lo entienden las ciencias empíricas modernas. Con ello se dice adiós a los presupuestos gratuitos de la fenomenología trascendental husserliana consistente en volver a la cosa misma, hacer una reducción eidética (la idea de Platón vuelve); también adiós al absurdo grito heideggeriano del olvido del Ser en detrimento de los entes; quien propone, a su vez, hacer una «analítica de la existencia» para descubrir «la constitución del ser de la existencia» después de haber realizado lo que llama «diferencia ontológica» entre el Ser y los entes. La fenomenología es una subconstrucción de lo real fenoménico de lo que la ciencia habla. Tampoco es distinto del proyecto de un Kant. El filósofo de Königsberg, dice que quiere hacer una filosofía trascendental, la cual busca las condiciones de posibilidad del conocimiento y, para alcanzarlo, propone distinguir el fenómeno del noúmeno⁵⁴⁷. Se trata en él, de poner los límites del conocimiento o, para hablar

⁵⁴⁶ Ver L. SÁEZ RUEDA, *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Prólogo de Juan José Acero, Barcelona, Editorial Crítica, 2002, 465 p.

⁵⁴⁷ Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. hin und verbesserte Auflage, 1787, reed. in *Kants Werke - Akademie Textausgabe*, 2nd., vol. 3, New York, Walter de Gruyter, 1968. Esta es la obra principal de Kant en su proyecto de una teoría del conocimiento. En él, el filósofo de Königsberg trata fundamentalmente de tres cuestiones a saber: 1) la *estética trascendental* que corresponde a la facultad del hombre de la *sensibilidad* y su conocimiento es matemático; 2) la *analítica trascendental* que corresponde a la facultad del *entendimiento*, esto es, la capacidad del hombre de juzar o emitir juicio, cuyo conocimiento es el físico; y 3) la *dialectica trascendental* que corresponde a la razón o la capacidad de razonar y su conocimiento es metafísico. En la estética trascendental se estudia las condiciones sensibles que hacen posible el conocimiento. Kant quiere mostrar por qué se dan juicios sintéticos a priori de las matemáticas. En la analítica trascendental, en cambio, se buscan las condiciones del entendimiento de la posibilidad de los

como K. R. Popper, de poner una demarcación entre ciencia y metafísica, uno de los grandes problemas epistemológicos que le han llamado la atención, amén del problema de la inducción (planteado por primera vez por Hume) y el problema del crecimiento científico y de su progreso. Problemas que el mismo Popper pretende resolver definitivamente con su racionalismo crítico⁵⁴⁸. A mi juicio, es un doblaje de sub-construcciones ficticias de nuestra percepción de lo real. Un real ficticio.

Volviendo a los griegos, habría que apuntar a la cabalidad por la que estos escapan de lo real para abordar la idea de lo real⁵⁴⁹. La apariencia es evidentemente engañosa, acaso la cosa en sí misma está justificada ¿dónde está la cosa en sí misma? La aproximación de lo real ha sido complicada en Europa a través de todas las ideas concebidas: las esencias, el ser, lo trascendental que viene desde Platón y profundizado por Kant después de Duns Escoto. En este error heurístico cayó también el filósofo Stegmüller al apuntar que «sólo

juicios sintéticos a priori para el conocimiento de la física. En cuanto a la dialéctica trascendental, que es la parte que a Kant más le interesa, se quiere a través del análisis racional si es posible o no la fundamentación de la metafísica, o sea, si en ella se dan los juicios sintéticos a priori. El proyecto de Kant intenta ver si la metafísica es ciencia y la conclusión de Kant es evidente: no. Una metafísica trascendente que hable de Dios, alma, libertad, mundo, es imposible. Sólo es posible una metafísica trascendental ya que parte de las ideas a priori de la razón. La distinción kantiana de fenómeno-noumeno es lo que funda el idealismo trascendental, concepto que el mismo Kant acuñó para su proyecto filosófico. Como es obvio, el proyecto epistemológico de Kant, a pesar de sus esfuerzos, como se sabe, de superar con la ayuda de las ciencias de su tiempo, a dos tradiciones antagónicas (racionalismo y empirismo), está preso como las mismas tradiciones que critica, en los presupuestos dogmáticos de la ontología. Los términos «*Trascendental*» que busca las condiciones de posibilidad del conocimiento y la «*Crítica*» que es el análisis de estas condiciones, nos parecen una gran adquisición en la literatura filosófica, pero están repletos y plagados de presupuestos terribles. Kant cree que existen ontológicamente unas condiciones a las que llama a priori para el conocimiento y luego cree que nuestra razón, por conexiones, puede traspasar los límites de nuestra experiencia sensible. Por tanto, se trata en él, de escindir lo real de nuestra percepción en dos. Una concepción que el propio Kant cree que es universal. La gravedad del proyecto kantiano, amén de estar plagado de presupuestos gratuitos (noumeno=substancia), es su falta al reconocimiento de lo real como proceso y de la pluralidad estructural de la razón, como más adelante apuntaremos. Es terrible pensar, como hace Kant en su proyecto, que la razón tiene una naturaleza (fija). No nos extraña el proyecto de Kant fuera rechazado por A. N. Whitehead, al que también nos sumamos. Cf. A. N. WHITEHEAD, *Adventures in Ideas*, New York, New American Library, 1964, p. 225 y ss.

⁵⁴⁸ Cf. K. R. POPPER, *Logik der Forschung zur Erkenntnistheorie der Modernen Naturwissenschaft*, Wien, Springer-Verlag, 1935. *Ibid.*, *Conjectures and Refutation: The Growth of Science Knowledge*, 1963; *Ibid.*, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, 1972. Ver también P. SCHEURER, *Revolutions de la science et permanence du réel*, Paris, PUF, 1979.

⁵⁴⁹ Ver ARISTÓTELES, *Metafísica*, Alfa, 1, 993 b 17.

podemos conocer un objeto como algo⁵⁵⁰», queriendo significar con ello lo real de nuestra percepción. La aproximación africana es una percepción narrativa; narra cómo se representa lo real. El proyecto de Wittgenstein ha hundido la pretensión teórica de los fenomenólogos, pues el lenguaje del fenómeno no es una cosa, sino que el lenguaje habla de él. Semejante constatación es la que no pudo hacer el filósofo español José Ferrater Mora⁵⁵¹, a pesar de sus esfuerzos por construir una filosofía a la que denomina integracionista. La pretensión de este enfoque teórico integracionista, se sabe, es eliminar el dualismo del pensamiento occidental. El integracionismo es un continuo con la realidad. Toda realidad es material. Para Ferrater Mora, lo natural es ontológico, mientras que lo real es epistemológico. Y según él, el ser humano tiende más al futuro que al pasado; y la relación entre éste ser humano y el medio, es lo que entiende por cultura. La historia son las objetivaciones o productos culturales que tramiten de generación en generación. La razón sería «algo» más allá de la naturaleza. Ferrater Mora no supera el dualismo del que pretende su proyecto.

Hay que felicitar a los griegos, su objetivo era conocer la realidad última. Había que matizar, sin embargo, que lo *einai* no existe, las *usías* (esencias) no existen; lo que existe, según la experiencia humana, es el aparato fluctuante en el seno de la molécula. El oxígeno o el hidrógeno no son agua en sí mismo, si lo rompemos nos quedamos con el átomo, y este es energía. La palabra «cosa» no tiene sentido en la ciencia; es la ilusión de la evidencia inmediata. En esto han caído todas las filosofías de la substancia o del ser u ontología. La ontología es el presupuesto de la filosofía occidental. L. Wittgenstein empieza su *Tractatus* afirmando que el mundo es todo lo que acaece que no es otra cosa que los presupuestos filosóficos-ontológicos de Platón. Cree que el mundo está hecho de cosas o substancias. No es extraño que A. N. Whitehead sostenga que «la caracterización más segura de la tradición filosófica europea (occidental) es que

⁵⁵⁰ W. STEGMÜLLER, *o. c.*, p. 14. También D. QUESADA, *Saber, opinión y ciencia*, Barcelona, Ariel, 1998, 320 p. Leer el Capítulo V.

⁵⁵¹ Leer J. FERRATER MORA, *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar, 1962, 292 p.

consiste en una serie de notas a pie de la obra de Platón⁵⁵²». Es decir, que aquella no ha hecho más que comentar los presupuestos teóricos del filósofo heleno. La filosofía occidental dando razón a Parménides, Platón o Aristóteles ha construido la teodicea; todo tiene átomo. Es el método de la idealización.

Descartes⁵⁵³, por su parte, hace la pregunta ¿quién soy yo? y responde por «yo soy una *substancia pensante*». Descartes utiliza los presupuestos platónicos e intenta ontologizar lo real. ¿Cómo de *quién soy* se puede deducir *yo soy una substancia pensante*? Aparentemente es una contradicción. K.-O. Apel⁵⁵⁴ cree que, el proceso deductivo cartesiano, es una pragmática transcendental (que no se contradice), o sea, un «principio de la subjetividad universal», mientras que para Jaakko Hintikka, el *cogito* cartesiano es inferencial, no performativo⁵⁵⁵. A mi juicio, estos dos autores, intentan legitimar las afirmaciones dogmáticas cartesianas sobre lo real. Recordamos que Heráclito afirma que todo lo que existe, existe bajo la forma del devenir. El autor no lo inventa, ya estaba presente en Homero, Hesiodo y en Tebas⁵⁵⁶. ¿Bajo qué forma existe el cogito cartesiano? Descartes está en línea de Platón, quien, a su vez, ha querido contradecir a África creando el dualismo. Concebir lo real como proceso es volver a África. No necesitamos el doblaje del mundo, lo real es el

⁵⁵² Cf. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1929, reed., 1978, p. 63.

⁵⁵³ R. DESCARTES, *Méditations II*. Ver la crítica de TSHIAMALENGA Ntumba, *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie de Nous processuel, englobant et pluriel*, Paris, Edilivre, 2014, pp. 122-125. El autor propone como superación del cogito cartesiano el concepto bantu "bisoïté", o sea, en el *Nosotros procesual*, aunque no explícito en su tesis doctoral: *Denken und Sprechen: in Beitrag zum linguistischen Relativitätsprinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, Köln, Hundt dr., 1980, 290 p. Ver también *Ibid.*, «Der Primat des wir», in R. SCHULZ (ed.), *Zukunft ermöglichen. Denkanstöße aus fünfzehn Jahren Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit*, Würzburg, 2008, pp. 125-146.

⁵⁵⁴ K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, vol. 1. „Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik“; vol. 2. „Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft“, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

⁵⁵⁵ J. HINTIKKA, «Cogito, ergo sum: Inference or Performance», in *The Philosophical Review*, vol. 71, n° 1 (Jan., 1962), pp. 3-32. Reprinted in W. DONEY (ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 1968.

⁵⁵⁶ Cf. PLATÓN, *Cratilo*, 401d-402a. También BILOLO Mubabinge, «La notion de l'Un dans les Ennéades de Plotin et dans les Hymnes thébaines. Contribution à l'étude des sources égyptiennes du néoplatonisme», in D. KESSLER/R. SCHULZ (ed.), *Gedenkschrift für Winfried Barta, Htp dj n Hzj. Münchner Ägyptologische Untersuchungen*, vol. 4., Frankfurt-Berlin-Bern-New York, P. Lange, 1995, pp. 67-91. *Ibid.*, *Fondements thébains de la Philosophie de Plotin l'Égyptien*, Munich-Freising-Kinshasa, PUA, 2007.

fenómeno.

El pensamiento de Bergson en *Essai sur les données immédiates de la conscience*, su tesis doctoral, podía haber alcanzado una filosofía revolucionaria, pero comprendió lo real como «tiempo pensado» y «tiempo vivido», o sea, pura duración que sólo se puede captar, dice él, en la «*expérience interne*». En una obra póstuma sobre los principios de Leibniz, Ortega y Gasset, siguiendo en la misma dirección, pudo llegar a esta conclusión: «toda filosofía innovadora descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido⁵⁵⁷». O sea, los modos de pensar son procesuales. Se equivoca W. v. o. Quine cuando subraya que lo hay, es decir, lo real no es lo que causa problema, pero sí lo que se dice que hay («lo que hay no depende en general del uso que se hace del lenguaje, pero lo que se dice que hay sí depende de tal uso⁵⁵⁸»). W. v. o. Quine intenta radicalizar la filosofía de su maestro R. Carnap. Es decir, quiere ver en lo real un lenguaje como fenómeno físico. Está buscando la *esencia* del lenguaje, de lo real. El lenguaje no tiene esencia.

Esta es su famosa ontología: aquello que cada uno considera como existente depende de las variables ligadas que utilice (*to be is to be the value of a bound variable*). Las variables se refieren a lenguajes formalizados o lógicos. Pero, la lógica no es ontología, puesto que los conectores, la relación de implicación, los cuantificadores no describen lo real; es la opinión de Bunge, para quien la ontología es el mobiliario del mundo⁵⁵⁹. Este autor cree que la relación de la lógica con la ontología es la prioridad lógica; es decir, toda metafísica presupone la lógica. Por su parte, W. v. o. Quine intenta, en con su proyecto, plantear la «tesis de la indeterminación de la traducción radical», y

⁵⁵⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente, 2ed., 1967, p. 2.

⁵⁵⁸ W. V. O. QUINE, «On What There Is», in *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, (1953), reimp. 2003, pp. 1-19.

⁵⁵⁹ Leer M. BUNGE, *Treatise on Basic Philosophy, vol 3. Ontology I: The Furniture of the World*, Dordrecht, Reidel, 1977, 354 p.

sin embargo, un autor como S. Kripke, «la semántica de los mundos posibles⁵⁶⁰». Conceptos que precede la «descripción de estado» de R. Carnap⁵⁶¹. Y es a la filosofía africana emprender el formateo, fruto de la recepción africana de la filosofía occidental.

6.1.3. El formateo de la ontología bantu

En oposición a la concepción filosófica hegeliana, que excluía a los africanos y otros pueblos de la Historia y de la Ciencia, Placide Tempels, misionero belga, publica en 1945 su best-seller *La Philosophie Bantoue*⁵⁶². En esta obra sostiene que los llamados Bantu tienen filosofía y, precisamente, una ontología que se fundamenta en la fuerza vital (*levenskracht*); o sea, una filosofía basada en la vida, la fecundidad y la unión o la idea de participación en el seno de esta comunidad de lenguaje. De modo que, apunta Tshiamalenga, quien habla de filosofía entiende por filosofía del ser u ontología; analógicamente, quien dice filosofía bantu, supone filosofía bantu del ser u ontología; filosofía ontológica africana⁵⁶³. Por tanto, para quienes piensan así, están sosteniendo la tesis según la cual, el ser, en sentido parmenideano, platónico, aristotélico, se encuentra equivalente también en los llamados Bantu, como fuerza vital. Entonces, la filosofía bantu del ser es una filosofía de la fuerza vital⁵⁶⁴. Sin embargo, la filosofía siempre va unida a una ciencia o expresión cultural: filosofía de la lógica, del lenguaje, de la mente, de la ciencia, de las matemáticas, de la física, de la biología, de la comunicación, de la historia, de la religión, del arte, etc. También la filosofía está ligada a las diferentes áreas geográficas o regiones: filosofía occidental, africana, oriental, asiática, etc. No existe una filosofía o discurso filosófico descosido.

⁵⁶⁰ S. KRIPKE, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1981, p. 5.

⁵⁶¹ Cf. R. CARNAP, «Modalities and quantification», in *Journal of Symbolic Logic*, nº 11, (1946), pp. 33-64. Ver la revisitación del proyecto de Carnap por Thomasson ante el auge del neo-quinismo, sirviéndose de los «objetos ordinarios». Ella defiende una aproximación fácil de la ontología. A. THOMASSON, *Ontology Made Easy*, NY., Oxford University Press, 2015, p. 30 y ss.

⁵⁶² Cf. P. TEMPELS, *La Philosophie Bantoue*, Elisabethvielle, Editions Lovania, 1945.

⁵⁶³ I. M. TSHIAMALENGA Ntumba, *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie de Nous processuel, englobant et plural*, Paris, Edilivre, 2014, p. 65.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

Ya apuntamos que los Bantu forman la comunidad lingüística y cultural del *Cyena-Ntu*, el más amplio del continente africano y que está emparentado con todas las culturas del valle del Nilo. Y algunos ven estas culturas una unidad común. Sin embargo, fue lingüista alemán Bleek quien denominó Bantu a una parte del Cyena Ntu y fue recibido sin crítica alguna por muchos autores africanos de la primera generación⁵⁶⁵, bien que otros autores como Johnston⁵⁶⁶ hayan seguido caminos diferentes, y desconocido para muchos. La interpretación de Bleek es la que desafortunadamente se ha impuesto. Además, la han retomado y prolongado los llamados filósofos tempelsianos. Es decir, aquellos autores africanos y extraafricanos que, como Placide Tempels, optan por una hermenéutica de los fenómenos de la cultura negroafricana en términos de filosofía de la vida y de la fuerza: el cultivo de una filosofía de la fuerza vital que aumenta y disminuye dicha fuerza, o sea, la fenomenología de una ontología bantu propia a esta comunidad lingüística.

La propuesta de Tempels no fue desapercibida; fue profundizado, corregido y, sobre todo, criticado. Los que siguieron al misionero belga tuvieron matices distintos, aunque en el fondo sostienen la misma tesis. Son autores entre otros como Alexis Kagame⁵⁶⁷; A. Makarakiza⁵⁶⁸; Janheinz Jahn⁵⁶⁹; F. M. Lufuluabo⁵⁷⁰; J. Wanjohi⁵⁷¹; Alassane Ndaw⁵⁷²; Mujynya Nimisi⁵⁷³; John Mbiti⁵⁷⁴; Kwame Gyekye⁵⁷⁵ o Mulago⁵⁷⁶. Todos estos estudios pecan de reduccionismo,

⁵⁶⁵ Ver W. H. I. BLEEK, *A Comparative Grammar of South Africa Languages, Part I: Phonology, Part II: The Concord*, London, Trübner & Co., 1862-1869, 344 p.

⁵⁶⁶ H. H. JOHNSTON, *A Comparative Study of the Bantu and semi-Bantu languages*, Oxford, Clarendon Press, 1919. El autor muestra que las llamadas lenguas bantu y las semi-bantu son las más habladas en África y tienen el mismo origen y comunidad lingüística.

⁵⁶⁷ A. KAGAME, *La Philosophie Bantu-Ruandaise de l'Être*, Bruxelles, ARSC, 1956

⁵⁶⁸ A. MAKARAKIZA, *La dialectique des Burundi*, Bruxelles, ARSC, 1959.

⁵⁶⁹ J. JAHN, *Muntu. Umreise der neoafrikanische Kultur*, Düsseldorf-Köln, Diederich, (1958), reed. 2015, 271 p.

⁵⁷⁰ F. M. LUFULUABO, *Vers une Théodicée Bantoue*, Tournai, Casterman, 1962. *La notion bantu-luba de l'être*, Tournai, Casterman, 1964.

⁵⁷¹ J. WANJOHI, *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu proverbs*, Nairobi, Paulines, 1997.

⁵⁷² A. NDAW, *La Pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, NEA, 1983, 284 p.

⁵⁷³ MUJYNYA Nimisi, *L'homme dans l'univers des Bantu*, Kinshasa, P.U.Z, 1972 (réed. 1978).

⁵⁷⁴ J. MBITI, *African religions and philosophy*, London, Heinemann, 1990.

⁵⁷⁵ GYEKYE Kwame, *An essay on African Philosophical Thought: the Akan Conceptual Scheme*,

ya que no tienen en cuenta un elemento fundamental: las lenguas Bantu o ciBantu son lenguas de la cuenca etíope; son lenguas etíopes en su sentido más genuino y apropiado. Fue en este sentido que Plutarco⁵⁷⁷, en su *Sobre Isis y Osiris*, hablaba cuando se refería a África Negra y de las *Santas Doctrinas Filosóficas* BuKam (expresión que, por cierto, recusaba Wilhelm von Humboldt).

El hecho de que la fuerza vital sea uno de los temas centrales de la filosofía del *Cyena-Ntu*, es decir, de la familia o comunidad lingüística Bantu, que designa la cultura intelectual, espiritual y material Bantu, llamada a veces, *Bu-Muntu*, *Malw-a-Bantu*, *Madw-a-baLuntu*⁵⁷⁸, no equivale a la filosofía del ser de los filósofos helenos. La tesis de la equivalencia es tempelsiana, y no la de los Bantu. Tempels intenta formatear la concepción Bantu de lo real. Además, la filosofía de la fuerza vital es universal, no es exclusivo de los Bantu. Aunque haya voces que intenten criticar esta forma de aprehender el fenómeno dictado por la vida real. Es el caso de Elungu Pene Elungu, para quien dicha ontología trata de rendir «culto de la vida⁵⁷⁹». Y propone dar el salto más decisivo: *pasar del culto de la vida a la vida de la razón*⁵⁸⁰; la vida de la ciencia, esto es, a la racionalidad científica, para hacer avanzar nuestro conocimiento de lo real.

De entre todos los autores aludidos, el formateo ontológico de la filosofía Bantu se sofisticaba más con la pluma del filósofo aristotélico ruandés Kagame⁵⁸¹. Este autor es uno de los potentes baoba de la reflexión filosófica en África. Logrará, sirviéndose del sistema filosófico y científico aristotélico, demostrar

Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁵⁷⁶MULAGO Gwa Cikala, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Facultés de Théologie Catholique, 2^a éd. revue et corrigée, 1980.

⁵⁷⁷ PLUTARCO, *Sobre Isis y Osiris*, Cap. IX, 8-15. Ver también BILOLO Mubabinge, *Vers un dictionnaire CiKam-Copte-Luba. Bantuïté du vocabulaire égyptien-copte dans les essais d'Homburger et d'Obenga*, Munich-Freising-Kinshasa, Publications Universitaires Africaines, 2011, pp. 21-45.

⁵⁷⁸ Cf. BILOLO Mubabinge, *Invisibilité et immanence du créateur Imm (Amon-Amun-Amen-ImanZimin). Exemple de la Vitalité de l'Ancien Égyptien ou CiKam dans le Cyena-Ntu*, Munich-FreisingKinshasa, African University Studies, 2010, p. 8.

⁵⁷⁹ ELUNGU Pene Elungu, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 21.

⁵⁸⁰ Lo trataremos con más profundidad en el Capítulo VIII del presente trabajo.

⁵⁸¹ Cf. A. KAGAME, *La Philosophie Bantu-Ruandaise de l'Être*, Bruxelles, ARSC, 1956; *Ibid.*, *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.

que los Bantu también utilizan las categorías lógicas, filosóficas, metafísicas, como los griegos, aunque sean distintas de las que propone el filósofo estagirense⁵⁸². Partiendo de la fórmula de Louis Hjelmslev, «no hay filosofía sin lingüística», Kagame emprende esta ardua tarea en filosofía del lenguaje y de la lógica Bantu, sin excluir, claro, la metafísica, en el sentido de ontología. Y, a su juicio, la categorización de la ontología Bantu se hace, justamente, con el concepto «Ntu⁵⁸³», la raíz que, para Kagame tiene el significado del ser aristotélico, y por tanto, de la mentalidad parmenideana y platónica. Kagame cree que la identificación de la «fuerza» al «ser» es falsa, como hace Tempels. Él reemplaza el concepto de «fuerza» al de «Ntu» y, a través de este concepto, quiere fundar la ontología Bantu entendida en sentido aristotélico de la «investigación del ser en tanto que es». Hay, según él, cuatro categorías de la ontología bantu y son las siguientes:

- | | |
|-----------------|---|
| <i>Mu-Ntu</i> = | • ser dotado de inteligencia (el ser humano) |
| <i>Ki-Ntu</i> = | • ser carente de inteligencia (la cosa, substancia) |
| <i>Ha-Ntu</i> = | • ser localizador (espacio y tiempo) |
| <i>Ku-Ntu</i> = | • ser modal (manera del ser de lo existente) |

En el fondo, Kagame ha citado cuatro categorías, en realidad para la abstracción, son cinco categorías.

- | | |
|-------------------|----------------------------|
| <i>Bu-Ŵ-Ntu</i> = | • Categoría de abstracción |
|-------------------|----------------------------|

Con el apoyo de estas categorías, Kagame partirá de lo que llama él «la lógica formal bantu⁵⁸⁴», porque esta trata de expresar la *Idea* por el término, el *juicio* por la proposición, y el *razonamiento* por el silogismo, para hacer corresponder esas categorías con las diez de Aristóteles. Según Kagame, el

⁵⁸² Cf. ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon). Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones sofísticas*, Introducción, traducciones y notas de Manuel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos, 1982, 383 p.

⁵⁸³ A. KAGAME, *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976, pp. 121-122.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 67. El prefijo Ki- es una variante de Ti-, Ci-, Di-, etc. Es interesante los trabajos de algunos lógicos africanos, quienes intentan mostrar cómo se desarrollan en África actual la ciencia del pensar, no exactamente como hace Kagame, sino dentro de las teorías de la lógica contemporánea y de la informática. Ver R. NTAMBUE Tshimbulu, *La logique formelle en Afrique noire. Problématique, enseignement et essai*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1997, 122 p.

elemento «Clasificativo» es lo que determina, en el *CiBantu*, el significado de una palabra, no el «Prefijo nominal». La abstracción se hace con el clasificativo *BU* o sus variantes *BO, VU, U, KI, LO*. Esto es en cuanto a la *Idea* o *concepto*. La proposición estudia el signo manifestativo del *juicio*, esto es, los elementos del «Relativo clasial» o «prefijo de acuerdo», y, finalmente aborda las diferentes formas de silogismos bantu, centrándose en la más usual, que es el discurso paremiológico. La ontología bantu no posee género supremo, sino categorías de existentes de unificación conceptual de las entidades *Ntu*. De modo que, podemos tener, lo siguiente⁵⁸⁵:

- | | |
|--------------------------|--|
| I. <i>Localización:</i> | <ul style="list-style-type: none"> • dimensión de espacio=lugar (<i>Ha-Ntu</i>) • duración=tiempo |
| II. <i>Substancia:</i> | <ul style="list-style-type: none"> • <i>MuNtu</i>=ser dotado de inteligencia • <i>KiNtu</i>=ser carente de inteligencia (estático, asimilativo, sensitivo) |
| III. <i>Modo de ser=</i> | <ul style="list-style-type: none"> • interna (cantidad y calidad) • externa=relación (acción, pasión, posesión, revestimiento, nombre)=(<i>Ku-Ntu</i>) |

El método de Kagame es la correspondencia. De modo que el autor no tiene en cuenta la relatividad lingüística, esa que sostiene que toda lengua es siempre *una visión particular*; una estructuración única del mundo; o sea, «tal lengua, tal filosofía⁵⁸⁶». Toda tentativa de hacer coincidir el «ser» con el «ntu» o la «fuerza» es, a mi juicio, una traición a las lenguas *CiBantu* que carecen de estas categorías. Además, el concepto *Ntu* no es la raíz del verbo «ser» ni se corresponde a él en el *Cyena-Ntu*; aunque tenga el significado de ser, en el sentido de «todo cuanto hay». Ser en *Cyena-Ntu* reenvía siempre a un ser-con o estar-con; nunca va solo. Kagame intenta mostrar que la ontología sería *Bwalu bwa Ntu, Madw a Ntu*, o sea, *ntulogía* o el estudio científico del *Ntu*, el discurso

⁵⁸⁵ A. KAGAME, *o. c.*, p. 124.

⁵⁸⁶Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, *Denken und Sprechen: in Beitrag zum linguistischen Relativitätsprinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, Köln, Hundt dr., 1980, 290 p. *Ibid.*, «Pensée-Langage. Le problème de la "relativité linguistique"», in *Revue Philosophique de Kinshasa*, vol. 1, n° 1 (1983), pp. 9-23. Ver MOLONGWA Bayibayi, *a. c.*, pp. 363-373.

filosófico del *Ntu*. No hay equivalencias, correspondencias, sólo convenciones.

La ontología sería un concepto totalmente del *CiBantu*. Es una construcción ficticia de Kagame basada en un presupuesto gratuito: la existencia de la ontología bantu. Pero sí, hay que reconocer en el autor, su gran contribución en la necesidad de una gramática filosófica bantu⁵⁸⁷ para un auténtico filosofar africano. Es el esfuerzo, también, por la rehabilitación de la gramática científico-filosófica del *CiBantu*: filosofar en la propia lengua africana⁵⁸⁸. Con la categoría *KiNtu*, Kagame nos introduce en el objeto mismo de la cosmología⁵⁸⁹ bantu que se viene elaborando desde BuKam y que es, a mi juicio, el fundamento mismo de la filosofía africana. Sin una teoría cosmológica de lo real, no se puede comprender «*el sistema africano del mundo*», un sistema que es coherente y que intenta explicar lo real como proceso, movimiento, fluctuación. Kagame y todos los que siguen el enfoque ontológico de lo real, se quedan en las limitaciones de lo real concreto, sin tener en cuenta su procesualidad y de la experiencia científica.

Además, habría que apuntar que identificar el «ser» de los griegos con el Ntu africano no es nada trivial en el proyecto de Kagame y de todos los que siguen esta vía de investigación. El «ser» es lo permanente, inmutable. Es la identificación de la esencia con lo real. Se trata de identificar el ser con la substancia. Ser, substancia, esencia, principio, son palabras o conceptos que se refieren al mismo campo semántico. De hecho, en el fondo se trata de identificar el ser con la verdad. La verdad es un concepto o idea muy difícil de explicar,

⁵⁸⁷ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, «La vision "ntu" de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique», in *Cahiers des Religions Africaines*, Kinshasa, vol. 1, n° 14, (1973), pp. 175-197. También ver DIAGNE Souleymane Bachir, «Revisiter "La Philosophie Bantoue": L'idée d'une grammaire philosophique», in *Politique Africaine*, n° 77, (March 2000), pp. 44-53.

⁵⁸⁸ Ver N. B. BWANGA wa Mbenga, *La Philosophie du langage d'Alexis Kagame: contribution à la problématique sur la philosophie africaine*, Ottignies-Louvain-LaNeuve, Editions Noraf, 1988.

⁵⁸⁹ Karl Raimond Popper dice, con razón que, el problema de entender el mundo, incluidos nosotros y todos nuestros conocimientos como parte de él, es uno de los problemas filosóficos que a todo hombre muestran interés. Ver K. R. POPPER, *Logik der Forschung zur Erkenntnistheorie der Modernen Naturwissenschaft*, Wien, Springer-Verlag, 1935, 247 p.

pues no parece tener un significado unívoco. La semántica filosófica cultivada en la filosofía occidental durante estos últimos siglos es el testigo nato para mostrarlo. Kagame también puede inscribirse en esta tradición filosófica -y de hecho lo está- en el ejercicio del análisis del lenguaje y su confrontación con lo real. Ser, igual a verdad o Ntu, igual a verdad, es la comprensión de la verdad como correspondencia; un presupuesto gratuito de la ontología. El sentido de la palabra verdad o ser hay que encontrarlo en la lógica del lenguaje, en el uso que se hace de ella en el contexto pragmático-discursivo.

6.1.4. Semántica filosófica: las aporías de una teoría de la verdad

El pensamiento filosófico occidental contemporáneo⁵⁹⁰ ha insistido, en la mayoría de los casos, en analizar el lenguaje con el fin de eliminar las ambigüedades que lo envuelven. Esta tarea ha dado lugar a la filosofía analítica o del lenguaje. Algunos la han calificado de inflación del lenguaje en la filosofía contemporánea⁵⁹¹ o el giro lingüística de la misma⁵⁹², y otros han propuesto la transformación de la filosofía desde el análisis del lenguaje, la semiótica y la hermenéutica⁵⁹³. En otras palabras, transformación de la filosofía significa que se debe pasar de una filosofía de la conciencia (cartesiano-kantiana) que reposa sobre el individuo a otra que reconozca el carácter dialógico y comunicativo de la razón. Sin embargo, la verdadera transformación de la filosofía debe efectuarse de una filosofía de la substancia u ontología a una filosofía del proceso que supera todo dualismo, determinismo, inmutabilidad o naturalismo.

⁵⁹⁰ Estas reflexiones son frutos y reflexiones de un seminario de filosofía al que asistimos e impartido por el Prof. Dr. Jordi Valor Abad en el primer trimestre del 2013, Universitat de València. La materia llevaba como título: *Verdad, lenguaje, relativismo*. Le agradecemos el haber aprendido mucho de él en el análisis y comprensión de los problemas filosóficos de corte lógico-semánticos. La lógica o ciencia del pensar es un ámbito en el que el razonamiento esclarece de forma rigurosa el pensamiento. Desde los antiguos egipcios, los griegos hasta los autores contemporáneos, esta ciencia ha contribuido enormemente en la elaboración de la formación de los conceptos teóricos y el pulmón del pensamiento científico.

⁵⁹¹ G. HOTTOIS, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine: causes, formes et limites*, préface de Jean Ladrière, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1979, 391 p.

⁵⁹² R. RORTY (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, ed. with an Introduction by R. Rorty, Chicago, University of Chicago Press, 1967, 393 p.

⁵⁹³ K.-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, vol. 1. „Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik“; vol. 2. „Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft“, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

La epistemología de lo real es la revolución pendiente y el lenguaje ha de jugar un papel fundamental por ser la matriz de los presupuestos gratuitos.

Aunque situándonos en contextos lingüísticos muy distintos, no cabe duda que, el poder del lenguaje está en la base de dicha transformación. En el lenguaje están los presupuestos trascendentales (ontológicos) del conocimiento. Precisamente estos presupuestos nacen de la lengua que habla cada uno e influyen en los investigadores. Cada lengua contiene millones y millones de presupuestos gratuitos. Cada ciencia particular o cada filosofía contiene presupuestos gratuitos que influyen en la investigación y en el razonamiento. La lengua del ser, del devenir, de la verdad, de lo trascendental, de los principios, etc., son presupuestos de un esquema claramente preconcebidos. Es la convicción de que vivir significa caminar. El ejercicio de una semántica filosófica pone al descubierto algunos presupuestos gratuitos del lenguaje ordinario o del científico.

Partiendo de esta cuestión elemental ¿qué decir de la verdad? o, dicho de otra manera, ¿cómo podemos saber a ciencia cierta que nuestra creencia o axioma es verdadera? Se percata que estas cuestiones presuponen de antemano que la verdad puede ser dicha o, en su defecto, concebirla como una substancia inmutable o permanente. La verdad, para algunos, se ha de entender como verificación y para otros como adecuación. William James, en su *The meaning of Word truth*⁵⁹⁴, certifica el valor de la creencia o axioma en ver su utilidad para la acción. Para él, verdad y verificación coinciden. La verdad no sólo es verificación, sino verificabilidad. Es como un muelle. La realidad y la verdad se hacen; crean a través de nuestras acciones y experiencias en un proceso que se retroalimenta continuamente. Con esta esta, James se distingue, claramente, de los positivistas lógicos. Para los positivistas, la verificabilidad se basa en la observación; la posibilidad de verificar lo observable. Para James, sin embargo, no puede ser así. De ahí que todos los pragmatistas tengan que explicar la

⁵⁹⁴ Ver W. JAMES, *The meaning of Word truth. A Sequel to «Pragmatism»*, Prometheus Books, 1997.

realidad como verificabilidad que, en condiciones ideales, se puede dar, cosa muy distinta de los positivistas lógicos.

El proyecto de W. James ofrece unas explicaciones de carácter normativo que atribuimos a la verdad, sean absolutos o institucionales, para integrarla en los ámbitos teóricos y prácticos: las virtudes nos llevan a creer en los valores. De ahí, nuestro autor, insista en la verdad y en la objetividad, esto es, en la creencia de la existencia de experiencias compartidas, que proporciona una guía útil para la acción y para justificar el carácter intersubjetivo y, en ese sentido objetivo, de la verdad. La creencia me permite conseguir los fines que necesito; lo que uno cree no es independiente de lo que hace, dicen los pragmatistas. Para Charles Sanders Peirce, uno de los jefes del pragmatismo, la duda sólo puede manifestarse en la acción, que expresa su crítica al proyecto cartesiano sobre el método dubitativo. Es un error plantear la duda en abstracto. Para los pragmatistas, existen los demás, existe el mundo externo, por eso, para ellos, toda teoría es siempre revisable.

Estas objeciones de los pragmatistas a los positivistas, fueron duramente criticadas por Bertrand Russell quien, desde luego, influyó en los positivistas junto con L Wittgenstein. Después de la crítica de G. E. Moore⁵⁹⁵, será en *William James's Conception of Truth*⁵⁹⁶, donde Russell llegará a distinguir entre el método pragmatista de verificación y dos afirmaciones pragmáticas: (1) P es verdad=P es verificable; (2) P es verificable=P es útil (P tiene consecuencias prácticas mejores que no-P). Para Russell dar un criterio de verdad no es definir la verdad. Que las creencias sean útiles no quiere decir que sean verdaderas. El criterio de James no permite decidir eficientemente cuándo usar «verdadero». Russell dice que el pragmatismo no nos permite distinguir la verdad o la falsedad de una creencia. Para Russell y, también para James, hay creencias

⁵⁹⁵ Ver G. E. MOORE, «William James's Pragmatism», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s., 8, (1907-8), pp. 33-77. And in *Philosophical Studies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922, pp. 97-146.

⁵⁹⁶ B. RUSSELL, «William James's Conception of Truth», in *Philosophical Essays*, (New York, Longman's, Green & Co., 1910), Routledge, 2006, pp. 112-130.

verificables y otras inverificables. Russell cree que los pragmatistas no son pragmatistas.

Los criterios pragmáticos no solo deben ser mediatos, sino inmediatos, en el futuro. Es una crítica *consecuencialista*: la creencia de que una acción es buena si sus consecuencias son mejores que las otras⁵⁹⁷. Realmente no tenemos la idea inmediata de las consecuencias de nuestras acciones a escala histórica. Por eso para Russell, la definición de creencia verdadera como creencia útil no es pragmática o útil. En este sentido, según Russell, el pragmatismo no reconcilia empirismo y religión. Si uno define verdadero=útil, no está diciendo que es útil creer. Tener creencias (aquí religiosas) es útil, pero no significa explicarlas. Con lo cual, según Russell, ser útil no quiere decir ser verdadero.

A mi juicio, se nota que Russell no quiere ver el mundo como lo ven los pragmatistas. Para un pragmatista, identificar un concepto es ver qué criterios tienen en consecuencia. Identificar la definición y criterio de ver es no hacer justicia a los pragmatistas; es la opinión de S. Haack⁵⁹⁸. W. James y Charles S. Peirce dicen que tenemos que preguntarnos sobre las consecuencias prácticas de nuestras creencias⁵⁹⁹. Las creencias, en realidad, son las mismas, pero el contenido que tienen mis creencias en la comunidad puede variar. Por eso, el pragmatismo no es menos dogmático que su oponente. Incluso, un autor como Friedrich Nietzsche que no cree en la verdad, porque según él surge de la contingencia, de la historia, es dogmático: la «verdad», es decir, la correspondencia entre lenguaje y mundo, es pues, una ficción creada por

⁵⁹⁷ Ver sobre todo la crítica al utilitarismo y su criterio en J. NIDA-RÜMELIN, *Kritik des Konsequentialismus*, Oldenbourg, München, Studienausgabe, zweite Auflage, 1995. El término *consecuencialismo* fue acuñado por la filósofa inglesa G. E. M. Anscombe (1919-2001), discípula de L. Wittgenstein, en un artículo que ha sido una de sus grandes contribuciones para la posteridad filosófica. La autora critica las teorías éticas que defienden posturas inmutables, permanentes o intocables y, epistemológicamente, infundadas por la actividad reflexiva o racional. Ver G. E. M. ANSCOMBE, «Modern Moral Philosophy», in *Philosophy*, vol. 33, n° 124, (January 1958), pp. 1-19.

⁵⁹⁸ Ver S. HAACK, *Philosophy of Logics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 276 p.

⁵⁹⁹Cf. C. S. PEIRCE, «How to Make Our Ideas Clear» in *Popular Science Monthly* n° 12 (January 1878), pp. 286-302.

motivos morales, dirá él⁶⁰⁰. Nietzsche es relativista o perspectivista donde la verdad sería una variable cultural⁶⁰¹, o sea, puesta en cuestión permanente.

La verdad es el objeto de estudio de las creencias o axiomas; es algo que atribuimos a pensamientos o proposiciones, según la opinión de Gottlob Frege en *Der Gedanke*. Frege parte de los presupuestos lógico-semánticos para mostrar los fundamentos de la constitución del lenguaje científico. Para él, el sentido de los enunciados y sus referencias exige el cultivo del ejercicio un verdadero análisis de las proposiciones. Su distinción de sentido y referencia abre el campo teórico de las descripciones del funcionamiento de las expresiones referenciales. La cuestión de Frege es aquella de la relación entre una expresión referencial y su referencia. Su respuesta es que el sentido de una expresión se da en el mundo de las designaciones de la referencia⁶⁰². El autor llegó a esta conclusión al distinguir dos nociones cuando se planteó el problema de los enunciados de identidad.

El modelo de los enunciados que parte Frege se expresa en «a=b», donde «a» y «b» son expresiones nominales que designan objetos, y el signo «=» designa una expresión funcional (binaria) e incompleta. Los enunciados con la forma «a=b» son sintéticos, es decir que son de información no trivial, y los enunciados de la forma «a=a», son enunciados analíticos, vacías de información. Desde el punto de vista epistemológico, «a=a» es un enunciado a priori puesto que su verdad es cognitivamente independiente de la experiencia, mientras que «a=b» es a posteriori y, según Frege, puede ser verdadero o falso. Frege plantea este problema para despejar la diferencia entre «a=b y «a=a» en

⁶⁰⁰ Cf. F. NIETZSCHE, «Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn», in *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Kritische Studienausgabe, Bd. 1*. Hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, dtv 1999 [ND von 1980; KSA 1], pp. 871-890. Edición española de este pequeño libro escrito a sus veintisiete años (*Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990).

⁶⁰¹ Ver J. BOUVERESSE, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Paris, Agone, 2016, 160 p.

⁶⁰² Cf. J.-F. MALHERBE, *Epistémologies anglo-saxonnes*, Namur, Press Universitaire de Namur, 1981, p. 15.

términos lógico-semánticos precisos, cuando «a=b» es verdadero⁶⁰³.

En este razonamiento, Frege intenta, a mi juicio, dar dos razonamientos epistemológicamente fundamentados: el primero es lógico y el segundo lingüístico. Es lo que persigue en su famoso artículo *Über Sinn und Bedeutung*⁶⁰⁴. Por una parte, un objeto es todo lo que no es una función, esto es, lo que la expresión no contempla vacuidad alguna; y por otra, un objeto es lo que no puede ser la referencia total de un predicado más bien un sujeto. En Frege, el lenguaje es la expresión de nuestras representaciones, sentimientos y conocimientos; y el valor de una proposición es la referencia de una proposición en la que el sentido es un pensamiento. Esta es la perspectiva de su semántica filosófica.

En esta misma línea, construirá la teoría de las descripciones Bertrand Russell como reacción de las insuficiencias que encontró en la semántica filosófica fregeana en su célebre artículo *On Denoting*. En este artículo sigue afirmando que los enunciados pueden tener un contenido semántico idéntico. La postura de un autor como Frank P. Ramsey es interesante. El autor, en *On Facts and Propositions*⁶⁰⁵ cree que todo lo que podemos expresar mediante el concepto de verdad puede expresarse sin él. De modo que hay contextos en los que expresamos una proposición P y decimos de ella que es verdadera, y otros contextos en los que nos referimos a P sin expresarla, describiéndola a través de una de sus propiedades F.

Con más precisión habría que explicarlo de este modo: en el primer caso, es verdad que P="P"; en el segundo caso donde F=dicho por Malaika, lo dice

⁶⁰³ Cf. G. FREGE, *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. et Introd. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 102.

⁶⁰⁴ G. FREGE, «Über Sinn und Bedeutung», in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, 1892, S. 25-50. Citado según J. MOLONGWA Bayibayi, *La Théorie du sens dans la philosophie du langage de L. Wittgenstein*, Kinshasa, Philosophat St Augustin, 2006, p. 4. Inédito.

⁶⁰⁵ F. P. RAMSEY, «On Facts and Propositions», in F. P. RAMSEY /G. E. MOORE., *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 7, Mind, Blackwell Publishing, (1927), reimp., 2011, pp. 153-206.

Malaika es verdad=para todo P si F (p), entonces P. El problema que plantean estas proposiciones, según W. v. o. Quine⁶⁰⁶, es que "P" tiene dos funciones sintácticas irrelevantes. El filósofo y lógico norteamericano, si bien he entendido, intenta salvar lo que llama él, después de la ontología de Frege (denotación indirecta) y Russell, la opacidad referencial, o sea, una teoría de una semántica intencional junto a la cuantificación⁶⁰⁷. En W. o. v. Quine es la indeterminación de la traducción la que muestra que hay diferentes maneras de predecir lo real y, sin embargo, cuando pasa el autor de la predicción a una alternativa, lo hace por lo físico o material.

Con la indeterminación de la traducción Quine cae en el solipsismo. Cuando se habla de opacidad o duda hay que especificar en qué juego de lenguaje se encuentra uno. La praxis despeja toda duda. O, en lenguaje wittgensteiniano, si no tiene sentido la duda tampoco tiene sentido la pretensión de saber⁶⁰⁸ y aprehender lo real de nuestra experiencia. No basta con la traducción para que la comprensión de un lenguaje sea adecuada. La traducción no implica el acuerdo. Por su parte, Alfred Tarski, en quien Quine comparte la teoría semántica de la verdad, propone que el problema de la definición de la verdad es de naturaleza puramente deductiva⁶⁰⁹. Por eso, cree que esta solución no es obvia, hay que utilizar toda la lógica contemporánea.

Para Tarski, el problema principal es ofrecer una definición de la noción de verdad que sea materialmente adecuada y formalmente correcta, libre de antinomias. Las portadoras de la verdad serán, para Tarski, las oraciones *tipo* entendidas como clases o colecciones de oraciones *token*, esto es, inscripciones, emisiones. Esto significa que lo que Tarski definirá será la noción de *verdad-en-*

⁶⁰⁶ W. V. O. QUINE, *Word and Objects*, Cambridge, MIT Press, (1960), New edition, with a foreword by Patricia Churchland, Cambridge, Massachusetts MIT Press 2015, pp. 23-24. Ibid., *Pursuit of Truth*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2nd ed., 1992, p. 80

⁶⁰⁷ M. MUTOMBO Matsumakia, *Opacité référentielle et quantification. Une introduction à la sémantique intentionnelle*, Bern-Berlin-Frankfurt/M., New York-Paris-Wien, Peter Lang AG, 1998, 244 p.

⁶⁰⁸ Cf. L. WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, § 12.

⁶⁰⁹ A. TARSKI, «The Concept of Truth in Formalized Languages», in *Logic, Semantics, and Metamathematics*, ed. J. H. Woodger, Oxford University Press, 1956, pp. 152-278.

L, esto es, definirá el concepto de verdad en su lenguaje L dado. El criterio de adecuación material de la definición de verdad es una idea de consecuencia. Así la oración: «la nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca (Van Fraassen dice que es una «tautología pragmática» para aquellos que utilizan dicho lenguaje⁶¹⁰). Esto es, mencionamos un signo para ver si es verdadero. Si una teoría no respeta esta condición mínima, no puede ser verdadera.

Se plantea, básicamente, la correspondencia de los signos lingüísticos que sean verdaderos. La oración que aparece nombrada o descrita a la izquierda de «si y sólo si», y la usada a la derecha por cuestiones gramaticales «la nieve es blanca» es verdadera, no es una oración. Describe un signo lingüístico y predica esto mismo al signo. El esquema V (V por «verdad», o T por «Truth») generaliza esta idea (donde «P» ha de reemplazarse por una oración y «X» por un nombre de dicha oración). De este modo, obtenemos (V) X es verdadera si y sólo si P. Por eso, para que una teoría de la verdad sea verdadera tiene que ser materialmente adecuada. La materialidad se refiere al hecho que se describe adecuadamente en la proposición. Si la nieve es blanca, tiene que ser blanca materialmente, sino surgen las antinomias. Es la adecuación de la descripción del fenómeno con la materialidad del mismo. La «verdad» para Tarski se aplica a los enunciados, no a las proposiciones. Estas últimas están plagadas de ambigüedades. Esta es su concepción semántica de la verdad, aunque dicha semántica no revuelve todos los problemas de la verdad: la oración es la que presupone lo que se dice que es verdadero o falso y no la asersión⁶¹¹. En opinión de Davidson:

Tarski nos ha dicho mucho de lo que queremos saber sobre el concepto de la verdad, y que debe haber más. Debe haber más porque no hay indicación alguna en el trabajo formal de Tarski de qué es lo que tienen en común sus varios predicados de verdad. Apuntar a la Convención-V como tal indicación no es suficiente, pues no aborda la cuestión de cómo sabemos que una teoría de

⁶¹⁰ Cf. B. VAN FRAASSEN, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 260 y ss.

⁶¹¹ Leer W. STEGMÜLLER, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Viena-New York, Springer Verlag, 2nd., 1977, 328 p.

la verdad para un lenguaje es correcta. El concepto de la verdad tiene conexiones esenciales con los conceptos de opinión y significado, pero el trabajo de Tarski deja estas conexiones sin tratar. Es aquí donde deberíamos esperar descubrir lo que echamos en falta en las caracterizaciones de Tarski de los predicados de verdad. Lo que Tarski ha hecho por nosotros es demostrar en detalle cómo describir el tipo de patrón que debe seguir la verdad, tanto en el lenguaje como en el pensamiento. Lo que debemos hacer ahora, dice Davidson, es explicar cómo identificar la presencia de tal patrón o estructura en el comportamiento de la gente⁶¹².

El «qué más hay en la verdad», será lo que intentará mostrar Davidson en su crítica a la concepción semántica de la verdad de Tarski. En el fondo es el problema de una *teoría empirista del significado*. También se puede vincularlo al debate entre el realista *versus* antirrealista en torno a la teoría de la comprensión. Eso está reflejado en las primeras páginas del libro David Papineau, *Reality and Representation*⁶¹³, donde el autor cree que son concepciones metafísicas acerca de la naturaleza y la constitución del mundo, por una parte, y teorías epistemológicas sobre el hombre y sus creencias o axiomas, por otra. Y cree que, según estas teorías, juicio y realidad están llamados a concordarse. El *realista* cree que hay verdades cuya evidencia es posible y la trasciende. Son verdades que trascienden la capacidad del conocimiento del hombre. El *antirrealista*, en cambio, niega la existencia de verdades que trascienden toda evidencia y argumenta que, si las diferencias no pueden ser conocidas, entonces no existen tales verdades. Michael Dummett es quien popularizó este concepto partiendo de la semántica filosófica de Frege y Tarski⁶¹⁴. Según la opinión de Jonathan Dancy,

El antirrealista, (como M. Dummett), sostiene que la comprensión de las oraciones de nuestro lenguaje debe haberse adquirido en las situaciones que aprendimos a considerar como *justificadorias del uso de tales expresiones*, situaciones en las que esas expresiones deben contar como verdaderas. Se sigue de ello que, si no existe tal cosa como la creencia justificada, tampoco existe la comprensión. Ya que comprender una oración es ser capaz de seleccionar situaciones que justifican la creencia de que la oración ha de ser verdadera⁶¹⁵.

⁶¹² D. DAVIDSON, *Verdad y predicación*, trad. Jara D. Sánchez Bennastar, Barcelona, Alpha Decay, 2015, p. 52. Leer H. PUTNAM, *Representation and Reality*, Cambridge, MIT, 1991, p. 61.

⁶¹³ Cf. D. PAPINEAU, *Reality and Representation*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 9.

⁶¹⁴ M. DUMMETT, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 145.

⁶¹⁵ J. DANCY, *Introducción a la Epistemología contemporánea*, trad. esp. de José Luis Prades Celma,

El «*antirrealista es radicalmente verificacionista*», y niega la posibilidad de tener «esquemas diferentes» en la comprensión de la verdad y de la realidad. Considera que es imposible «saber que el mundo sea realmente tal y como nos parece que es». Para él, y todos los teóricos que van esta dirección,

El sentido de una oración está determinado por los tipos de situación que cuentan a favor la verdad de la oración, de tal modo que la oración con ese sentido, esto es, tal y como la entendemos nosotros, no puede ser falsa cuando se da el tipo de situación que nosotros consideramos que cuenta a favor de su verdad⁶¹⁶.

Por nuestra parte, hemos de subrayar que la comprensión de la verdad - el «ser» ligado a las creencias o axiomas-, presentada aquí, traduce el nacimiento de los presupuestos en la gramática de la lengua. La gramática de la lengua nos aprisiona en los presupuestos. La matriz de todos los presupuestos en ocasiones gratuitos parte de la lengua que utilizamos. Pensar es una actividad ligada a la lógica de la gramática de una lengua determinada; una visión particular del mundo. Los presupuestos ontológicos nacen de la lengua griega, y se han extendido a toda la cultura occidental. Y traducen, al mismo tiempo, la visión particular de una determinada filosofía y el problema de la explicación científica. La concepción semántica de la verdad o del ser es una concepción ontológica. Las creencias, los axiomas, la verdad, etc., en el fondo traducen una ontología dualista de los hechos. La verdad (en un lenguaje natural dado), dirá Donald Davidson, no es una propiedad de las sentencias; es una relación entre sentencias, hablantes y momentos (dates)⁶¹⁷. El dualismo es la escisión de lo real en dos. En la explicación científica, este dualismo se da en el problema de la inducción y de la deducción, obviando, de este modo, la explicación de lo real como proceso. Y eso es lo que vislumbra en el proyecto de algunos modelos teóricos y pensamientos filosóficos sujetos a la ontología, dejando de lado la descripción del universo en su totalidad que hace la filosofía en su actividad continua con la ciencia.

Madrid, Tecnos, 2ª ed. 2012, p. 35. El subrayado es nuestro.

⁶¹⁶ *Ibid.* Leer también M. DUMMETT, *The Logical Basis of Metaphysics*, London, Duckworth, 1991.

⁶¹⁷ Cf. D. DAVIDSON, *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 43.

6.2. El problema de los presupuestos científico-filosóficos

Los presupuestos en la ciencia han nacido en las lenguas que utilizamos. Hay una gramática, un léxico que comporta de forma diferente. Los investigadores utilizan los pronombres interrogativos. Si toma la vía del singular, la respuesta es distinta; si la cuestión se hace en plural la respuesta es diferente. L. Wittgenstein hizo la experiencia al preguntar sobre la función del lenguaje y su visión de la filosofía cambió. El problema de la explicación en la ciencia es un problema, a mi juicio, de la comprensión misma de esta actividad humana. El problema de la epistemología de lo real del que trata, puede explicarse por inferencia, reconstrucciones o unificación teórica. Sin embargo, no huye del problema del dualismo ni de la ontología, problemas que otros han querido superar con una epistemología naturalizada, que, a mi juicio, siguen construyendo lo real de manera dogmática y ontológica: es el presupuesto de una ontología substancialista parmenideana.

6.2.1. El problema de las concepciones teóricas de la explicación científica

La filosofía de la ciencia se ocupa de los problemas filosóficos que surgen en la investigación científica. También de los fundamentos filosóficos de la ciencia, los sistemas y las implicaciones, sean ciencias empíricas o naturales como sociales o humanas. Todos los científicos hacen filosofía sin saberlo⁶¹⁸. En toda ciencia se necesita indicadores, pero a veces, estos se dan por sentados. La cuestión espinosa que gira en torno al problema de la concepción teórica de la explicación científica de lo real, es fundamental para comprender los presupuestos teóricos que surgen de las investigaciones. C. G. Hempel nos recuerda que la ciencia explica, pero no puede explicarse⁶¹⁹. Y ¿por qué no puede explicarse la ciencia por sí misma? Más aún, si la explicación científica es una cuestión filosófica, entonces no puede haber un solo modo filosófico para

⁶¹⁸ Cf. M. BUNGE, *La ciencia, su método y su filosofía*, Pamplona, Editorial Laetoli, 2013, p. 110.

⁶¹⁹ C. G. HEMPEL/P. OPPENHEIM, «Studies in the Logic of Explanation», in *Philosophie of Science* 15, (1948), pp. 135-175.

explicar los problemas científicos. De ahí que se proceda a través de modelos de explicación científica, y en estos modelos se plantean el problema de la concepción teórica de la explicación científica. Con este problema se intenta percibir el cómo se abordan las cuestiones científicas, y filosóficas sujetas en unos presupuestos culturales de las tradiciones en las que se plantean, e intentan dar solución a través de sus concepciones teóricas.

6.2.1.1. Génesis y evolución: la necesidad de la investigación científica

Es la necesidad de explicación misma de la ciencia, y de sus modelos teóricos de lo que se trata. Ver de dónde surgen y cómo ha evolucionado, hace entender la cuestión de los presupuestos de los que intentamos socavar. La historia, como se verá, es fundamental para el análisis de la praxis científica.

6.2.1.1.1. Una aproximación sintética al problema

Para conocer y analizar el problema de la explicación científica habría que partir necesariamente del presupuesto cultural que lleva a la gestación misma de la ciencia, y a la reflexión filosófica sobre la misma en la historia. Un problema que es más bien filosófico que científico. Hay esbozos de la cuestión de explicación científica en autores como Parménides con su teoría de la verdad (substancia) *versus* teoría de las opiniones, contrariamente a la teoría heracliteana de lo uno y los múltiples, antinomía que Platón intentará, con su teoría de las formas o ideas *versus* mundo sensible de los fenómenos físicos, dar una solución definitiva con la *tesis de la participación* de lo real fenoménico y mutable a lo inteligible, inmutable, eterno⁶²⁰. Para Platón la ciencia estudia las formas que son conceptos seguros, mientras que para Parménides no se puede explicar las apariencias por la teoría de la verdad. Aquí se ve claramente la tesis según la cual lo real debe ser percibido y explicado como un fenómeno

⁶²⁰ Cf. PLATÓN, *Fedón*, 78d.

substantial uno, verdadero y estable, por tanto, inmutable. Como las apariencias relevan del ámbito de la multiplicidad y fluctuación, no pueden ser objetos de la ciencia. La ciencia estudia y explica el ser, la substancia, que es la verdad.

El asunto toma un giro particular en Aristóteles cuya teoría de la causalidad o forma causal⁶²¹, puede suponer el arranque serio en abordar la explicación científica de un fenómeno (todo evento tiene una causa y la ciencia es la fuente que origina todos los hechos). Lo mismo se puede decir de la filosofía mecanicista de Descartes que explica el universo físico en términos de materia en movimiento. Sin embargo, según la opinión general, no se puede hablar netamente de una disciplina filosófica en la que uno de sus problemas pivota en torno a cómo se hace explicación en la ciencia. La teoría de la causalidad ha suscitado grandes debates desde entonces hasta la actualidad⁶²². Lo mismo se puede decir del proyecto de William Whewell cuya *Philosophy of Inductive Sciences* tenía como propósito ofrecer un análisis de la historia de la ciencia *tout cour* tal y como se venía practicando, saltando, claro está, la aportación nilótica a la que se viene reivindicando en este trabajo.

La llamada filosofía de la ciencia, como disciplina académica, se funda, según la opinión mayoritaria, a mitad de los años veinte con el auge del famoso Círculo de Viena. Los miembros de este círculo se definen principalmente como positivistas lógicos, porque utilizan los instrumentos formales para el análisis del lenguaje del conocimiento científico. Para los positivistas lógicos, la verificabilidad se basa en la observación; la posibilidad de verificar lo observable se da empíricamente y sólo puede la ciencia explicar los fenómenos a partir de lo factible. Los llamados positivistas se basan en el hecho de que solo puede ser verdad o conocido lo empírico, esto es, el verdadero y auténtico conocimiento es el conocimiento científico. Aunque su antepasado (positivismo)

⁶²¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 993 b. *Analíticos Posteriores*, II.

⁶²² Ver M. BUNGE/F. HALBWACHS/T. S. KUHN/L. ROSENFIELD/J. PIAGET, *Las teorías de la causalidad*, trad. de Miguel Ángel Quintanilla, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, 154 p.

más remoto puede hallarse en filósofos como David Hume en su *Treatise of Human Nature* y su crítica al principio de causalidad, tuvo su vertiente epistemológica en Francia en los autores como Henri de Saint-Simon y Auguste Comte. En Inglaterra tomó su relevo en John Stuart Mill con su *A System of Logic*, y John Herschel autor de *A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, antes de extenderse por toda Europa como si fuera una epidemia.

Sin embargo, fue Ernst Mach (1838-1916), en su obra *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, quien, con su proyecto ambicioso de unificar todo el saber, radicalizó el positivismo con su crítica de la experiencia, el llamado *empiricocriticismo* que defendió junto con Richard Avenarius (1843-1896) y criticado, a su vez, por Robert Musil (1880-1942) por su imprecisión, afirmando que para en la ciencia no hay declaración admisible, a no ser que aquella sea comprobable empíricamente⁶²³. Mach, en palabras del profesor A. Diéguez,

Era un defensor del fenomenismo. El fenomenismo es la tesis según la cual los objetos que percibimos no son sino construcciones de nuestras sensaciones o fenómenos⁶²⁴.

Mach declaró, en este sentido, guerra a cualquier explicación de cuño metafísico. Las ideas de Mach serán prolongadas y, a su vez, radicalizadas por la corriente filosófica denominada empirismo lógico (del círculo de Berlín encabezado por H. Reichenbach y C. G. Hempel introduciendo elementos del pragmatismo americano) y del positivismo lógico. Estos impusieron para el verdadero conocimiento científico de los enunciados el llamado «principio de verificabilidad»; esto es, lo real se explica a través de este postulado: «del significado por verificación». De esta forma los enunciados de las ciencias empíricas, de la lógica y de las matemáticas pueden ser verdaderos; todo lo otro, es decir, todas las proposiciones situadas fuera de estos ámbitos, como la metafísica o la teología, deben ser calificadas de absurdas; son un sin-sentido. El

⁶²³ Ver G. H. VON WRIGHT, *The Tree of Knowledge and Other Essay*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1993, pp. 53-61.

⁶²⁴ A. DIÉGUEZ LUCENA, *Filosofía de la Ciencia*, Madrid, E. Biblioteca Nueva, 2nd, 2010, p. 26.

Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein se convierte en la Biblia del *Círculo de Viena* (Wiener Kreis), impulsores de dicha corriente filosófica por su claro empeño en explicar lo real a través de un atomismo lógico explícito. Pertenecen en este Círculo autores como Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Kurt Gödel, Herbert Feigl, Hans Hahn, Victor Kraft, etc.⁶²⁵

El objetivo del positivismo lógico era reducir, por un lado, todo el lenguaje científico a un lenguaje fisicalista y, por otro lado, hacer una reconstrucción lógica de las teorías de la ciencia. Al optar por el lenguaje fisicalista quieren significar con ello que,

El lenguaje fisicalista habla sólo de las propiedades y relaciones observables entre las cosas materiales; y se postula como lenguaje universal de todas las ciencias (...) La tesis de que el lenguaje fisicalista debía considerarse como el lenguaje universal de la ciencia comportaba un cierto programa para la unificación de todas las disciplinas científicas, incluidas las ciencias humanas, bajo un mismo lenguaje y un mismo método⁶²⁶.

Aquí se ve claramente un programa para realizar el ideal de Ciencia Unificada que evoca a una explicación científica unitaria. Ya Carnap, uno de los máximos exponentes de esta corriente filosófica, estaba convencido de que la «totalidad de la ciencia se convertía en física», puesto que sólo hay un lenguaje de la ciencia y para la explicación científica que es el lenguaje físico. Esta es la unidad que constituye la ciencia a través de un único método cognoscible: el fisicalismo⁶²⁷. El modo en el que se puede superar la metafísica es por el análisis lógico del lenguaje. Es un presupuesto gratuito y peligroso el pensar que lo real sensible puede describirse únicamente en un lenguaje fisicalista. La física no es más que una forma concreta de descripción de lo real. La física es fundamentalmente materialista y naturalista.

⁶²⁵ Ver el estudio del mismo ofrecido por uno de sus miembros. Cf. V. KRAFT, *The Vienna Circle. The Origin of Neo-Positivism*, Secaucus N. J., Philosophical Lib, 2014.

⁶²⁶ A. DIÉGUEZ LUCENA, *o. c.*, p. 21.

⁶²⁷ Cf. R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Felix Meiner, 1928. Versión española, *La construcción lógica del mundo*, México, UNAM, 1988. Interesante, es el estudio de A. RIVADULLA, *Éxito, razón y cambio en física. Un enfoque instrumental en teoría de la ciencia*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

Como suele resultar a menudo con las concepciones teóricas, esta concepción de la ciencia, su método y su filosofía, para hablar como Bunge, fue duramente criticada no sólo externa (Popper, Lakatos, Kuhn, Toulmin, Hanson, Feyerabend...), sino también internamente por autores que vieron en ella una exageración en los presupuestos metodológicos de partida, encabezado por el propio discípulo de Carnap: Willard Van Orman Quine. Este último, en su famoso artículo *Two Dogmas of Empiricism*, que luego incluirá en su libro *Logical Point of View*⁶²⁸, hace la distinción entre «analítico» (proposiciones verdaderas)/«sintético» (proposiciones empíricas) y critica el concepto empirista de los criterios de sentido, al que considera de reduccionismo; en su lugar propone, lo que comúnmente se denominó un *holismo semántico*, que toma de las tesis de físico francés Pierre Duhem (1861-1916). Dicha tesis afirma que ambas proposiciones tienen significado conjuntamente; pues las oraciones individuales no-observacionales no están sujetas ni a la verificación ni a la refutación por sí mismas por parte de la experiencia, esto es, de la «evidencia de nuestros sentidos». El dogma del reduccionismo descansa sobre la definición del concepto de *analiticidad* que, para Quine, es circular. Pues, dicho concepto, supone también el concepto de *sinonimidad*, y éste, a su vez, el de analiticidad. La dificultad descansa en el lenguaje ordinario y la utilización del lenguaje lógico, cuyas reglas semánticas son explícitas. Para Quine, se puede aclarar el concepto «analiticidad» sólo cuando se sepa qué significa «analítico».

Entonces, «dos afirmaciones son sinónimas cuando el método de su confirmación o refutación empíricas es el mismo. De la sinonimidad de unas afirmaciones podemos deducir la sinonimidad de los términos singulares y generales⁶²⁹». Esta penetrante tesis del holismo semántico, es la que el mismo

⁶²⁸ W. V. O. QUINE, «Two Dogmas of Empiricism», reprinted in *From a Logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2nd. ed., 1961, pp. 20-46.

⁶²⁹ E. CORETH, P. EHLEN, G. HÄFFNER, F. RICKEN, *La filosofía del siglo XX*, Barcelona, Herder, 2002, pp. 253-255. También O. L. MÜLLER, *Synonymie und Analytizität: Zwei sinnvolle Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit W.V.O. Quines Bedeutungskepsis*, Paderborn, Schöningh, 1998. Este trabajo, fruto de la tesis doctoral de Olaf L. Müller en la Georg-August-Universität Göttingen, es, a mi juicio, un penetrante estudio sobre el proyecto de Quine que cambió, completamente, nuestra comprensión y análisis del lenguaje y su relación con el mundo.

W. v. o. Quine profundizará en su teoría de conjuntos⁶³⁰. Por tanto, para Quine, no existe una línea clara que separa las verdades analíticas y las verdades sintéticas, y apuesta por un «empirismo sin dogmas». Otros autores critican, sobre todo, el modelo de explicación científica que defienden los positivistas lógicos y la dualidad que siembran entre una observación y su teoría.

6.2.1.1.2. Génesis del problema en la actual filosofía de la ciencia

Como podemos percibir, el problema de la explicación científica remonta casi desde que se plantea el problema mismo de la ciencia y de la filosofía. Sin embargo, nos damos cuenta que no se plantea de manera explícita; ya que no se analiza como problema filosófico de envergadura; esto es, el problema de la explicación científica es un problema *metacientífico* (C. U. Moulines). Un problema que, dentro de la filosofía de la ciencia, tiene como punto de partida, la publicación conjunta del trabajo de Hempel y Oppenheim en 1948: *Studies in the logic of Explanation*. Es a partir de estos autores, sobre todo el primero, donde se van a desarrollar los posteriores debates en torno al concepto de explicación científica, ya sea para confirmar o no las posiciones anteriores. La obra de Hempel, nos enseñan J. A. Díez y C. U. Moulines, es *fundamental*, pues «proporciona los fundamentos tanto *metodológicos* como *conceptuales*⁶³¹». Las propuestas que irán surgiendo se centrarán en modificar y alterar tanto los fundamentos metodológicos como conceptuales de la explicación científica propuestos por Hempel. En este sentido, cabalmente hablando, el problema de la explicación científica se plantea filosóficamente desde Hempel hasta nuestros días. Y, profundizando en esta dirección, se hace constatar que,

Para poder apreciar cabalmente la naturaleza de los análisis más recientes es necesario comprender antes el núcleo de la propuesta hempeliana, y ver entonces en qué medida las modificaciones posteriores conservan o no dicho

⁶³⁰ Cf. W. V. O. QUINE, *Set Theory and its Logic*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

⁶³¹ J. A. DÍEZ /C. U. MOULINÉS, *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, Ed. Ariel, 3ªed., 2008, p. 233. Subrayamos nosotros. Para la explicación científica nos servimos de estos autores, y de Antonio Diéguez Lucena en sus respectivos manuales de *Filosofía de la ciencia*.

núcleo conceptual⁶³².

Con esto queremos hacer notar que, una de las características de la ciencia es que es *explicativa*. La ciencia, según la opinión general, debe dar cuenta de los hechos que analiza; la ciencia no sólo debe describir, sino también debe explicar. La ciencia no sólo se ocupa de los *qués*, sino también de los *porqués*. En estos *porqués* se fundamenta el problema de la explicación científica: la ciencia tiene que explicar por qué suceden las cosas de una determinada manera y no de otra. La pregunta es un presupuesto lingüístico-semántico fundamental que llevará a este análisis descriptivo de lo real sensible. Sin embargo, toda explicación científica es posible solamente dentro de un marco o modelo teórico que dé cuenta de lo real fenoménico que se quiera explicar (aunque para Toulmin, la explicación «da un sentido a los ideales del orden de la naturaleza» para que la naturaleza se haga comprensible). En otros términos,

Los filósofos de la ciencia han intentado buscar una estructura común a la diversidad de tipos de explicación en la ciencia, y para ello han formulado diferentes modelos de explicación⁶³³.

Más aún, las explicaciones científicas se llevan a cabo en forma de leyes y principios científicos; y como se da el caso que existen diversos tipos de leyes y principios científicos, eso implica necesariamente, la existencia de variedades de explicaciones científicas. De aquí también se ven las diferentes concepciones teóricas que surgen en las investigaciones como frutos de los presupuestos culturales que se utilizan. Explicar los fenómenos y predecir otros nuevos con el fin de controlarlos, es uno de los objetivos que persiguen los científicos, siempre insertos en sus tradiciones culturales, por tanto, de valores y de pensamiento. «El resultado de la explicación, según nos enseña Diéguez⁶³⁴, debe ser siempre una comprensión mejor del hecho». Y ¿cuáles son estos modelos teóricos de explicación científica que han propuestos los filósofos de la ciencia? Más

⁶³² *Ibid.*

⁶³³ A. DIÉGUEZ LUCENA, *o. c.*, p. 78.

⁶³⁴ *Ibid.*

exactamente: ¿estos modelos explican lo real en la actividad científica en su proceso de la aprehensión del mismo? Esa cuestión no es nada trivial, ni mucho menos puede obviar la dimensión epistemológica, pragmática y lógica que fundan las teorías científicas, sin tener en cuenta su dimensión metafísica.

6.2.1.2. *Las diferentes concepciones teóricas de la explicación científica*

En lo que atañe a las diferentes teorías de la explicación científica, conviene subrayar que son eminentemente *conceptuales*, y cuyo propósito es *descriptivo*, es decir, presentan cómo son las explicaciones científicas; y *normativo*, a saber, cómo deben ser las explicaciones científicas. De entre tantas teorías o modelos que existen algunas son las siguientes: *explicación por cobertura legal inferencial*, *explicación por relevancia estadística*, *explicación causal*, *pragmática de la explicación*, *explicación por unificación teórica*, y *explicación teleológica y funcional*. Vamos, como a menudo se hace, a reducir estos modelos de explicación científica a tres grupos y, desde ahí, analizarlos según la propuesta de Wesley C. Salmon⁶³⁵, a saber: concepción *epistémica/modal* de la explicación, concepción *óntico/ontológica* de la explicación, y concepción *pragmática* de la explicación. A decir verdad, todas que estas concepciones son, a mi juicio, contrariamente a lo que estipula Salmon, ontológicas y, es, desde aquí, que se intenta resaltar y poner de relieve los aspectos epistémicos y pragmáticos.

6.2.1.2.1. *Concepción epistémica de la explicación*

Este es un grupo de teorías o modelos de explicación científica que se centran principalmente en sostener que las explicaciones científicas son argumentos. Es una idea que viene ya de Aristóteles, por su carácter puramente formal y lógico. Aquí encontramos entre otros a Hempel, Friedman y Kitcher.

⁶³⁵ Cf. W. C. SALMON, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 16-20 y pp. 84-123. El concepto de explicación científica es el que está, en el fondo, en los debates de los presupuestos de las ciencias, sean empíricas como sociales. Explicar, predecir, no es suficiente en la aprehensión de lo real del que participamos.

-C. G. Hempel: explicación por cobertura legal inferencial

Hemos subrayado que Hempel es quien, junto con Oppenheim, propondrá el primer modelo o teoría de explicación metodológica y conceptualmente bien fundamentado, y que, a partir de él, partirán todos los modelos posteriores. Pues bien, el modelo de explicación que propone Hempel es denominado *covering law model* (modelo por cobertura legal). Este modelo tiene antecedentes en Aristóteles, John S. Mill, N. Cambell y K. Popper. Pero, ¿en qué consiste exactamente este modelo teórico? Se trata de explicar un fenómeno proponiendo un argumento donde dicho fenómeno explicado esté en la conclusión de unas premisas que incluyan implícita o explícitamente una ley general. Esto es, «las explicaciones son argumentos en los que el explanandum se infiere del explanans⁶³⁶». De ahí viene su nombre. El acento está centrado sobre los argumentos de los instrumentos formales. De ahí que se haya visto en su enfoque teórico una praxis durísima de la actividad filosófica.

Hempel introduce en su análisis dos conceptos claves para la explicación científica: *explanandum*, que se refiere a la oración que «describe el fenómeno a explicar», y *explanans*, esto es, todo lo que permite que se produzca la explicación del explanandum: «se refiere a la clase de aquellas oraciones que se aducen para dilucidar el fenómenos⁶³⁷». En este sentido, para Hempel, toda explicación científica se caracteriza necesariamente por analizar la relación entre el explanandum y el explanans. La explicación es la respuesta a una situación de un fenómeno inesperado, dice él. Pero esta debe ser explícita o implícitamente una ley general. Por ley general, entiende aquí Hempel,

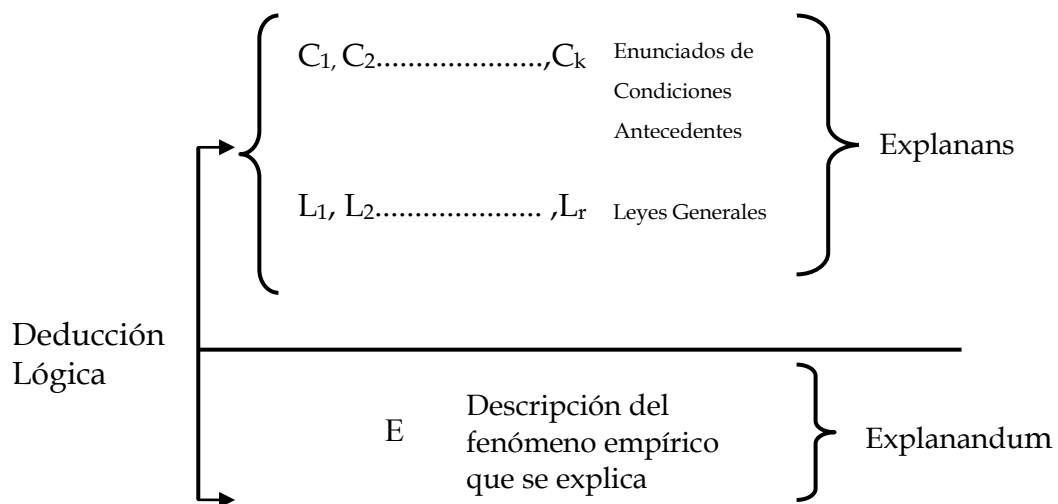
Un enunciado de forma condicional universal que puede confirmarse o rectificarse por hallazgos empíricos adecuados. El término "ley" sugiere la idea de que el enunciado en cuestión efectivamente ha sido confirmado por los

⁶³⁶ J. A. DÍEZ /C. U. MOULINES, *o. c.*, p. 234.

⁶³⁷ C. G. HEMPEL, *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1988, p. 249.

elementos adecuados disponibles⁶³⁸.

La explicación se deduce a partir de leyes generales que recibe el nombre de *explicación deductivo-nomológica* (D-N). En esta explicación D-N encontramos el explanandum y el explanans. El explanans conforma, a su vez, subleyes generales (L_1, L_2, \dots, L_r) y de enunciados que describen las condiciones del fenómeno que aparece (C_1, C_2, \dots, C_k). Hempel lo formula de este modo:



Para Hempel, en la explicación deductivo-nomológica, se dan dos requisitos imprescindibles: *explanatory relevance* (relevancia explicativa), que muestra que el fenómeno que se va a explicar sucedió y *testability* (*contrastabilidad*), que los enunciados de la explicación sean contrastables. Aquí la explicación científica se procede en las condiciones de adecuación que, en el análisis de Hempel, se pueden dividir en condiciones de tipo: lógicas y empíricas. El explanandum, dice él, debe ser una consecuencia lógica del explanans, ya que habría contradicción lógica. Por su parte el explanans

Debe contener las leyes generales exigidas realmente para la derivación del explanandum. (El explanans) debe tener contenido empírico; es decir, que por lo menos en principio sea posible comprobarse mediante el experimento o la observación⁶³⁹.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁶³⁹ *Ibid.*, pp. 249-250.

Hempel insiste mucho en este último aspecto; si no hay contenido empírico, no puede darse una explicación lógica. De ahí que la adecuación empírica sea capital, como en el caso de la adecuación lógica. La teoría de la condición empírica de la adecuación ilustra que «las oraciones que constituyen el explanans han de ser verdaderas». Para Hempel debe darse una condición de satisfacción de «corrección fáctica» en la que se puede verificar los enunciados del explanandum.

Como pasa con todo análisis y argumentación filosófica o científica, el modelo de explicación que propone Hempel no pasó exento de las críticas. Fue, además, duramente criticado por autores como W. C. Salmon, Israel Scheffler, Michael Scriven, Stephen Toulmin, Bastian C. Van Fraassen entre otros, como estudiaremos en puntos posteriores de este trabajo (y por falta de espacio, no podemos analizar todas las concepciones teóricas). Hempel creía que así procede lógicamente la ciencia para explicar los fenómenos explícita o implícitamente en leyes generales donde se infiere el explanandum. Sus críticos argumentan que este modelo de explicación no se produce así en las ciencias humanas o sociales ni en biología. El requisito de la *relevancia explicativa* del que propone la *teoría de la ciencia* de Hempel, cree Diéguez y, razón no le falta, que:

Afecta a la tesis de la identidad estructural entre explicación y predicción, pues implica que hay ocasiones en las que podemos predecir fenómenos para los que no tenemos una explicación⁶⁴⁰.

Puede darse una predicción científica sin basarse en una ley general. Además «no toda explicación es potencialmente una predicción», nos enseña Diéguez después de Scriven, evidentemente. La propuesta teórica de un autor como Toulmin⁶⁴¹ apunta, por su parte, que la teoría de la evolución no ofrece instrumentos para predecir futuras especies⁶⁴², aunque sí explica el origen de

⁶⁴⁰ A. DIÉGUEZ LUCENA, *o. c.*, p. 85.

⁶⁴¹ Ver S. TOULMIN, *Human understanding*, vol. I: *The collective use and evolution of concepts*, Princeton, Princeton University Press, 1972. (Trad. esp., *La comprensión humana*. vol. I. *El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Madrid, Alianza Editorial, 1977).

⁶⁴² Lo entendemos no sólo en su sentido biológico, sino también metafísico. El sentido biológico

las especies por variación y selección natural. De ahí la dificultad metateórica en la comprensión de los sistemas complejos en las ciencias de la vida. El grado de abarcabilidad de estas ciencias, cuyo espectro metodológico desemboca a un vasto campo interdisciplinario en el estudio de los seres vivos, las plantas, los animales y los hombres⁶⁴³. Una proliferación de disciplinas que es el reflejo de la complejidad del estudio en cuestión. Por eso, hay modelos teóricos que pueden facilitar la explicación de ciertas ciencias (exactas o empíricas) y otras, comprender la experiencia humana en la historia y en la sociedad. La propuesta de Hempel no puede aplicarse a todas las tradiciones de investigación científica⁶⁴⁴. Aunque, todos los modelos que irán apareciendo serán como propuestas alternativas para superar el modelo de explicación por cobertura legal inferencial de Hempel, lo cierto es que ofrecen una explicación de lo real en términos nomológicos.

-M. Friedman y P. Kitcher: explicación por unificación teórica

La propuesta del modelo de explicación por unificación teórica fue iniciada por Friedman en su *Explanation Scientific Understanding*, pero fue matizado ampliamente por su discípulo Kitcher. Parten de que una explicación

sería que la especie es una población o grupo natural de individuos que pueden cruzarse entre sí, pero que están aislados reproductivamente de otros grupos afines. Esta definición la tomamos de los filósofos de la biología tales como Theodosius Dobzhansky, Ernst Walter Mayr, Francisco J. Ayala, etc. Es la definición comúnmente aceptada en la comunidad científica. Aceptamos las limitaciones de esta definición (además definir significa delimitar) porque no es aplicable a organismos fósiles ni a organismos que se reproducen asexualmente. El caso de las hibridaciones de algunas plantas vasculares también muestra sus limitaciones, ya que hay descendencia fértil como independientes son sus unidades genéticas y evolutivas. No vamos a entrar aquí en consideraciones conflictivas con la biología, pues creemos que la filosofía de la biología es parte de la filosofía de la ciencia, y esta se ocupa de los problemas filosóficos que surgen en la investigación científica. Pasamos de largo los debates o críticas de carácter ideológicos de John Dupré, Michael Ruse, Stephen Jay Gould, Daniel Dennett o el controvertido Richard Dawkins (inventor del llamado *gen egoísta* y del *fenotipo extendido*, cuyos fundamentos científicos no pueden demostrarse desde la bioquímica o la genética misma, críticas que en las que Bunge insiste también en sus *Pseudociencias, ¡vaya timo!* o *Frases filosóficas*, donde el autor apunta que toda la teoría biológica de Dawkins es imaginaria, al igual que el determinismo genético de Steven Pinker, Noam Chomsky o de Daniel Dennett), porque nos parecen estériles.

⁶⁴³ Cf. A. DIÉGUEZ LUCENA, *o. c.*, p. 86 y ss.

⁶⁴⁴ Ver G. H. V. WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1971, reed. 2004, 256 p. Este autor cultiva, para Salmon, la *concepción modal* de la explicación, que puede considerarse una subsidiaria de la *epistémica*. W. SALMON, *o. c.*, p. 111.

científica debe «aumentar nuestro conocimiento del mundo», además de nuestra comprensión del mismo. La idea fundamental de este modelo de explicación científica se centra en el denominado *patrón argumentativo*. En este sentido está en la línea epistemológica de Hempel al considerar la explicación como argumento. Pero veamos en qué se diferencia del modelo de Hempel.

Friedman, en su artículo *Explanation Scientific Understanding*, sostiene que la explicación científica consistiría en reducir de la cantidad de leyes independientemente aceptables una inferencia unificadora. Los fenómenos se deben explicar generalmente con otros fenómenos afines. La unificación teórica consistirá en mostrar las dependencias explícitas entre las leyes independientemente aceptadas, como son los casos archiconocidos de las leyes de Newton con las de Kepler o las de Galileo que fueron aceptadas independientemente unas de otras, aunque, posteriormente se unificaron todas⁶⁴⁵. La unificación teórica es inferida desde el explanans.

Por su parte, Kitcher, considera que es correcta la explicación por unificación teórica inferencial de Friedman, y sostiene, a su vez, que no podemos limitar a inferir una serie de premisas a partir de la explicación de unos fenómenos sin tener en cuenta otros fenómenos que estén bajo los mismos presupuestos teóricos. Es decir, se trata, en este sentido, de la evolución de grupos de explicaciones conjuntamente. Si se acepta un argumento como explicación de un fenómeno de lo real, se debería también aceptar también otros argumentos que son del mismo patrón. Así es como avanza la ciencia.

La ciencia hace avanzar nuestra comprensión de la naturaleza mostrando cómo hemos de derivar descripciones de muchos fenómenos mediante el uso repetido de los mismos patrones de derivación, y, al mostrar esto, nos enseña cómo reducir el número de tipos de hechos que hemos de aceptar como últimos⁶⁴⁶.

⁶⁴⁵ M. FRIEDMAN, «Explanation Scientific Understanding», in *The Journal of Philosophy*, vol. 71, nº 1. (Jan. 17, 1974), pp. 5-19.

⁶⁴⁶ PH. KITCHER, «Explanatory Unification and the Causal Structure of the World», in KITCHER/W. C. SALMON, *Scientific Explanation*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 1989, p. 432. Citado en A. DIÉGUEZ LUCENA, *o. c.*, p. 101. Interesantes son los análisis

Para este modelo de explicación se habla también de *reserva explicativa*, el patrón argumentativo que unifica el conjunto de enunciados que toma la ciencia. Lo que persigue Kitcher, en el fondo, es en verdad determinar las condiciones que debe cumplir una reserva explicativa cuyo patrón argumentativo, que forma parte de la explicación, es admitida en la comunidad científica. Se trata, pues, del patrón argumentativo que unifique por inferencia los enunciados ya admitidos por la comunidad científica. Y lo ilustra con ejemplos de la física y la biología: la mecánica newtoniana tuvo una gran fuerza unificadora porque pudo a través de un patrón argumentativo unificar leyes sobre las fuerzas que actúan sobre corpúsculos materiales y, desde allí, derivó enunciados que fueron aceptados por la comunidad científica. También, piensa Kitcher que, en el campo estrictamente de la biología, hizo lo mismo Darwin al

Unificar numerosos fenómenos biológicos bajo un mismo patrón argumentativo: la posesión de un mismo rasgo complejo por parte de una especie queda explicada si se muestra cómo ese rasgo proporciona una ventaja adaptativa a dicha especie⁶⁴⁷.

En este sentido, la reserva explicativa es la que explica mejor los enunciados ya aceptados como mejores para la unificación de los mismos; y además de reducir el número de patrones argumentativos, aumentan el número de conclusiones obtenidas, apostilla Kitcher. De esta manera, el autor recibirá críticas acerca de su programa unificacionista que heredó de Friedman. Se le acusa de presuponer que el mundo está causalmente estructurado; que está bien ordenado y que sólo los patrones argumentativos pueden ofrecer una buena o mejor explicación del mismo, de lo real. Esa crítica parte de un presupuesto metafísico que empapa el programa unificacionista: la ontología del mundo o el orden causal de la naturaleza. ¿Pero a qué se debe este presupuesto gratuito de la ontología en su explicación científica de los fenómenos, esto es, la manifestación explícita de lo real concreto?

de Margaret Morrison sobre el particular. Cf. M. MORRISON, *Unifying Scientific Theories: Physical Concepts and Mathematical Structures*, Cambridge University Press, 2000, p. 196.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 430. La filósofa de la ciencia Margaret Morrison nos hace ver que la unificación no produce necesariamente la explicación. Cf. M. MORRISON, *o. c.*, p. 206 y ss.

En Kitcher las nociones o conceptos causales se derivan de las nociones explicativas⁶⁴⁸. En el fondo, es la reacción en su defensa de la racionalidad en la ciencia. Las nociones o conceptos causales intervienen en la unificación de la explicación, y son a posteriori. Pues los científicos basan sus conclusiones en un buen razonamiento, y se mueven por finalidades epistémicas y no epistémicas; tanto personales como impersonales. En la comunidad científica se aplica un consenso, y los problemas científicos que surgen de las investigaciones responden tanto a causas de carácter sociales como a causas de carácter empíricos⁶⁴⁹. No hay simetría en la explicación. La explicación, en una causa verdadera, debe ser diferente a la explicación a la causa falsa. Avancémosnos.

6.2.1.2.2. *Concepción óptica/ontológica de la explicación*

Este otro grupo sostiene que el fenómeno que se explica es el de la estructura causal/mecánica misma del mundo que se da. Autores como W. C. Salmón, Scriven, Jeffrey, Greeno, Railton y Mario Bunge creen que esta concepción hace justicia a nuestra comprensión del mundo tal y cómo se nos representan los fenómenos. Es aquí donde habría que entender todo el proyecto epistemológico de un autor como Bunge y su realismo crítico, y de todos los que siguen este enfoque teórico. Las concepciones teóricas de este enfoque son radicalmente ontológicas. A continuación, presentaremos únicamente, y por espacio, la propuesta de W. C. Salmon puesto que es la que más influencia ha tenido. En el caso Bunge, éste autor está más volcado en las discusiones sobre realismo versus empirismo; realismo científico versus instrumentalismo. Su propósito es, como bien dice él, ir a la caza de la realidad que cree que existe independientemente de la mente humana; que hay una realidad exterior que está allí⁶⁵⁰. Es una teoría ontológica que pretende demostrar la mecanicidad y la

⁶⁴⁸ P. KITCHER, «Two Approaches to explanations», in *The Journal of Philosophy*, LXXX, n° 11, (1985), p. 639.

⁶⁴⁹ Leer P. KITCHER, *The Advancement of Science*, New York, Oxford University Press, 1993.

⁶⁵⁰Cf. M. BUNGE, *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*, Barcelona, Gedisa, 2007. El problema del realismo es saber si existe una realidad exterior *per se* independientemente del sujeto. Bas Van Fraassen responde negativamente, ya que él es empirista constructivista y

causalidad en la teorización de lo real concreto.

-Wesley C. Salmon: de la relevancia estadística a la explicación Causal/mecánica.

Salmon también encuentra dificultades en el programa de Hempel, sobre todo en la inducción inferencial del explanandum. Para Salmon, la inducción inferencial del explanandum se comprueba por la relevancia estadística que tiene. En palabras de Díez/Moulines, leemos:

La idea básica de este nuevo análisis es que, para tener una explicación estadística satisfactoria, las condiciones antecedentes no deben, con ayuda de una ley, hacer altamente probable el explanandum, sino que simplemente deben ser un factor *estadísticamente relevante* para el explanandum (...) Por factor estadísticamente relevante se entiende un factor que modifica la probabilidad del suceso, e.e. tal que las probabilidades del suceso tomando en cuenta el factor y sin tomarlo en cuenta son diferentes⁶⁵¹.

Si bien entendemos, Salmon quiere subrayar el hecho de que el explanans está formado por leyes estadísticas relevantes que tienen que ser un factor relevante para el explanandum. En este sentido, para Salmon la explicación no es un argumento como pensaba Hempel. Para él, la explicación científica son los factores estadísticamente relevantes para el explanandum⁶⁵². Es decir, que en la explicación científica el explanans haga más probable el explanandum. La pregunta no sería entonces, según Salmon, en saber si el explanandum es de tipo «a es A» que es un principio de identidad, sino más bien en saber «por qué a, que es B, es también A». Esto es, la propiedad que es B es la propiedad de referencia de A, y la explicación consiste en «identificar un factor C que, en esa clase de referencia, es estadísticamente relevante para ser A». En otras palabras, «en la explicación se usa una cierta partición de clase de

pragmatista. En este sentido, el problema del realismo científico es un problema fundamentalmente ontológico, remite a unos principios ontológicos: localidad, individualidad, etc. Hay algo así como algo exterior a la mente humana. El realismo es un problema metafísico.

⁶⁵¹ J. A. DÍEZ /C. U. MOULINES, *o. c.*, p. 253.

⁶⁵² Cf. W. C. SALMON, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton, Princeton University Press, 1984, cap. 2. Y su propuesta teórica de la explicación en la mecánica ver las p. 242 y ss.

referencia⁶⁵³».

En este sentido, el explanandum es el hecho que establece la propiedad de referencia, esto, «a, que es B, es también A»; mientras que el explanans consta de la probabilidad interior como exterior de que un hecho pertenezca a una determinada partición. La relevancia explicativa es, según nuestro autor, la relevancia estadística; es decir, el explanans explica el explanandum sí y solo sí (*syss*) no sean iguales las probabilidades anteriores junto con las probabilidades posteriores. Salmon pone en pie de igualdad tanto los factores negativos como los positivos relevantes para la explicación de un fenómeno⁶⁵⁴.

Como podemos constatar esta explicación que propone Salmon, se encuadra perfectamente en la de Hempel: la explicación por cobertura legal inferencial. De ahí que, posteriormente cambie de idea a raíz de las críticas que recibirá, sobre todo, de la pluma de la filósofa Nancy Cartwright, quien muestra que la relevancia estadística no es lo más suficiente para proporcionar una sólida explicación científica⁶⁵⁵. Salmon pasará de una explicación por relevancia estadística a una explicación causal/mecánica. Nuestro autor estuvo convencido de que, en una explicación científica, señalar sólo los factores de relevancia estadística, no era suficiente. Sustituyó la relevancia estadística por el modelo causal/mecánico, el cual parte del hecho de que los factores estadísticos han de ser complementados por ciertos factores causales/mecánicos para que la explicación sea satisfactoria⁶⁵⁶. O sea, las relaciones causales consolidan los factores relevantes en una explicación. Este cambio de análisis y perspectiva de la teoría de la ciencia no es ingenuo. En palabras del mismo autor leemos:

Ahora me parece que la explicación es un asunto con dos niveles. En el nivel básico es necesario, para los propósitos de la explicación, subsumir el evento a ser explicado bajo el conjunto apropiado de relaciones de relevancia estadística,

⁶⁵³ J. A. DÍEZ / C. U. MOULINES, *o. c.*, p. 254.

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ Cf. N. CARTWRIGHT, «Causal Laws and Effective Strategies», in *Noûs*, vol. 13, n° 4, Special Issue on Counterfactuals and Laws, (November 1979), pp. 419-437.

⁶⁵⁶ Cf. W. C. SALMON, *o. c.* p. 34.

tal como exigía del modelo S-R (aquí el autor pone la sigla en inglés *Statistical-Relevance* model). En el segundo nivel, según me parece, las relaciones de relevancia estadística invocadas en el primer nivel han de ser explicadas en términos de relaciones causales. Desde esta postura, la explicación es incompleta hasta que se hayan proporcionado los componentes causales del segundo nivel⁶⁵⁷.

Y justamente, en este segundo nivel, cree Salmon haber encontrado la solución para el problema de la explicación científica: explicar significa, en su proyecto, encontrar la estructura causal de los fenómenos, de lo real. Una propuesta que pasó bajo el tribunal de la crítica. Y esta vez uno de sus críticos, Bas van Fraassen⁶⁵⁸, verá en esta alternativa una cierta exageración. Según él, no hace falta describir todos los factores estadísticos relevantes para una explicación causal, sino aquellos factores más destacados, que es la causa del fenómeno en cuestión. Aquí van Fraassen hace mención al contexto en el que se encuentra un factor causal. Es una explicación pragmática de lo real que le dirige van Fraassen a Salmon. De todos modos, las teorías de la cuasalidad parecen seguir en el patrón de los presupuestos ontológicos, no del proceso como presupuesto de lo real. Veremos a continuación la propuesta de Van Fraassen para ver con claridad la crítica que dirige a Salmon, claro, después de Hempel, quien está en la base de toda esa controversia, además de las ideas de Reichenbach (*The Direction of Time*), y de los instrumentos formales y pragmáticos de la pregunta. Se apreciará la originalidad en la resolución del problema como del enfoque metateórico propuesto por el mismo.

6.2.1.2.3. *Concepción pragmática de la explicación: Bas van Fraassen*

Si las explicaciones de Hempel se centraban sobre los aspectos lógicos, es decir, en la forma lógica y de la verdad de las premisas, que son los aspectos sintácticos y semánticos, le faltaban los aspectos pragmáticos. Eso es lo que va hacer nuestro autor. El mismo Hempel⁶⁵⁹ lo reconocía, por su afán de seguir el

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 22. Citado en A. DIÉGUEZ LUCENA, *o. c.*, p. 92.

⁶⁵⁸ Cf. B. VAN FRAASSEN, *La imagen científica*, Trad. Sergio Martínez, México, Paidós, 1996.

⁶⁵⁹ Cf. C. G. HEMPEL, *o. c.*, pp. 418-426.

camino que había trazado la Concepción Heredada (*Received view*), como diría Hilary Putnam en su *What Theories are not* y que luego difundirá F. Suppe en su *The Structure of Scientific Theories*. Hempel era empirista lógico y, Van Fraassen se reconocerá como empirista constructivista y pragmatista. Su concepción pragmática de la explicación científica está situada dentro de la concepción semántica de las teorías. En este sentido pasamos de la mirada sintáctica a la semántica de la explicación y de las concepciones de las teorías científicas. «La imagen, nos dirá el autor, es sólo una imagen, algo que guía la imaginación conforme avanzamos⁶⁶⁰». Y más aún sobre el empirismo constructivo sostendrá que:

La ciencia presenta una imagen del mundo que es más rica en contenido de lo que el ojo desnudo es capaz de discernir. Pero la ciencia misma nos enseña que incluso es más rica de lo que el ojo desnudo puede discernir. Pues la misma ciencia esboza, por lo menos hasta cierto punto, las partes observables del mundo que describe⁶⁶¹.

Y eso es lo que intentará exponer como explicación, pero siempre desde un contexto bien determinado. Para van Fraassen la explicación científica no tiene nada que ver con la noción de verdad tal como pretendía Hempel desde la cobertura legal inferencia: la verdad de las premisas o enunciados. Van Fraassen tiene claro que una explicación científica se hace siempre desde una teoría, de un modelo teórico:

La relación de la teoría con el mundo, los análisis de la explicación científica y el significado de los enunciados de probabilidad cuando forman parte de una teoría física. Empleo el adjetivo *constructivo* para indicar mi concepción de la actividad científica más como una construcción que como un descubrimiento: construcción de modelos que deben ser adecuados a los fenómenos, y no descubrimiento de la verdad respecto de lo inobservable⁶⁶².

Pero si una teoría *T* explica un hecho *E* no significa necesariamente que tal afirmación justifique que la teoría *T* sea verdadera empíricamente adecuada.

⁶⁶⁰ B. VAN FRAASSEN, *o. c.*, p. 89.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 20.

Esto es, la cuestión de si el mundo real sensible no tiene nada que ver con la explicación de un hecho o la relación que tiene este hecho con la teoría que posibilita su explicación. Desde esta perspectiva, sostiene nuestro autor, que una explicación científica no puede ser un argumento, como pretendían la explicación del modelo epistémico y, concretamente, la de la cobertura legal inferencial de Hempel. Para nuestro autor, la explicación consiste en contestar a una *pregunta-por qué*. Esta, a su vez, está determinada por un contexto dado. Siguiendo a Diéguez, se puede afirmar que para Van Fraassen las preguntas-por qué

Vienen determinadas por tres factores: el asunto P_k (*topik*), que es la proposición que aparece en la pregunta; la *clase de contraste* X (*contrast-class*), que es el conjunto de alternativas posibles entre las cuales se incluye el asunto ($X=[(P_p, \dots, P_k, \dots)]$); y la *relación de relevancia* R (*relevance relation*), que es el respecto-en-el-que se pide una razón y que determina lo que contará como un posible factor explicativo en un contexto dado (...) Relación de relevancia es relativa tanto al asunto como a la clase de contraste. Dicho brevemente, una proposición A es llamada *relevante para* Q si A mantiene la relación R con el para $\langle P_k, X \rangle$ ⁶⁶³.

En este sentido y, siguiendo a Diéguez, se puede seguir afirmando también que una pregunta-por qué tendría la siguiente formulación: $Q=\langle P_k, X, R \rangle$. Van Fraassen intenta sostener, si bien entendemos, que la explicación a las teorías científicas se basa en la adecuación de los modelos teóricos dados surgidos de la experiencia. Es la dimensión pragmática que defiende van Fraassen al sostener que la explicación de un fenómeno F no es la de otro fenómeno F . Todo depende, como hemos subrayado, del contexto dado. Por esa razón, nuestro autor no acepta la explicación por cobertura legal inferencial, sea deductiva como inductiva de Hempel. La explicación científica lo que permite, es distinguir un conjunto de teorías empíricamente adecuadas/aceptables. Esta aceptabilidad no es ingenua como aparentemente se puede percibir. Escuchemos a nuestro filósofo:

No es irracional, a juzgar por las apariencias, comprometerse únicamente con la

⁶⁶³ A. DIÉGUEZ LUCENA, *o. c.*, p. 97.

búsqueda de teorías que sean empíricamente adecuadas, aquellas cuyos modelos encajan con los fenómenos observables, al tiempo de reconocer que lo que cuenta como un fenómeno observable está en función de lo que es la comunidad epistemológica⁶⁶⁴.

Las teorías científicas deben ser empíricamente controlables. En este sentido, la imagen científica se da en las teorías empíricamente contrastables o controlables. Se ve claramente el empirismo de Van Fraassen en estas explicaciones. Pues insiste que las teorías científicas están para explicar la pregunta-por qué, no el cómo. Los *por qué*s son preguntas filosóficas que ahora la ciencia debe responder. Sobre la naturaleza de representar la imagen científica en una teoría, Van Fraassen atisba que:

La ciencia sitúa a los observadores humanos entre los sistemas físicos que se propone describir, se asigna a sí misma la tarea de describir distinciones antropocéntricas. De esta manera, en la imagen científica del mundo, incluso el realista científico debe observar la distinción entre fenómenos y el mundo más allá de los fenómenos⁶⁶⁵.

Una observación que no ha tenido en cuenta el modelo de la explicación científica inferencial de Hempel, ni su prolongación en la propuesta de Salmon con su relevancia estadística. La concepción pragmática de la explicación se entiende dentro de este nuevo modelo de filosofía de la ciencia que parte de las concepciones semánticas de las teorías (en el que se incluye el llamado concepción estructuralista de las teorías: P. Suppes, W. Stegmüller, C. U. Moulines, J. D. Sneed, W. Balzer, etc.)⁶⁶⁶. Bas Van Fraassen insiste más en la dimensión pragmática de las teorías; sin esta dimensión, la explicación científica no puede ser consistente. Las teorías científicas son reconstrucciones a partir de modelos metateóricos. Aquí hay un peligro, el de percibir lo real como pura construcción enmarcada en una concepción teórica. Pero, ¿es posible superar estas formas de resolver los problemas científicos desde la filosofía o habría que servirse de la misma ciencia para poder resolver sus propios problemas? En

⁶⁶⁴ B. VAN FRAASSEN, *o. c.*, p. 36.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 83. *Ibid.*, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Oxford University Press, 2008.

⁶⁶⁶ Cf. W. BALZER, C. U. MOULINES, J. D. SNEED, *An Architectonic for Science. -The Structuralist Program*, Dordrecht, Reidel, 1987, 431 p.

otras palabras, ¿no se debería naturalizar la epistemología para mejor ofrecer una explicación desde las mismas ciencias empíricas particulares?

6.2.2. ¿Hacia una naturalización de la epistemología?

La reflexión filosófica se caracteriza por su contingencia y, aún más, si esta reflexión es sobre la ciencia y sobre lo real. Veremos a continuación cómo la reflexión sobre la ciencia ha experimentado un cambio en su aproximación, totalmente diferente de la que hemos presentado más arriba. Ahora el problema de la explicación científica está en la transformación del estudio mismo de la ciencia. Se trata de una redefinición de la práctica disciplinar de la filosofía de la ciencia. La naturalización de la epistemología o filosofía de la ciencia pretende ser una respuesta a cuál es la mejor manera para estudiar la práctica científica. Tres periodos nos muestran cómo se ha venido respondiendo a esta pregunta.

6.2.2.1. Enfoque de los estudios históricos

Este es uno de los enfoques que se viene gestando en el ámbito de nuestra disciplina desde hace décadas. Podemos afirmar que tiene sus comienzos en los estudios históricos de los años sesenta, que se introdujeron en la práctica científica con el fin de sostener los cambios científicos que se operaban en la estructura de la misma ciencia: el nuevo paradigma científico que surgía en una época determinada revolucionaba la ciencia. Es una idea que se encuentra en Kuhn y su emblemático *The Structure of Scientific Revolutions*, que puede ser considerado como una respuesta a las propuestas teóricas del Círculo de Viena y a las de Popper y su escuela, el llamado racionalismo crítico.

Lakatos, uno de los alumnos de Popper, sostendrá más adelante que la hipótesis de falsabilidad propuesta por Popper, puede llevar a una falsabilidad dogmática; pues los científicos no refutan las teorías anteriores solo por mera falsabilidad, sino para confirmar sus teorías. Eso se sabe gracias a la historia de

las ciencias. De ahí, su famoso lema que toma de N. R. Hanson, parafraseando este, a su vez, a Kant: «La filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia está vacía; la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega⁶⁶⁷». Ambas disciplinas se corresponden mutuamente y, además, ninguna disciplina científica tiene sentido sin conocer su historia y sus fundamentos filosóficos, esto es, epistemológicos. Por tanto, la historia es fundamental, hemos insistido, en una consideración teórica para cualquier disciplina antes de lanzarse en la aventura universal de la ciencia.

Para el enfoque histórico de la epistemología, es de notar que tanto la filosofía y la historia de la ciencia van juntas de la mano. Esta tesis y propuesta teórica ya están fundamentado en la epistemología africana inaugurada por en diopismo muchos antes que Kuhn. Aunque aquellos autores que integran la epistemología africana no sean relativistas ni historicistas como luego sí lo serán los kuhnianos. A decir verdad, en el proyecto de Kuhn y al que se suma Lakatos luego, Feyerabend, Ian Hacking⁶⁶⁸, línea en la que también se encuentra Gaston Bachelard, el acento está puesto en la utilización de la historia para la práctica científica, y por ende, su explicación como actividad situada en la historia. Lo cual indica que la historia de la ciencia es el testimonio vivo de cómo se ha construido las concepciones de las teorías científicas. Pero sus presupuestos están contruidos sobre la base de la ontología como bien está explicitado en el estudio de Ian Hacking⁶⁶⁹, consistente en analizar lo que el autor llama historia de la ontología. Dicha historia está fundamenta sobre un realismo científico, posición filosófica que sostiene el autor. El término «historia» tiene, para el autor, el sentido foucaultiano de arqueología y genealogía resaltando el papel fundamental del experimento en la ciencia. Pues el mundo no está sujeto a determinismos; de ahí su análisis epistemológico de la domesticación del

⁶⁶⁷ I. LAKATOS, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos, 1982, p. 11. N. R. HANSON, «The Irrelevance of History of Science to Philosophy of Science», in *The Journal of Philosophy*, nº 59, (1962), p. 580.

⁶⁶⁸ Cf. I. HACKING, *Historical Ontology*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002, p. 70 y ss.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, pp. 1-26. Leer todo el Capítulo I.

azar⁶⁷⁰ y de la fuerza experimental.

6.2.2.2. *Enfoque de los estudios de sociología de la ciencia*

Estos estudios surgen a la luz de los estudios históricos de la ciencia de Kuhn en los años 70 de la pluma de Barry Barnes y David Bloor, sociólogos de la universidad de Edimburgo. Más adelante serán consolidados por los trabajos de Bruno Latour, Steve Woolgar, Harry Collins, Karin Knorr-Cetina, entre otros. Estos autores insisten y sostienen a rajatabla que la práctica científica es una actividad social, y las teorías científicas son el producto de algo que se ha construido socialmente. En este sentido la explicación científica es una cuestión *externalista* a la ciencia misma, puesto que da la preeminencia en un contexto determinado. También es *constructivista*, puesto que es el científico quien construye sus ideas y, por ende, los hechos. Lo que viene a significar que apuntan a un *relativismo* científico, ya que dan a entender que no hay verdades objetivas ni universales. Identifican la actividad científica con la técnica e, insisten, en el aspecto ideológico de la ciencia⁶⁷¹. Por tanto, según este enfoque, la actividad científica se articula socialmente y en un contexto determinado.

6.2.2.3. *Enfoque naturalista de la epistemología*

En esta etapa nos encontramos en la actualidad, de cuyos comienzos se puede remontar en los años 80. Lo cierto es que no todos los autores que cultivan esta teoría epistemológica la comparten por su empeño naturalista. Se puede decir que su antepasado o, más bien, su comadrona fue W. v. o. Quine, quien en 1967 publicó un trabajo que llevaba alarmantemente este título: «*La*

⁶⁷⁰ Leer I. HACKING, *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 73 y ss.

⁶⁷¹ Aunque la sociología de la ciencia se haya convertido en un enfoque imprescindible de la actividad científica, eso no significa que no haya tenido sus detractores. Uno de sus detractores es Mario Bunge, quien califica este enfoque de «caricatura de la ciencia» o «novísima». Ver M. BUNGE, *La ciencia, su método y su filosofía*, Pamplona, Editorial Laetoli, 2013, p. 113. También la propuesta de Brown. Leer J. R. BROWN, *The Rational and the Social*, NY., Routledge, 1989, p. 159.

*naturalización de la epistemología*⁶⁷²». Según Quine, la epistemología debe dejar de ser un enfoque especulativo y *a priori* sobre su estudio del análisis del conocimiento humano. Para Quine la epistemología debe formar parte de las ciencias empíricas y, especialmente, de la psicología (conductista), con el fin de contrastar empíricamente sus resultados.

Para Quine, se trata de ofrecer una alternativa a la epistemología normativa, cuyos ejes están ya en el proyecto cartesiano y, sobre todo, en el kantiano. La epistemología naturalizada recusa toda normatividad. En Quine la epistemología normativa es una rama de la ingeniería, la tecnología de la verdad-búsqueda, esto es, la búsqueda de la verdad o para ser más cautos, de la predicción. En su opinión, la epistemología debe ser un proceso basado en la validación de lo que la ciencia empírica dice de lo real. Una idea que compartimos, aunque no en su totalidad. La explicación de lo real no puede reducirse única y exclusivamente en su aprehensión empírica; la investigación científica es una ventana más. Lo real no puede ser identificado con la mente independiente, no puede ser limitado en lo material⁶⁷³. Lo interesante en Quine es percibir lo real como proceso y no como substancia. El problema del autor es querer, a toda costa, reducir lo real a lo físico. De ahí que la epistemología tenga la misión de validar sus razones. Según sus palabras leemos:

If the epistemologist's goal is validation of the grounds of empirical science, he defeats his purpose by using psychology or other empirical science in the validation. However such scruples have little point once we have stopped dreaming of deducing science from observations⁶⁷⁴.

Esta reducción de la epistemología a una ciencia particular, ha hecho llover muchas críticas a sus propuestas teóricas. Sin embargo, han abierto otros

⁶⁷² Cf. W. V. O. QUINE, «Epistemology Naturalized» in *Ontological Relativity and other Essays*; New York; Columbia University Press, 1969, pp. 69-90. Ver también el estudio crítico de J. KIM, «What Is "Naturalized Epistemology?"», in *Philosophical Perspectives*, vol. 2, Epistemology (1988), pp. 381-405. G. KEIL, *Kritik des Naturalismus*, Berlin/New York, W. der Gruyter, 1993, pp. 42-67. J. R. BROWN, *Platonism, Natualism, And Mathematic Knowledge*, NY., Routledge, 2012, p. 30 y ss.

⁶⁷³ Cf. S. HAACK, *Defending Science -Within Reason: Between Scientism and Cynicism*, Amherst, New York, Prometheus Books, 2003, pp. 161-163.

⁶⁷⁴ W. V. O. QUINE, *a. c.*, pp. 75-76.

campos de investigación que ahora siguen en cursos. Los nuevos filósofos naturalistas apelan a los epistemólogos «clásicos» de abandonar el enfoque epistemológico de fundamentación del conocimiento, de la ciencia y abrazar los resultados de las ciencias empíricas particulares que tratan sobre el conocimiento humano. Desde entonces se puede hablar propiamente del giro naturalista de la filosofía de la ciencia⁶⁷⁵. Los epistemólogos que siguen este nuevo enfoque pueden dividirse en dos vertientes fundamentales: los que optan por las llamadas Ciencias cognitivas y los que apuestan por un enfoque desde la Biología evolucionista. Ambas ciencias particulares, como se puede apreciar, son fundamentalmente ciencias empíricas, esto es, que se basan en la experimentación y verifican su hipótesis mediante la experiencia. Y esta es fundamental en la comprensión de la dinámica de las concepciones de las teorías científicas. Sin la experiencia ni la comprobación empírica de las teorías, es evidente que se está bañando en el mar de las especulaciones.

El enfoque desde las *Ciencias cognitivas*⁶⁷⁶ parte de la psicología cognitiva que estudia empíricamente la cognición, esto es, el proceso que llega a obtener la percepción, la memoria, el razonamiento lógico y el aprendizaje en el hombre. Este enfoque epistemológico se propone explícitamente estudiar el cómo conocemos los humanos y qué es el conocimiento; cómo los humanos resolvemos problemas. Lo cual significa que el cometido de las ciencias

⁶⁷⁵ Cf. A. AMBROGI (ed.), *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 1999. Este libro contiene el programa y los resultados de la naturalización de la epistemología. A mi juicio, se trata de un enfoque naturalista y no de un giro naturalista de la epistemología (aquí filosofía de la ciencia) como refleja el libro y las intenciones de los autores que comulgan con esta concepción teórica. De hecho, no todos estamos de acuerdo con este enfoque por su afán reduccionista de la filosofía en detrimento de las ciencias empíricas particulares. Estas parecen ser las siervas de la filosofía.

⁶⁷⁶ Históricamente tiene tres etapas modélicas: 1. El *modelo simbólico*, es fundamentalmente cartesiano, metafísico y ontológico, donde se estudia la mente independientemente del sustrato. Este modelo es criticado por John Searle y el matrimonio Paul y Patricia Churchland. Estos últimos defienden radicalmente el eliminacionismo de la conciencia; y sus propuestas se inscriben en el siguiente modelo. 2. El *modelo conexionista*, trabaja con simulación neuronales. Para este modelo, las neuronas operan en paralelo a través de redes neuronales conexionistas. El problema filosófico de este enfoque es su abandono total a la teorización. 3. El *modelo enactivista*, esto es, mente corporativa o neurofenomenología. Trata de incluir el cuerpo que actúa y su entorno social. Es un enfoque calificado de realista, integracionista; reunifica la filosofía analítica y la continental; y, además, introduce la primera persona en la ciencia.

cognitivas consiste en explicar los procesos que subyacen a conductas inteligentes, lo cual indica que, son estudios interdisciplinarios que engloban disciplinas particulares como la psicología, la neurociencia, la filosofía, la lingüística o la Inteligencia Artificial.

El enfoque cognitivo de la epistemología quiere ver qué dicen las ciencias para poder explicar el fenómeno de la cognición. La cognición es un fenómeno que puede darse en humanos, en animales y también en artefactos. En pocas palabras, el enfoque cognitivo de la epistemología intenta responder a los problemas filosóficos desde el punto de vista científico. Los autores más destacados son R. Giere, A. Goldman, P. Kitcher, P. Thagard o el matrimonio P. y P. Churchland, entre otros. Para Giere las ciencias cognitivas juegan un papel importante en la filosofía de la ciencia, como lo jugaron en su tiempo la lógica formal para el positivismo lógico o la historia de la ciencia para el enfoque historicista. Thagard por su parte se centra en el enfoque desde la Inteligencia Artificial para hablar de la coherencia emocional: la coherencia debe ser también emocional. Giere critica este enfoque, que para él, es una forma de empirismo lógico camuflado en los artefactos⁶⁷⁷.

Por su parte, el enfoque de la *Biología evolucionista*, parte de psicología evolucionista, de la paleoantropología cognitiva y de la neurobiología, para explicar el proceso evolutivo de la cognición. Se parte del presupuesto de que, si algo es universal debe ser evolutivo. Las capacidades perceptivas en el hombre deben tener una base evolutiva que lo justifique. Todas estas capacidades cognitivas son frutos de selección natural, de la evolución, en sentido darwiniano. Estas ideas las encontramos en autores como K. Lorenz, G. Vollmer, M. Ruse o R. Riedl⁶⁷⁸. Es un enfoque que sigue a rajatabla el proceso

⁶⁷⁷ Para más detalle sobre este enfoque ver R. N. GIÉRE, «A New Program for Philosophy of Science?» in *Philosophy of Science*, nº 70, (January 2003), pp. 15-21. Ibid., «La estructura cognitiva de las teorías científicas», in A. AMBROGI (ed.), *o. c.*, pp. 137-160. También A. ESTANY, *La fascinación por el saber. Introducción a la teoría del conocimiento*, Barcelona, Crítica, 2001, 232 p.

⁶⁷⁸ Cf. M. BRADIE, «La epistemología desde un punto de vista evolutivo», in A. AMBROGI (ed.), *o. c.*, pp. 163-190.

biológico de la selección natural defendido por Darwin sobre el origen de las especies y sus mutaciones biológicas. ¿Cómo ha surgido la mente humana? ¿qué factores biológicos y culturales lo han favorecido? A estas y otras preguntas más quiere responder este enfoque epistemológico desde el punto de vista estrictamente biológico. La evolución de la ciencia, los procesos cognitivos y epistemológicos se explica, creen los autores que integran este enfoque, mejor desde la teoría de la evolución.

6.2.2.4. *¿Es la epistemología mera descripción? Críticas y perspectivas*

De este modo, la explicación científica, para estos dos enfoques se centra en las ciencias empíricas concretas que estudian el fenómeno de la cognición. Sin embargo, también tiene sus detractores, aquellos filósofos que ven la naturalización de la epistemología una reducción de la filosofía a una ciencia particular. Esta idea la compartimos y, de hecho, sostenemos que toda reflexión filosófica sobre la ciencia no deja de ser una reflexión filosófica. Además, si la ciencia es el enfoque racional del mundo, entonces la epistemología sería la teoría de ese enfoque racional de los hechos materiales y espirituales⁶⁷⁹. En este sentido, la reflexión filosófica sobre la ciencia deberá tener en cuenta los resultados de la misma sobre el conocimiento del mundo. Puesto que aquí se habla de cognición y no de conocimiento (este tendría connotaciones metafísicas), la epistemología consistiría en analizar cómo el hombre, los animales, los artefactos resuelven los problemas: la cognición es la capacidad de resolver problemas. La filosofía pierde toda su fuerza predictiva, especulativa e interpretativa, reduciéndola a la descriptiva.

Se ha destacado que la naturalización de la epistemología no es propiamente epistemología, ya que no justifica nuestro conocimiento ni nuestras creencias; es puramente *descriptivo* y no da los criterios de validación para emitir un juicio sobre si son correctas o no nuestros conocimientos. En

⁶⁷⁹ Cf. M. BUNGE, *o. c.*, p. 93.

otros términos, la naturalización de la epistemología no es normativa. Evidentemente, la epistemología tiene que prescribir, describir y, por último, interpretar (Moulines habla de «teorización sobre teorizaciones»). Si la práctica científica se hace a partir de normas convencionales establecidas, entonces lo primero es describirlas y, luego, seguirlas porque rigen la práctica científica y, finalmente interpretarlas: unas interpretaciones que son siempre contingentes. Los resultados de la ciencia son provisionales.

La naturalización de la epistemología se basa en la *circularidad* de los argumentos, presupone, antes que nada, que la ciencia es el camino más fiable para establecer el conocimiento humano. No lo justifica, lo da por sabida; lo que hace que sea circular: empieza a argumentar por donde ultima la argumentación. Finalmente, y esa es la tercera crítica, la naturalización de la epistemología sigue siendo un enfoque epistemológico *programático*, sus resultados aún no son concretos. Estas son las tres críticas que se hacen a menudo a este enfoque epistemológico. Pero ya que es un enfoque prometedor, la filosofía debe estar atenta a los resultados de la ciencia, pero no debe reducir sus reflexiones únicamente en estas. La dinámica de la ciencia debe explicar la reflexión filosófica. Una filosofía que no preste atención a la ciencia andará ciega, en lo que concierne al conocimiento de los fenómenos que conforman el cosmos. En este sentido filosofía y ciencia deberían ir de la mano. La ciencia, hay que subrayarlo, no puede responder empíricamente todos los problemas filosóficos. Una epistemología que tenga en cuenta esa premisa, hace justicia a la actividad científica.

La respetable filósofa Anna Estany apunta, por su parte, que el debate sobre las ciencias cognitivas en la naturalización de la epistemología se produce, a su juicio, en torno a tres conceptos claves: *apriorismo*, *normatividad* y *naturalización*. Y según ella, esta última se opone al primero y no al segundo, sobre el que se puede discutir sobradamente. Y en cuanto a la fundamentación del conocimiento, escribe:

Tanto las corrientes naturalistas como las apriorísticas son fundacionalistas, ya que todas ellas pretenden dar razones de la naturaleza del conocimiento, aunque la base de esta fundamentación reside en niveles conceptuales distintos. Así, mientras los criterios epistémicos apriorísticos residen en el nivel metateórico, los criterios naturalizadores residen en la psicología, la sociología y la neurobiología dependiendo de la ciencia particular elegida; mientras los primeros dan por supuesto una jerarquía de niveles conceptuales en que cualquier problema en un nivel determinado es resuelto por el inmediato superior, los segundos no admiten ningún tipo de jerarquía conceptual sino que todo se resuelve en el mismo nivel teórico⁶⁸⁰.

Es la «fascinación por el saber» la que lleva a la fundamentación del conocimiento de lo real. La filósofa catalana intenta sostener que no hay criterios a priori en los que se pueda sostener cualquier empresa científica. O sea, la aprehensión de lo real no descansa sobre presupuestos apriorísticos. Ella propone, siguiendo a O. Neurath, mejorar nuestros conocimientos a partir de su propia historia. Según sus propias palabras leemos:

No hay criterios a priori que sostengan la empresa científica, pero podemos mejorar dicha empresa a partir de la experiencia que nos proporciona nuestra historia intelectual que hace que no partamos siempre de cero y que podamos ir corrigiendo nuestros errores⁶⁸¹.

A decir verdad, no podemos mejorar esta empresa si no nos reapropiamos de los presupuestos gratuitos y peligrosos que contiene la investigación científica. El análisis de este problema espinoso ha de resaltar las aporías candentes en la reflexión filosófica sobre la ciencia, sus métodos, sus fundamentos. Los diferentes modelos que hemos tratado son aproximaciones a cómo una explicación científica procede para que sea eficiente; no se consideran la etapa final de una explicación sobre la ciencia. La ciencia es el enfoque racional del mundo, nos enseña Bunge. Añadimos que la filosofía también es un enfoque racional del mundo. La ciencia explica a partir de teorías o modelos científicos, que son construcciones a partir de la observación de los fenómenos. Además, las concepciones de las teorías científicas son, por lo general,

⁶⁸⁰ A. ESTANY, «El impacto de las ciencias cognitivas en la filosofía de la ciencia», in *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, vol. 6, nº 6 (2007), pp. 27-28. También ver *Ibid.*, *La fascinación por el saber. Introducción a la teoría del conocimiento*, Barcelona, Crítica, 2001, 232 p.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 56.

contrucciones culturales como resultados de la teorización sobre teorizaciones donde la epistemología es interpretativa⁶⁸². Creemos, y en eso estamos de acuerdo con Van Fraassen, que la explicación científica debe responder a la pregunta-por qué ocurre este fenómeno o por qué ha ocurrido, y no cómo ha ocurrido. Porque el contexto determina la respuesta a dicha pregunta.

Sin embargo, habría que matizar que todas las propuestas de explicación son lo que hace avanzar nuestro conocimiento de lo real. Y cada propuesta filosófica se debe entenderse dentro de su marco teórico de producción. Hempel lo explica desde el empirismo lógico y por tanto, la utilización de la herramienta inferencial (concepción sintáctica), lo mismo hará Salmon, aunque luego apoyará su teoría como la relevancia estadística y mecánico-causal; Kitcher desde la naturalización de la epistemología, enfoque en el que algunos teóricos intentan resaltar el impacto y el carácter empíricamente social de la ciencia⁶⁸³. Por su parte, Van Fraassen enfoca su investigación teórica desde la concepción semántica de las teorías, dando la preeminencia al enfoque pragmático. La naturalización de la epistemología es un enfoque programático, cuyos resultados están por esperar. Es un enfoque prometedor, del que creemos que habría que prestar mucha atención, aunque no se puede tolerar la reducción de la actividad filosófica a una ciencia particular. Pero, sí conviene estar atento a los resultados de la ciencia para resolver los *problemas empíricos* que plantea la filosofía.

Larry Laudan⁶⁸⁴ en su segunda etapa de pensamiento se adhiere también a este enfoque epistemológico. Toma la teoría de la evolución para explicar cómo funciona la ciencia. Persigue en su proyecto elaborar una alternativa a la

⁶⁸² Cf. C. U. MOULINES, *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, cap. I. 3.

⁶⁸³ Leer H. E. LONGINO, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, NJ., Princeton University Press, 1990. M. SOLOMON, *Social Empiricism*, Cambridge, MIT Press, 2001. También J. R. BROWN, *The Rational and the Social*, NY., Routledge, 1989, 198 p.

⁶⁸⁴ L. LAUDAN, «Normative naturalism», in *Philosophy of Science* n° 57, (1990), pp. 44-59. Ibid., *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1990, 194 p.

epistemología y a los planteamientos metodológicos de Popper, Lakatos, Kuhn y Feyerabend. Laudan es, estrictamente hablando, el primero en naturalizar la ciencia en su metodología. No se puede hacer filosofía de la ciencia sin tener en cuenta la historia de la ciencia. Es su concepción de la racionalidad científica desde el progreso científico cuya crítica va dirigida a ciertos enfoques *ahistóricos* de la investigación científica. Laudan habla de progreso científico consistente en ver la eficacia en la resolución de los problemas conceptuales y empíricos. El núcleo de la ciencia está en la resolución de sus problemas a partir de sus teorías y la racionalidad es aceptar teorías cada vez más racionales. O sea, la ciencia es racional cuando se produce un progreso. Este es el argumento vector del pensamiento que guiaba el primer Laudan en *Progress and its Problems*.

El segundo Laudan es el que sostiene un naturalismo normativo. Este se ve como la alternativa al relativismo epistemológico. El autor no es tan radical como su compatriota Quine, quien quería que se naturalice la epistemología en la psicología. Laudan propone un naturalismo normativo, cuyos valores son la alternativa al relativismo. O sea, para él, se puede naturalizar los valores: se parte del presupuesto teórico de que no hay distinción entre filosofía y ciencia. Los presupuestos filosóficos deben ser tratados como cualquier otra ciencia. Es el modelo relacional (valores-hechos-metodología) que el autor contrapone al modelo cimentado en la jerarquía en la epistemología. La actividad científica y el quehacer filosófico se identifican estructuralmente; no hay demarcación posible. El problema de la demarcación como pretendía Karl Popper, después de Kant, es desde este enfoque, un pseudoproblema.

Bien que estos modelos teóricos nos hacen comprender lo real en algunos de sus aspectos, no faltan razones para subrayar que lo describen de forma dualista o naturalista. Cada modelo teórico intenta explicar ya sea desde la inducción, ya sea desde la deducción sirviéndose de una concepción sintáctica como semántica de las teorías científicas. El dualismo consiste en ver lo real desde el punto de vista analítico o sintáctico como semántico. La naturalización

quiere ver lo real en las ciencias empíricas particulares, como si fuese que lo real se reduce a su dimensión cognitiva o biológica. En otros términos, los modelos teóricos presentados hacen percibir lo real tanto en su dimensión diacrónica como en su dimensión sincrónica, y no en su procesualidad. La explicación científica tendría que analizar lo real como proceso. Describir y explicar lo real desde el dualismo o el naturalismo es, a mi juicio, estar en los prismas de la ontología. Ciertamente, como apunta Estany, hemos de corregir los errores y aprender de ellos sirviéndonos de la historia intelectual, pero el primer error que hemos de corregir consiste en trascender y superar el dualismo ontológico y también de todo naturalismo plegado de presupuestos gratuitos y peligrosos.

6.2.3. Trascender el dualismo dentro del espacio lógico de las razones

El proyecto de pensamiento filosófico de uno de los autores más influyentes del siglo pasado basado sobre la «epistemología de *lo dado*», también merece la pena discutirlo. Pues es un proyecto que está, a mi juicio, en los vericuetos de la ontología, de las sendas de la epistemología naturalizada, por tanto en la línea de W. v. o. Quine, D. Davidson, y todos los que siguen este enfoque teórico, o de lo que el autor denomina el «espacio lógico de las razones⁶⁸⁵». Analizando la propuesta que hace sobre las dos imágenes (manifiesta y científica) que el filósofo se encuentra en el orden de complejidad del hombre-en-el-mundo, W. Sellars⁶⁸⁶ describe la actividad filosófica como la

⁶⁸⁵ Cf. W. SELLARS, *Ciencia, percepción y realidad*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Ed. Tecnos, 1971.

⁶⁸⁶ Probablemente, Wilfrid Sellars (1912-1989) sea uno de estos pocos intelectuales y filósofos norteamericanos que hayan tenido gran influencia en el pensamiento filosófico del siglo XX. De talante conciliador, Sellars intentó, de forma sistemática superar la dualidad de razones y causas que afectaba a la imagen metafísica y epistemológica de la filosofía de su tiempo. Se trata de la *filosofía analítica*, de tradición anglosajona, cuyos comienzos y fundamentos están, principalmente, en los trabajos de G. E. Moore, B. Russell, G. Frege y L. Wittgenstein, por un lado; del *empirismo lógico/positivismo lógico* que es fruto de la filosofía analítica, sobre todo en su vertiente del Círculo de Viena, de la nueva física y del desarrollo de los trabajos de E. Mach, por otro lado. Y, por último, Sellars sintetiza las ideas del *pragmatismo* como corriente filosófica que inauguraron sus compatriotas C. S. Peirce, J. Dewey y W. James y ofrecer su propia motivación filosófica: crítica a toda filosofía funcionalista. W. Sellars es el autor de obras sobre filosofía de la mente (*Empiricism and the Philosophy of Mind*), de filosofía de la ciencia (*Philosophy and the Scientific Image of Man*), de la reflexión de la filosofía y su historia (*Essays in Philosophy and Its*

que ofrece una visión sinóptica o estereoscópica del hombre. La filosofía ofrece una visión de totalidad. Es decir, la filosofía no descubre verdades sino «analizar» lo ya sabido. Sellars habla de entrelazar el «saber cómo hacer algo que presupone un conjunto de conocimientos acerca de un *qué*⁶⁸⁷» (¿socrático?).

Lo que para él indica que la filosofía no tiene objeto específico propio de estudio, al igual que el jeque Wittgenstein: la filosofía es una actividad. Ahora bien, la imagen manifiesta, para Sellars, no es precientífica, sino un marco en el que el hombre llega a ser hombre al haber adquirido conciencia de sí mismo como parte del mundo. Es la *actitud natural*. Esto marca la irreductibilidad entre el ser humano y las otras criaturas (comportamiento y pensamiento conceptual).

6.2.3.1. *Imagen manifiesta o «actitud natural» como lo real*

Antes de nada, primero expliquemos lo que entiende el autor por imagen. La imagen, en la concepción de Sellars, no tiene la condición de «realidad», sino la manera de tener experiencia del mundo en objetos de reflexión y evaluación filosóficas. Es una metáfora en su concepción teórica. Es, en esta concepción, en la que el filósofo se mueve o se confronta para llevar a cabo sus análisis. Dice Sellars que convincentemente,

El filósofo se enfrenta con dos concepciones igualmente públicas, igualmente no arbitrarias, del hombre-en-el-mundo, y no puede eludir el intento de ver de qué modo se aúnan en una visión estereoscópica (...) Las imágenes tienen como objetivo aclarar la dinámica interna del desarrollo de las ideas filosóficas, del mismo modo que las idealizaciones científicas aclaran el desarrollo en el tiempo de los sistemas físicos⁶⁸⁸.

Ahora bien, ¿qué se entiende por imagen manifiesta? Según Sellars se trata del marco basado en el cual el hombre ha llegado a ser consciente de sí

History).

⁶⁸⁷ W. SELLARS, «La filosofía y la imagen científica», in *Ciencia, percepción y realidad*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala Madrid, Ed. Tecnos, 1971, p. 9.

⁶⁸⁸ *Ibid*, p. 13.

mismo en el mundo. Es decir, que el hombre-en-el-mundo ha llegado a la capacidad de pensar, de medir los propios pensamientos con arreglo a criterios de corrección, de pertinencia y de prueba. Se trata de un *marco conceptual* diversificado que es un todo (ya sabemos con Aristóteles que el todo es mayor que las partes). No se trata aquí de un marco prehistórico del hombre. Por eso, advierte el autor:

Pues al hablar de imagen manifiesta quiero decir (Sellars) que se trata de un afinado o elaboración de lo que podría llamarse la imagen "originaria", cuyo afinado grado es tal que lo hace pertinente para la escena intelectual contemporánea; y cabe interpretarlo bajo dos epígrafes: a) el empírico y b) el categorial⁶⁸⁹.

Lo afinado empírico se refiere a cánones de la inferencia inductiva complementados con los cánones estadísticos como hizo J. S. Mill en su tiempo. La imagen manifiesta, en la concepción de Sellars, es un marco en el que la categoría y el objeto fundamental son las *personas*. Es decir, el mundo de las personas constituye el objeto primario de la imagen manifiesta (ya que incluye también animales, formas inferiores de vida, cosas materiales...). Para Sellars, es importante esta imagen porque define, dirá él, uno de los polos que han atraído la reflexión filosófica. Pues bien, tanto los sistemas filosóficos antiguos como contemporáneos, han dedicado mucho a este objeto, estudios y reflexiones. La articulación de la imagen manifiesta se ha producido en los sistemas filosóficos que Sellars entiende por filosofía perenne del hombre-en-el-mundo. O sea, una imagen manifiesta dada por real, mientras que la ciencia aporta otros detalles sobre el particular: «el hombre es *esencialmente*, dirá Sellars, el ser que se concibe a sí mismo a base de la imagen que la filosofía perenne afina y da por buena⁶⁹⁰». Una concepción que no encaja fácilmente con la imagen científica de lo real.

Para Sellars hay dos dimensiones en la imagen manifiesta: la dimensión empírica y la dimensión categorial. Al filósofo, dice él, «le interesa una

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 16.

clasificación que sea suficientemente abstracta para proporcionar una perspectiva sinóptica del contenido del marco de referencia» de ambas dimensiones, esto es, la empírica y la categorial. La mente humana, atisba el autor, «no tiene las categorías limitadas a lo que ha sido capaz de obtener por afinado a partir del mundo del hombre primitivo», ya que las categorías de la física teórica, por ejemplo, «no son esencias destiladas a partir del marco de la experiencia perceptiva». En este sentido, «si bien la inteligencia humana puede concebir categorías nuevas, también puede afinar las antiguas⁶⁹¹». Pues lo nuevo no tiene sentido que, en su relación a lo antiguo, que es su referencia.

Evidentemente, cree Sellars que «el dualismo de la imagen manifiesta no es el existente entre algo mental y un cuerpo que fueran sustancias, sino entre dos formas radicalmente distintas de relacionarse el individuo humano con el mundo», a pesar de que la mayor parte de la imagen manifiesta sea dominada por el dualismo en sentido substantivo en las reflexiones filosóficas. Como hemos subrayado, los objetos de la imagen manifiesta son primariamente las personas, eso indica que los objetos de este marco son y hacen primariamente lo que las personas son y hacen, insiste nuestro autor. En otras palabras, son las personas las que son capaces de modificar otra imagen, en la que todos los objetos son capaces de la gama completa de las actividades personales⁶⁹².

En esta imagen manifiesta gravita, según Sellars, uno de los ejes de la reflexión filosófica: «el mundo que encontramos en la percepción y en la conciencia de nosotros mismos», sea o no el último término real; «complejos de sensaciones» y estados mentales son «disposiciones a comportamientos», que «no se puede tener intención de hacer algo sin saber que se tiene tal intención». La imagen manifiesta es una de las maneras de presentarse la realidad a la mente humana⁶⁹³. La tradición analítica de la filosofía hace justicia a la imagen manifiesta, con lo cual ha hecho patente su continuidad con la filosofía perenne.

⁶⁹¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁶⁹² *Ibid.*, pp. 20-21.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 23.

Esta, desde Immanuel Kant, intenta escudriñar la condición de posibilidad del pensamiento; mientras que aquélla, la del lenguaje y su percepción. Sin embargo, «la imagen manifiesta no presenta el pensamiento conceptual a modo complejo de elementos que, considerados en sí mismos» y aparte de estas relaciones, fuesen de índole no conceptual, por un lado; «cualesquiera que sean los constituyentes últimos del pensamiento conceptual», su proceso mismo, tal y como acontece en la mente individual, tiene que ser un eco más o menos adecuado, dice Sellars, de la estructura inteligible del mundo, por otro lado⁶⁹⁴.

Sellars, a mi juicio, intenta asociar la imagen manifiesta a una filosofía perenne. Pues la tradición de la filosofía perenne «se limitó a dar cuenta y razón de la presencia del individuo, dice él, del marco del pensamiento conceptual a base de un tipo único de acción de la realidad, en cuanto inteligible, sobre lo mental individual⁶⁹⁵». Sellars piensa en la tradición platónica que cree que el mundo es, de algún modo, la causa de la imagen que el individuo se forme de el mismo mundo debido a un ser en mayor o menor grado análogo a las personas. Eso se refleja claramente en las intuiciones de la tradición aristotélica que prolonga la de Platón. La tradición aristotélica, en concreto,

Distingue entre la manera en que las sensaciones ponen a disposición del hombre la estructura inteligible de las cosas y el modo en que las contingencias de la experiencia perceptiva asientan determinadas expectativas y permiten que los animales se acomoden no racionalmente a su medio⁶⁹⁶.

Cosa que hoy no se aceptaría. Habría que llegar a Hegel, quien con un lenguaje oscuro marca la distinción conceptual entre la inmanencia y la trascendencia de la percepción con respecto al pensador individual, siendo este un fenómeno social: «el contraste entre yo y cualquiera, es fundamental para el pensamiento conceptual». Pero todo intento de explicar esta mediación dentro del marco de la imagen manifiesta, está condenado al fracaso, aunque

⁶⁹⁴ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁹⁶ *Ibid.*

proporciona los fundamentos sobre los que la teoría científica puede construir un marco explicativo⁶⁹⁷. De ahí que el hegelianismo (como el platonismo del que es heredero), arguye Sellars, «se viese limitado en su intento de entender analógicamente la relación entre el orden inteligible y las mentes individuales». Aquí la preocupación de nuestro autor, es superar esta concepción dualista de lo mental y el cuerpo, que caracteriza la *filosofía perennis*. O, en palabras del mismo Sellars, escuchamos:

Lo que me ocupa, dice él, ante todo en este ensayo es la pregunta acerca de en qué sentido y medida sobrevive la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo a la tentativa de unirla, en un campo único de visión intelectual, con el hombre concebido a base de los objetivos postulados por las teorías científicas⁶⁹⁸.

Y es lo que vamos a ver a continuación, pues para él la imagen científica «postula propiedades imperceptibles para explicar el comportamiento de los objetos perceptibles⁶⁹⁹». Estas propiedades son entidades, a mi juicio, ontológicas a las que el autor entiende que son imperceptibles salvo cuando se dan como objetos. Los «objetos perceptibles» son *lo dado* (Wittgenstein diría *los hechos*). En el fondo, si bien interpreto al autor, se trata de acentuar la visión del hombre en el mundo en términos de relaciones causales, donde las ciencias establecen las categorías fundamentales. Sellars propone pasar de la imagen manifiesta a la imagen científica e integrarla como parte imprescindible de nuestra forma de vida. Una forma que la mente humana intenta integrar los objetos percibidos en la normatividad de la razón. Parece ser que está en la línea del proceso que «no es algo», y otros creen que tampoco es nada⁷⁰⁰.

6.2.3.2. *Imagen científica del hombre-en-el-mundo*

Si la imagen manifiesta consiste en el marco en el que el hombre se

⁶⁹⁷ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ Cf. M. DE PINEDO, «¡No es un algo, pero tampoco es una nada! mente y normatividad», in *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 1, nº 1, (2014), pp. 121-160.

concede a sí mismo como parte del mundo, la primera vez que el hombre es consciente de sí mismo como hombre-en-el-mundo, la imagen científica del hombre-en-el-mundo, por su parte, es el marco desde el cual el hombre se ve a sí mismo en el mundo en cuanto parte de las relaciones causales, y el conocimiento de estas causas, está en las categorías «ontológicas» que, arguye Sellars, fundamentan las ciencias. Hay varias imágenes según la ciencia en la que uno se aproxima, lo cual hace que esta imagen del hombre-en-el-mundo sea plural. La imagen científica es una idealización del hombre-en-el-mundo, desde luego, como lo es la imagen manifiesta. Sellars no intenta establecer la consabida distinción entre *concepción científica* y *concepción acientífica* del hombre-en-el-mundo; todo lo contrario; él intenta oponer,

La concepción que se limita a lo que las técnicas de correlación pueden decirnos acerca de los acontecimientos accesibles mediante la percepción y la introspección y la que postula objetos y sucesos no perceptibles con el fin de explicar correlaciones entre los perceptibles⁷⁰¹.

La imagen científica y la imagen manifiesta son dos maneras de ver el hombre-en-el-mundo y, por tanto, están en constante tensión. Se refieren a dos construcciones ideales: el afinado «imagen originaria», obtenido mediante correlaciones y categorías (imagen manifiesta), y la imagen procedente de los frutos de la construcción de teorías por postulación (imagen científica)⁷⁰². A decir verdad, la postulación que hace la teoría científica se justifica por el hecho de que es una idealización, al entender de Sellars. Postulación porque integra una multiplicidad de imágenes, cada una de las cuales aplica al hombre «un marco de conceptos dotado de cierta autonomía». De ahí que «la» imagen científica sea, dice Sellars, una construcción teórica basada en cierto número de imágenes, cada una de las cuales está, a su vez, apoyada por el mundo manifiesto⁷⁰³. Igualmente subrayar que, a pesar de que la imagen científica metodológicamente surja del interior de la imagen manifiesta, se presenta como

⁷⁰¹ W. SELLARS, *o. c.*, pp. 27-28.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 28.

⁷⁰³ *Ibid.*

imagen rival de ésta; es decir, la imagen manifiesta. Según esta perspectiva, es un retrato «inadecuado» de la realidad que sólo encuentra un retrato adecuado en la imagen científica del hombre-en-el-mundo, apostilla Sellars.

La imagen manifiesta, sustentada por la filosofía perenne, en dichos del autor, «replica que la imagen científica no puede reemplazar a la manifiesta sin rechazar sus propios fundamentos». La imagen científica se forma a partir de las diversas imágenes «cuya integración supuestamente es ella misma⁷⁰⁴». Por eso, para el autor, hay que buscar una imagen estereoscópica como fruto de estas imágenes parciales que da cada ciencia particular. Sellars habla de unificar las imágenes. Para él, la bioquímica y la física tienen entidades, postulados diferentes, pero las sustancias bioquímicas son complejos de partículas físicas.

Por consiguiente, «una configuración determinada de partículas de física no puede obedecer en la bioquímica a unas leyes distintas de aquellas a las que obedezca en la física», apunta el autor⁷⁰⁵. Sin embargo, «la aserción de que las leyes de la bioquímica son "casos especiales" de las de la física es ambigua», dice él, ya que puede significar dos cosas: «que la bioquímica no necesita variables que no puedan ser definidas a base de las de la física atómica, y que las leyes relativas a ciertas configuraciones complejas de partículas subatómicas están relacionadas con la forma sencilla con las relativas a configuraciones menos complejas⁷⁰⁶». La necesidad de unificación impera en este caso. Lo mismo se puede decir de las imágenes de la fisiología y la bioquímica del hombre: fundir en una sola imagen sería mostrar, dice Sellars, que las entidades fisiológicas pueden ponerse en ecuación con sistemas bioquímicos complejos.

Después de estos ejemplos, Sellars encuentra interesante la denominada «psicología conductista» (aquí W. v. o. Quine estaría de acuerdo certeramente en su afán por practicar una epistemología fundamentalista, pero naturalizada).

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

A pesar de sus varias acepciones, una *psicología es conductiva*, cuando confirma la hipótesis acerca de acontecimientos psicológicos a base de criterios referentes a la conducta. Además, tiene en cuenta los conceptos de sensación, imagen, sentimientos, pensamientos conscientes o inconscientes. El conductismo, dice Sellars, es simplemente el buen sentido, y el enfoque que se obtiene al alambicar los conceptos del marco de referencia en el que se manifiestan⁷⁰⁷. En efecto, «proporciona elementos de juicio a la conducta públicamente observable, y además, concibe su tarea de encontrar correlaciones entre ciertas construcciones teóricas que introduce y define a base de los rasgos públicamente accesibles del organismo que sea y de su medio⁷⁰⁸». Tal consideración no es compartida por Sellars. El autor está sosteniendo, por su parte, la necesidad de postulación que encierra la imagen científica del hombre-en-el-mundo. Pues, a su juicio,

En el estudio de la conducta humana *sí* resulta ser conveniente postular una sucesión interna de acontecimientos con vistas a interpretar algo que, *en principio*, cabría formular austeramente mediante correlaciones entre estados y propiedades del comportamiento⁷⁰⁹.

Por tanto, la explicación científica de la conducta humana tiene que dar razón también de los casos que haya fallos en las correlaciones que caracterizan el organismo en circunstancias «normales⁷¹⁰». Realmente no se sabe qué quiere decir el autor con el término «normales». Lo que sí podemos apuntar es el hecho de que, para W. Sellars, se postula que estos estudios y la neurofisiología, aun siendo ciencias distintas, «el contenido correlatorio de aquellos apunta a una estructura de procesos y principios que acaban por encajar en los de la teoría neurofisiológica⁷¹¹». Lo que hace que la imagen científica del hombre-en-el-mundo resulte un sistema físico complejo, con todas las consecuencias que esto entraña, dirá él. Sin duda, Sellars intenta reflexionar desde las tensiones que se producen entre la imagen manifiesta y la científica del hombre-en-el-

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

⁷¹¹ *Ibid.*

mundo, y ofrecer, al mismo tiempo, una solución: la de ofrecer una imagen estereoscópica del hombre-en-el-mundo; una imagen sinóptica. Hay que buscar los rasgos de la imagen manifiesta en la imagen científica. Pero, ¿qué filosofía está en la base del conflicto de ambas imágenes? Sellars contesta que es la filosofía cartesiana, y razón no le falta. El autor arguye:

Indudablemente, en tiempos de Descartes, la ciencia teórica no había alcanzado aún el nivel neurofisiológico, salvo a modo de un torpe pagaré: el reto inicial de la imagen científica se dirigía a la imagen manifiesta de la naturaleza inanimada, y proponía que las cosas físicas se entendieran como sistemas de partículas imperceptibles, carentes de cualidades perceptibles de la naturaleza manifiesta⁷¹².

Hay aquí un claro dualismo. Y Sellars ofrece las tres direcciones por las que se orientaba el pensamiento: 1) los objetos manifiestos son idénticos a ciertos sistemas de partículas imperceptibles; 2) aquellos objetos son lo que realmente hay, y los sistemas mentados son formas «abstractas» o «simbólicas» de representarlos, y 3) tales objetos son «apariencias» para la mente humana de una realidad construida por sistemas de partículas imperceptibles⁷¹³. Estas tres direcciones fundan la coexistencia dualista de la imagen manifiesta y la imagen científica. En la opinión de nuestro autor, el cartesianismo sostiene, a través de estos postulados, que hay separación entre la *mente* y la *extensión*. Lo que lleva a la *ciencia* moderna a presuponer que el mundo es gobernado por leyes naturales y por principios causales. Para la ciencia moderna, la *extensión*, la *espacialidad*, etc., sólo se puede conocer a través de las leyes naturales y por principios causales. Y la *mente*, apostilla Sellars, «es el espacio en el que rigen las leyes del pensamiento conceptual; y los principios racionales actúan sobre los estados cuyo contenido representacional es intrínseco a ellos mismos⁷¹⁴». De ahí que se hable de intencionalidad, sensorialidad, normatividad, o cosas por el estilo.

Sellars intentará insertar estos contenidos representacionales dentro de la

⁷¹² *Ibid.*, p. 34.

⁷¹³ *Ibid.*, pp. 34- 35.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 35 y ss.

imagen científica del hombre-en-el-mundo desde los presupuestos teóricos del naturalismo epistemológico. Para él, lo real está dentro de un espacio y un tiempo de objetos y acontecimientos; y estos, a su vez, explican el mundo natural. Es decir, lo real tiene que afectar causalmente; se ajusta al principio de causalidad. Para Sellars hay que introducir al hombre en la imagen científica. Pues no es extraña, en él, esta insistencia; además para él hay una primacía de la imagen científica sobre la imagen manifiesta. Arguye el autor:

Aún resultaría la tarea de demostrar que las categorías relativas al hombre, en cuanto persona que se encuentra frente a normas -éticas, lógicas, etc.- que entran con frecuencia en conflicto con sus deseos e impulsos, pueden reconciliarse con la idea de que el hombre es lo que la ciencia dice que es⁷¹⁵.

En estas líneas, Sellars pone de relieve el enriquecimiento explícito de la imagen científica con el lenguaje de las intenciones de la comunidad y el individuo, para que hagamos nuestro el mundo tal y como lo concibe la teoría científica. Es preciso reconciliarse con la imagen científica e incorporarla a nuestra forma de vida. De modo que suponga trascender, en principio, el dualismo de las imágenes. Esta sería la labor de un ejercicio epistemológico a la que habría que sumarse. Es decir, el espacio lógico de las razones.

Esta incorporación directa de la imagen científica a nuestra forma de vida únicamente podemos efectuarla en la imaginación; pero hacerlo, aunque sólo sea en la imaginación, es trascender el dualismo de las imágenes manifiesta y científica del hombre-en-el-mundo⁷¹⁶.

Indudablemente sentencia Sellars con acierto, aunque se ve en él una posición eliminativista de lo real. Mejor aún, hablaríamos de una *posición amputativa* de lo real. No sólo se elimina lo real, como pretenden ciertos autores vinculados a su pensamiento con el denominado *epistemología eliminativista (centrado en el materialismo)*⁷¹⁷, sino que se amputa lo real. Por esa misma razón

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁷¹⁷ W. Sellars ha influido en el pensamiento de sus estudiantes en la Universidad de Pittsburgh tales como Paul Churchland, conocido en el ámbito de la filosofía de la mente y la neurofilosofía

consideramos esta concepción teórica de *epistemología amputativista (centrado en el materialismo)*. Se pretende con esta concepción teórica amputar una de las dimensiones constitutivas del hombre en su aprehensión de lo real. Como alternativa, se propone pasar a un «realismo directo», esto es, una de las formas del conocimiento que conforman las teorías de la percepción, junto con el realismo indirecto y el fenomenalismo⁷¹⁸. A continuación, nos ocuparemos de la posición del realismo directo en su acepción científico-filosófica y no la ingenua.

6.2.3.3. De la posición eliminativista al realismo directo

Después de presentar la propuesta de Sellars sobre la imagen manifiesta y la imagen científica del hombre-en-el-mundo, no cabe duda de que su propuesta filosófica requiere poner una cierta distancia, un cierto desencantamiento para mantener un diálogo adecuado con el autor, teniendo en la mente la investigación científica contemporánea. Para llevar a cabo esta empresa seguiremos la pluma del filósofo Manuel de Pinedo⁷¹⁹, criticando, sobre todo, la posición eliminativista o «amputativista» en la que ha desembocado el filósofo norteamericano. Obviamente, hemos visto que para Sellars hay una primacía de la imagen manifiesta sobre la imagen científica del hombre-en-el-mundo. Y su propuesta es, como bien reza el título Manuel de Pinedo, pasar de la «imagen manifiesta a la actitud natural» con el fin de

por proponer, junto con su mujer Patricia, el *materialismo eliminativo*. Estos autores sostienen que la conciencia no existe y que es solo un epifenómeno de la función del cerebro; y cuando vaya progresando la neurociencia, este concepto será eliminado como se han desvanecido en la ciencia actual los conceptos de suerte, brujería o creencia (Hipócrates decía que las funciones mentales son funciones cerebrales; una lección crítica que no tienen en cuenta los Churchland).

⁷¹⁸ Cf. J. DANCY, *o. c.*, pp. 168-209.

⁷¹⁹ Cf. M. DE PINEDO, «De la imagen manifiesta a la actitud natural: el lugar de la ciencia en nuestra comprensión del mundo», in *Daimón: Revista de Filosofía*, nº 25, (2002), pp. 145-162. También M. DE PINEDO, *a. c.*, 140-151. Las propuestas del autor están cimentadas en las concepciones teóricas del británico Paul F. Strawson, del sudaficano John McDowell y del norteamericano Daniel C. Dennett entre otros, principalmente. Leer P. F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1959. *Ibid.*, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen, (1966), 2nd., 1976. D. C. DENNETT, *The Intentional Stance*, Cambridge, MIT Press, 1987. *Ibid.*, *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon and Schuster, 1995. J. McDOWELL, *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

integrar la imagen científica en nuestra comprensión del mundo, como forma de vida, en lenguaje wittgensteiniano.

Ahora bien, Manuel de Pinedo nos enseña que esa posición de Sellars, tiene que ver con la normatividad de la racionalidad cuya comprensión se hace desde una perspectiva descriptiva y nomológica. La normatividad de la racionalidad se vincula al carácter primitivo de las nociones de persona y objeto observable. Ese decir, esta normatividad de la racionalidad está basada en la imagen manifiesta o «actitud natural⁷²⁰» que da sentido, validez e importancia a la ciencia: es el respeto por una visión científica del mundo. El imperativo de la racionalidad es el eje de la imagen científica en Sellars. Sin embargo, para Manuel de Pinedo no se puede separar la noción normativa de racionalidad de la descriptiva. Esta está incluida en la otra⁷²¹.

Para Manuel de Pinedo, la actitud natural que Sellars llama imagen manifiesta que tiene que ser sustituida por la imagen científica del hombre-en-el-mundo, no es un conjunto de ideas naïf, por así decirlo, que tenemos, sino que son «creencias en las que estamos»: las ideas se tienen, las creencias nos sostienen, no cansaba de repetir Ortega y Gasset⁷²². Una afirmación que, a mi juicio, no deja de canonizar a la ontología. En la interpretación de Manuel de Pinedo se quiere significar que: «el papel de la ciencia sólo puede comprenderse dentro de la esfera más amplia de la racionalidad humana⁷²³». Una idea que compartimos, pero insistiendo en el hecho de que la cultura humana, a pesar de tener muchos cánones de racionalidad (teórica y práctica), conviene respetar la visión científica del mundo. Pero, la aplicación de la visión científica a los humanos, tiene una limitación fundamental, a saber,

⁷²⁰ Cf. F. P. STRAWSON, *The Bounds of Sense*, London, Methuen, 2nd, 1976, p. 16.

⁷²¹ Distinción que no hace Sellars y otros autores, más o menos cercanos a su visión filosófica (pensamos en Paul y Patricia Churchland, Jerry Fodor, Richard Rorty, Donald Davidson y recientemente Daniel Dennett). Autores, desde luego, que han contribuido enormemente al desarrollo de la filosofía de la mente a pesar de sus presupuestos teóricos de la ontología. La filosofía del lenguaje ordinario intentó superar toda concepción teórica de tipo naturalista y dualista sobre las categorías humanas, aunque no lo logró. Leer G. KEIL, *o. c.*, p. 172 y ss.

⁷²² Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos)*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

⁷²³ Cf. M. DE PINEDO, *a. c.*, p. 146.

Es circular esperar que la ciencia agote todo lo que sobre nosotros hay que decir, incluyendo la explicación de la tarea misma de hacer ciencia. De esta forma, la actitud natural ("la psicología popular" o "el enfoque intencional", en expresión de Dennett) no puede desaparecer en su aplicación a los humanos ya que es la forma humana ineludible de comprensión⁷²⁴.

La propuesta de Sellars tiene el mérito de abrir, a mi juicio, las perspectivas para fundar una epistemología basada en lo que Manuel de Pinedo llama una racionalidad normativa, y no sola descriptiva. Una normatividad de la racionalidad que es a la vez normativa y nomológica. Esta idea subyace en la crítica que dirige el autor a la epistemología de lo *dado*, que, para el filósofo norteamericano, es un *Mito* (*¿Qué es un mito?, ¿Una creencia?*). De ahí que optara por el realismo científico. El realismo es, en Sellars, aceptar que

Una teoría científica se compromete con la existencia de las entidades postuladas, (...) que incluye realismo con respecto a las impresiones sensoriales. Pero las impresiones no son ya entidades inmediatamente accesibles al sujeto, sino constructos teóricos⁷²⁵.

Las entidades postuladas son sustancias y, por tanto, inmutables y permanentes. Lo cual lleva a Sellars a conclusiones eliminativistas de la imagen manifiesta en detrimento de la imagen científica. Idea que Manuel de Pinedo no comparte y, nosotros aún menos, y como alternativa propone lo que denomina «realismo directo»: nuestro discurso ordinario de creencias, significados, clases sociales, intercambios económicos, acciones, bien y mal. Dice acertadamente y, con razón, el filósofo español: «la reducción de la imagen manifiesta a la científica, o su eliminación, nos deja sin base para defender la validez, la veracidad de la imagen científica⁷²⁶», ya que no tiene en cuenta las otras dimensiones del hombre en la aprehensión de lo real.

Como es lógico, la propuesta de Sellars está presa en los presupuestos ontológicos de Platón como lo es de toda la tradición filosófica occidental. El

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 158.

proyecto de una epistemología naturalizada de Quine⁷²⁷ persigue, en el fondo, eliminar el dualismo que ha inventado la filosofía occidental. Hemos visto que para Quine la epistemología no debe fundamentar nada, sino seguir las pautas de las ciencias empíricas particulares. Tesis a la que hay que visitar y seguir, pero no aceptar su reduccionismo, el cual no compartimos por su gratuidad, aunque su propuesta teórica sea coherente. Quine ya emprendió este proyecto con la crítica a los dos dogmas del empirismo. Autores como K. Popper y J. C. Eccles⁷²⁸ desoyeron esta crítica quineana al seguir sosteniendo una filosofía dualista en la polémica mente-cerebro, denominada por ellos *interaccionismo*. El dualismo interaccionista consiste en defender que hay diferentes sustancias en el mundo o en el universo, algunas físicas y otras mentales. Y ¿las pruebas?

El problema dualista mente-cerebro se viene planteando explícitamente desde la Modernidad europea con el proyecto cartesiano al que un autor contemporáneo ha calificado de erróneo⁷²⁹. Es un problema ajeno a la tradición filosófica africana. Las soluciones actuales a esta problemática siguen, por así decir, la línea de Hipócrates quien decía que «*los procesos mentales son procesos cerebrales*» que, según Bunge, «propició la fusión de la psicología y la psiquiatría con la neurociencia, proceso que está dando resultados sensacionales⁷³⁰» -la unidad de la ciencia aquí es evidente-. Y, por tanto, son teorías monistas cuyos apellidos son interminables (por ejemplo: el emergentismo de John Searle o la modularidad de Jerry Fodor). La llamada filosofía de la mente está llena de presupuestos substancialistas. Para los que practican dicha filosofía, la mente es una sustancia a la que quieren explicar cómo surge, qué es, cuáles son sus

⁷²⁷ Cf. W. V. O. QUINE, *Theories and Things*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

⁷²⁸ K. POPPER/J. C. ECCLES, *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Berlin, Springer Verlag, 1977.

⁷²⁹ Cf. A. DAMASIO, *Descartes' error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Avon Books, 1994, pp. 83-268. Ver los estudios clásicos de H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers* vol. 2., Cambridge, Cambridge U. P., 1975, pp. 291-303. M. BUNGE, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, epílogo de Donald O. Hebb, trad. de Benito García Noriega, Madrid, Tecnos, 3ª ed., 2011, pp. 23-51. D. J. CHALMERS, *The Conscious Mind: In Search a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press, 1997. Ver también el sólido estudio acerca del tema de la mente desde el ámbito de la tecnología en D. CASACUBERTA, *La mente humana: cinco enigmas y cien preguntas*, Barcelona, Oceano Ambar, 2001, 224 p.

⁷³⁰ Cf. M. BUNGE, *La ciencia, su método y su filosofía*, Pamplona, Editorial Laetoli, 2013, p. 9.

funciones, etc⁷³¹. Los presupuestos substancialistas están en el fondo de todas estas concepciones teóricas. La mente (*Mind*) que, con todo rigor, no se sabe qué es exactamente, a no ser que se vea como proceso psicobiológico de la percepción, del lenguaje, del pensamiento, de la memoria, de la conciencia, etc. Por tanto, la mente, no es substancia de ningún tipo. Es un proceso de lo real.

Las teorías científicas construidas desde los presupuestos substancialistas u ontológicas son, a mi juicio, filosóficas en lugar de científicas. Sellars no logró entender que la ciencia no tiene substancias. Las substancias son inventos de los filósofos a partir de sus lenguas, y no pueden probarse empíricamente ni designarse como evidencia científica; he aquí el espinoso problema metafísico⁷³². Las substancias son, en el fondo, construcciones ficticias de algunos autores en su proyección de la concepción de lo real concreto. Bien que sea así, lo que nos interesa en esta problemática teórica, es que comprende lo real como proceso. La procesualidad es la narrativa de lo real. Los presupuestos ontológicos del dualismo o de los naturalismos, en el fondo, son gratuitos. Como pasa con toda concepción teórica, los términos que conforman las investigaciones permanecen siempre aunque se hayan cambiado de modelos teóricos⁷³³. Eso, creemos, viene del resultado del método utilizado para encarrar los problemas.

⁷³¹ Es conocido actualmente la *Teoría de las Inteligencias Múltiples* de Howard Gardner (1943) que pretende negar una sola y única manera de resolver los problemas desde las distintas culturas. O sea, para él, la capacidad cognitiva en la resolución de los problemas es múltiple contrariamente a cómo se concebía antiguamente. Para nuestro autor la inteligencia es un «potencial biopsicológico de procesamiento de información» que se activan o no, dependiendo los valores de cada cultura. El concepto potencial es la clave para entender el modelo de la concepción teórica de la mente en Gardner ya que es neuronal, claro. Las *Inteligencias Múltiples* y Gardner cree haber encontrado, por ahora ocho, a saber: Inteligencia lingüística, logico-matemática, visual-espacial, musical, corporal-cinestética, intrapersonal, interpersonal y naturalista. Está en curso una novena que se sumaría a estas ocho, es la «Inteligencia existencial». Todas estas *Inteligencias* se dan en la estructura de la mente (cerebro) y en las culturas. Esta teoría de la *Inteligencias Múltiples* está en las sendas de la concepción de lo real como proceso multiforme. Su handicap es ver, a toda costa, en estas *Inteligencias*, múltiples substancias o cosas. Además, la definición de la palabra «inteligencia» puede confundirse con la de «aptitudes». Ver H. GARDNER, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York, Basic Books, 1993.

⁷³² Leer W. STEGMÜLLER, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Frankfurt-Wien, Springer Verlag, 1969, pp. 162-217.

⁷³³ Cf. C. U. MOULINES, *o. c.*, p. 135 y ss. Dice explícitamente en la RII que el autor denomina realismo epistemológico que: «La referencia de los términos centrales en cuestión permanece fija porque hay modos de determinarla que son inalterables a pesar del cambio de teorías.»

6.2.4. La cuestión del método y las concepciones teóricas

Los planteamientos evocados arriba son frutos de las concepciones teóricas que se han derivados en las investigaciones que cada autor se ha propuesto analizar y explicar en su aprehensión de lo real. No se trata solo de conceptos teóricos y sus fundamentos epistemológicos, sino también de los presupuestos teóricos en los que se basan que, a mi juicio, siguen siendo ontológicos y reduccionista. Una ontología que se explicita a través del análisis lógico, epistemológico, pragmático y naturalista. El horizonte del análisis parte de una *decisión metodológica* que, a mi juicio, es plural en su aprehensión de lo real. La cuestión del método sigue siendo candente en la praxis científica, bien que se da por supuesto.

6.2.4.1. La decisión metodológica

La propuesta teórica de los positivistas o la concepción sintáctica de las teorías descansa en el concepto de confirmabilidad, mientras que la de los teóricos actuales en el de modelos teóricos. Autores como Nelson Goodman⁷³⁴, defensor del nominalismo construido a base de la ontología, no acepta el concepto de confirmabilidad que defienden los positivistas lógicos. De ahí su querrela con ellos. En el fondo, es el conocido problema de la inducción al que hemos aludido más arriba, y que alguno ha calificado como «el rompecabezas de la filosofía⁷³⁵» más difícil de resolver, y otro, con un lenguaje militar, evoca en voz alta, gratuitamente, que la «inducción es la marcha triunfal de las ciencias naturales y el oprobio de la filosofía⁷³⁶». Sin duda se quiere resaltar lo difícil que es el problema que, a mi juicio, sigue sin resolverse por el hecho de que lo encontramos como un problema mal planteado. Plantear el problema de la inducción como explicación de lo real, es cuestionar la evidencia científica.

⁷³⁴ Ver N. GOODMAN, *Fact, Fiction, and Forecast*, New foreword by Hilary Putnam, Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press, Fourth Edition, 1983, pp. 66-81.

⁷³⁵ Cf. A. N. WHITEHEAD, *Science and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, New York, 1928, p. 25.

⁷³⁶ C. D. BROAD, *Ethics and the History of Philosophy*, New York, Humanities Press, 1952, p. 143.

Este problema humeano, cree Stegmüller⁷³⁷ que se puede fundamentar suficientemente a partir de la *Teoría de la decisión*, esto es, donde sólo pueden ser «consideradas aquellas hipótesis a las que uno puede apostar con sentido». El autor reinterpreta el proyecto de Popper y de Carnap, proyectos ambos opuestos e irreconciliables. Popper defiende la deducción y Carnap la inducción. Desde el enfoque de la teoría de la decisión, en Popper se trata de «normas para el juicio teórico de hipótesis», mientras que en Carnap, se trata de «normas para la acción racional bajo riesgos». Ambos enfoques se integran en nuestra disertación bajo lo que entendemos por la *decisión metodológica* que fundamenta la concepción teórica que resulta de las investigaciones.

En cuanto a lo opinión de C. D. Broad, a decir verdad, puede que sean oprobios todos los problemas filosóficos, la inducción inclusive. Pues la actividad de la filosofía no se reduce exclusivamente en la resolución de los problemas que plantea la investigación científica ni a la «inclinación a poner coto al peso de la ciencia» en lenguaje gomezpiniano, sino también a hacer de la ciencia inteligible en su visión del mundo. De ahí que la dimensión recursiva de la filosofía, de la que hemos apuntado, recobre su sentido para no alejarse de la investigación científica y su papel en la explicación de la misma. También alegar que la investigación científica debe hacer una crítica de sus fundamentos teóricos para no quedarse en meras hipótesis *ad hoc*, como diría Whitehead⁷³⁸, llegando, a su vez, a ser filosófica. El problema de la inducción es que no es ningún problema. Es la constancia de la evidencia científica: lo real es un misterio fascinante. La costumbre es la guía de la humanidad, apostilla Hume.

Se olvida, a menudo, que tanto la deducción como la inducción son modos de razonamientos en la investigación científica. C. S. Peirce, después de Aristóteles en los *Primeros analíticos* (II, 25), proponía la abducción: una otra

⁷³⁷ Cf. W. STEGMÜLLER, *Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten. Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, Damstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, 88 p. Ver también S. OKASHA, «What did Hume show about induction?», in *The Philosophical Quarterly*, vol. 51, nº 204, (July 2001), pp. 307-327.

⁷³⁸ A. N. WHITEHEAD, *o. c.*, p. 25.

forma de razonamiento y de explicación científica que quiere ser un estadio en el que se emite una hipótesis en el razonamiento a partir de la descripción de un fenómeno de lo real. La abducción no es una alternativa metatéorica a la deducción o la inducción, sino el método de razonamiento que lleva a formular una hipótesis o conjetura que sea la explicación mejor o probable de lo real que se manifiesta. Según C. S. Peirce el método abductivo o la «abducción es el primer paso del razonamiento científico⁷³⁹». Más exactamente,

Abduction seeks a theory. Induction seeks for facts. In abduction the consideration of the facts suggests the hypothesis. In induction the study of the hypothesis suggests the experiments that bring to light the very facts to which the hypothesis had pointed⁷⁴⁰.

Lo que viene a significar que, lo real, puede explicarse a partir de diferentes modos de razonamientos, los cuales formulan hipótesis o conjeturas que llevan a una descripción mejor de dicho fenómeno de lo real. La abducción, como método, es un razonamiento basado en hipótesis o conjeturas, o sea, el planteamiento de una hipótesis explicativa. No resulta extraño que este método tenga autores que se declaren abiertamente sus defensores⁷⁴¹. En el fondo es la defensa al realismo científico. Ya sea con el modelo inferencial inductivo o deductivo o el modelo abductivo, lo real no se reduce a una representación lógico-semántica, ni pragmático-lingüístico. Lo real se narra.

Hemos de subrayar de paso que el pragmatismo de C. S. Peirce, horizonte en el que se inscribe toda su teoría científica, es interesante, aunque está lleno de presupuestos. Su célebre eslogan que, luego J. Habermas y K.-O. Apel copiarán y asumirán como propio, reza: «es a través del consenso que todos llegamos a la verdad». Lo que pone énfasis es el hecho de que, hay una cosa que es substancia, y otra que es proceso, como vimos en el caso de A. N.

⁷³⁹ Cf. C. S. PEIRCE, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (volumes I-VI, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1931-1935) vol. VII-VIII, ed. by Arthur W. Burks, 1958, Cambridge, Harvard University Press, 1901b, 7. 218.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ Ver I. NIINILUOTO, «Defending Abduction», in *Philosophy of Science*, vol. 66, n° 3, (1999), pp. 436-451.

Whitehead. Las ciencias enseñan el proceso, las sustancias no existen. Aferrarse a las teorías substancialistas, significa adherirse a los planteamientos que no quieren huir de la tradición filosófica que los vio nacer. La revisitabilidad de los presupuestos gratuitos se hace cada vez más patente e ineludibles. Hay que dar un *giro procesual* en la explicación de lo real, sin menoscabar las aproximaciones teóricas anteriores.

6.2.4.2. *La investigación científica y sus métodos*

Partimos del presupuesto teórico consistente en que no se enseña en las universidades la ciencia, sino una etapa de la ciencia. Pretender enseñar la ciencia es suponer estar en la posesión absoluta de la misma. Thomas Kuhn ya lo vio en este sentido. Isaac Newton partía del presupuesto de acto de Dios al sostener que el tiempo y el espacio son absolutos. Albert Einstein dirá que no, este acto de fe no se sostiene. Es un presupuesto gratuito. Hay que estudiar el cosmos según sus leyes. La investigación científica es el proceso que nos lleva a explicar y a comprender lo real mediante diferentes métodos científicos⁷⁴².

a) La investigación científica. El investigador científico se topa primero con la ironía socrática. El investigar descubre que lo que creía saber, no lo sabe. Lo que Nicolás de Cusa llama docta ignorancia. El investigador descubre, mediante su lengua el hecho de que formular cuestiones, descalifica totalmente dichas cuestiones. Es lo que se ha llamado cuestiones retóricas. Plantear una cuestión es ya un gran problema en filosofía. Por ejemplo, la cuestión socrática ¿qué es la justicia? Ya es de por sí un gran problema; y Sócrates no encontraba respuestas a la misma. Otro ejemplo es el de Agustín. Este creía que sabía qué era el tiempo, pero cuando le preguntan sobre el mismo ya no tenía respuesta. La cuestión de Sócrates presupone, fortuitamente, investigar sobre las cosas (¿qué?). La cuestión ya es sospechosa. Es la gramática la que presenta este

⁷⁴² Leer W. BALZER, *Die Wissenschaft und ihren Methoden. Grundsätze der Wissenschaftstheorie. Ein Lehrbuch*, Freiburg-München, Karl Alber, 1997, 368 p.

presupuesto; lo que nos hace ser prisioneros del lenguaje. El investigar es preso del lenguaje, el cual es la matriz de los presupuestos. Cuando se pregunta ¿qué? ya se presupone que la pregunta envía a una cosa. El qué (*quid*), es una cosa.

La ironía socrática es la constatación de nuestro apuro. Este nos viene del lenguaje mismo. Hay un servicio que hace el investigador del lenguaje que utiliza. Wittgenstein es el ejemplo claro en este sentido. El autor ha hecho una filosofía formidable en el *Tractatus* a pesar de haber planteado la cuestión en singular (¿qué es el lenguaje?); en las *Philosophische Untersuchungen* la cuestión es en plural, hemos apuntado. Mario Bunge en su *Filosofía de la psicología*⁷⁴³ cree que Wittgenstein no da respuesta a las preguntas que se hace. Y además, dice, injustamente, que Wittgenstein se ha ocupado de problemas inconexos⁷⁴⁴. El autor se basa en el aforismo § 6.13., del *Tractatus* donde se apunta que *la lógica no es una teoría sino una figura especular del mundo*. O sea, que la lógica es transcendental. A decir verdad, las cuestiones que se plantean en la investigación científica orientan a uno en lo que busca y a cómo lo busca. A la pregunta ¿qué se busca en la ciencia?, un autor como Sócrates creía que nada. Aristóteles creía que la verdad que es Dios, el primer motor, por eso lo pone al principio de su *Metafísica*. Hegel, el oscuro, habla del Absoluto y, lo pone al final; dice que la verdad se encuentra al final⁷⁴⁵. El proyecto wittgensteiniano persigue el esclarecimiento de los problemas filosóficos y científicos que, a mi juicio, no son inconexos. Al contrario, hace esclarecer la comprensión de lo real como proceso, como devenir. De allí la crítica pragmática del lenguaje.

La investigación científica es un proceso de interrogaciones, exámenes, de re-visitaciones, construcción de hipótesis y teorías⁷⁴⁶, llevando a una opinión verbalizada compartida por una comunidad científica. La teología, por ejemplo,

⁷⁴³ Ver M. BUNGE/R. ARDILA, *Filosofía de la psicología*, México, Siglo XXI Editores, 2002, p. 21.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁴⁵ Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchh., 1907, pp. 507-621. Reed., in *Werke* 20. Bb. 3. Frankfurt/M., Surhkamp Verlag, 1979.

⁷⁴⁶ Leer G. H. V. WRIGHT, *Explanation and Understanding*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1971, reed. 2004, 256 p.

es una investigación para-científica. Aunque algunos han querido ver en ella, a mi juicio, con razón, una teoría hermenéutica basada en la metodología de la comprensión del sentido de la «*anticipación de lo último*», de la «*anticipación del futuro en el presente*», dando primacía al conocimiento racional. Esta experiencia de sentido se experimenta en su total radicalidad como la constitución fundamental del mundo, del hombre y de la historia (dicha constitución es, para la teoría teológica, Dios)⁷⁴⁷. Otros insisten en el «*análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación teórica de la teología*» fundamentada en la teoría de la comunicación⁷⁴⁸. Sin embargo, una teoría del sentido no es una cuestión científica, ya que no puede ser sujeto de análisis ni ser refutado. Una teoría del sentido es puramente conceptual y existencial. De modo que, se puede afirmar que la teoría teológica, no sigue la marcha de la investigación científica.

Inventariar o catalogar es una actividad científica⁷⁴⁹. Dicho de otro modo, la investigación científica aborda lo real, sus formas (matemáticas) en oposición a lo ficticio o simplemente construido por el pensamiento. Los trazos fundamentales observables de lo real por el hombre son la procesualidad (todo está en movimiento). Lo real einsteiniano es su famosa fórmula $E=mc^2$. Aristóteles había preguntado ¿qué es el movimiento? Semejante cuestión es absurda e inútil, además mal preguntado. El autor heleno dice que todo lo que se mueve es movido por en otro. Debía haber preguntado sobre lo que está en movimiento (los electrones, todo está en movimiento).

La investigación científica verbaliza y/o formaliza lo real. Es su segundo carácter. La investigación científica tiene sólo un criterio, que es lo real. La ciencia no es un saber, sino una investigación. Hegel que sostiene que todo es historia, devenir, y que la verdad está o se encuentra al final de todo, debería

⁷⁴⁷ Cf. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, 1973, p. 304.

⁷⁴⁸ Cf. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, dritten Auflage, 1979, 404 p.

⁷⁴⁹ Leer M. BEUCHOT, *Conocimiento, causalidad y metafísica*, Xalapa-Mexico, Universidad Veracruzana, 1987, p. 75 y ss.

esclarecer si esta verdad agota lo real o sólo es la muestra de un aspecto sobre él. En cuanto a su conocida frase «lo real es racional y lo racional es real» ¿no sería una interpretación más la que muestra las limitaciones del discurso filosófico de este tipo? La investigación científica es de cabo a rabo interpretación. La ciencia es interpretación y en eso se une a la filosofía, pero esta es crítica. La física cuántica nos dice que los electronos no son cosas sino átomos, energías, fluctuaciones. Una interpretación supone que otra interpretación es posible.

El hombre no es la medida de lo real (Protágoras creía que «el hombre es la medida de todas las cosas, de la existencia de las que existen y de la no-existencia de las que no existen⁷⁵⁰»), simplemente que sin el hombre lo real no tendrá interpretaciones humanas. El hombre es el exegeta de lo real ¿Si no existiera el hombre, la percepción de lo real como proceso sería posible? Entre el hombre y lo real hay unidad y reciprocidad procesuales. El palo que mide lo real, también mide al hombre. Hay que distinguir ciencia o saber y la investigación científica. No son la misma cosa. En resumen, es la relación entre fin u objetivo=saber o ciencia y camino para alcanzarlo=investigación científica. No somos científicos o eruditos ni menos aún sabios, sino simple y llanamente investigadores. Toda filosofía sólo conoce un cierto aspecto de lo real, y por tanto revisable. Toda filosofía es un proyecto inacabado. El drama de las religiones e ideologías debería enseñar a los hombres que estas son falibles. Lo mismo el ateísmo virulento debería decir si es falible o no. Es un presupuesto gratuito pensar y creer estar en posesión de la verdad.

b) El método científico. Descartes nos proponía el método y no los métodos. Esta visión está superada por el pensamiento complejo y su epistemología de la complejidad. Este último es su método⁷⁵¹. Ya no se trata del

⁷⁵⁰ Cf. PLATON, *Teeteto*, 152a.

⁷⁵¹ Leer E. MORIN, *La Méthode*, 6 vol. 2 t., Coll. Seuil Opus, Paris, Ed. de Seuil, 2008. Ibid., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Ed. de Seuil, 1990, 158 p. El proyecto de Epistemología de la complejidad de Edgar Morin es la superación del cartesianismo, y se inscribe, a mi juicio, en

método en singular, sino de las vías seguidas y por medios que se ponen universalmente⁷⁵². Los métodos científicos que tenemos hoy en la ciencia vienen del siglo XVII, se basan en la testabilidad (hay que testar las teorías). El método es obra del hombre y debe quedarse bajo el control del hombre. Su origen, hacia dónde nos lleva; ¿es una opinión fundada en la historia? ¿Cuál es su oportunidad, cual es su viabilidad, factibilidad para hoy y mañana? Un método es ante todo humano; utiliza recursos humanos.

Un método debe ser libre y no sometido a alguna autoridad que lo obliga (de ahí la crítica de Feyerabend, quien estaba contra todo método). El método debe ser simple y económico. El método debe ser eficaz y productor de buenos frutos; debe ser universalmente irreprehensible. La ciencia se hace por el hombre y no por la ciencia, de allí una dimensión ética de la ciencia. La ética no se satisface por la descripción de las costumbres y de las leyes como hace el derecho. La ética del derecho es poco plausible; poco convincente. El derecho positivo decretado por los parlamentos causa muchas veces problemas éticos.

El método debe ser críticamente re-visitable; controlar su capacidad para conducir la investigación al bien y allí el peligro es siempre el presupuesto que impide al método llegar a alcanzar sus objetivos. El método también debe ser cuantificado y formalizado (lógico-matemático) para que sea universal, y precisar los hechos verbales. Es decir, que hable el lenguaje de la comunidad de los investigadores. La referencia a la comunidad de investigadores es para no trabajar aisladamente más allá de las diferencias que nos pueden acarrear. En *Logische Syntax der Sprache*, Carnap⁷⁵³ había anticipado su principio de tolerancia consistente, como habría de esperar, en que no existe algo que puede llamarse lógica, lenguaje «correctos» o «verdaderos». Cada cual es libre de poder adoptar, como sea posible, la forma de lenguaje que le sea útil para sus proyectos científicos. Es el famoso «neutralismo metodológico» (*Methodische*

los vericuetos de la una filosofía de lo real como proceso.

⁷⁵² Cf. M. BEUCHOT, *o. c.*, p. 55. y ss.

⁷⁵³ Cf. R. CARNAP, *Logische Syntax der Sprache*, Wien-New York, Springer, 2nd, 1968.

Neutralismus)⁷⁵⁴. Con este principio de tolerancia, Carnap no nos está diciendo que se ha de aceptar cualquier propuesta teórica que no respete la evidencia científica ni la gramática de la ciencia.

Para el tema que analizamos, es la decisión metodológica la que nos ha llevado a la convicción de que, habría que abordar a fondo de dónde viene el sentido de la palabra substancia. Carnap diría que es un presupuesto gratuito. Pues, nuestra insistencia en socavar los presupuestos gratuitos en toda la investigación científica, permite que el hombre y las diferentes tradiciones de pensamiento tomen medidas de los peligros que consideran que dividen a los humanos. Toda investigación, insistimos, tiene presupuestos. La ciencia del derecho, por ejemplo, está lleno de presupuestos gratuitos. El derecho mismo, ¿qué significa?, ¿qué es derecho? ¿Una fracción?, ¿código penal?, ¿mal?, ¿bien?, en fin, la ética es la vecina de todos. El absolutismo de las religiones es un presupuesto gratuito y peligroso para la paz en la tierra (no en el mundo). Los métodos deben satisfacer algunas condiciones, y deben responder a cierta realidad. Debe responder a los recursos humanos. Lo extra humano divide a las personas. Los métodos científicos son libres y sin ataduras, son simples, los más económicos. Un método que se sujeta también en la *re-visitabilidad* o re-visitación de las concepciones de las teorías científicas.

6.3. De la posibilidad de la ciencia y de la metaciencia

De las cuestiones del método pasamos a la de las concepciones del pensar y la disposición científica que, a mi juicio, es importante en la clarificación y profundización de lo que entendemos por presupuestos gratuitos y su relación con el lenguaje ordinario y científico. Ya no se debería hablar estrictamente más de ciencia, sino simple y llanamente de investigación científica. Sin embargo, hay una cuestión, que parece no tener solución alguna

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 45.

ya que atañe tanto a la historia de la ciencia como a la historia de la filosofía. Cuestión, justamente, que los autores africanos parecen haber zanjado: *el nacimiento histórico de la ciencia que posibilitó el discurso filosófico o metaciencia*. Es lo que un autor de peso en el panorama filosófico español, ha llamado *necesidad natural*. Analicemos su propuesta teórica para luego reafirmar el peso de una *disponibilidad lógica* en el giro procesual de la investigación científica.

6.3.1. Víctor Gómez Pin y la idea de necesidad natural

Después de sus estudios sobre el *Orden en Aristóteles*, el filósofo español Víctor Gómez Pin se ha dedicado últimamente a las cuestiones de índole epistemológicas, metafísicas y matemáticas. Gómez Pin, igual que R. Chisholm y R. Grossmann, es uno de los más relevantes filósofos actuales, y ferviente defensor de la ontología⁷⁵⁵ como el substrato que sostiene y determina los fenómenos naturales, y de «la problemática categorial a la luz de la reflexión científica contemporánea». La epistemología de la ontología de Gómez Pin trata los problemas filosóficos desde una metodología transdisciplinar, lo cual nos parece un gran acierto en el ámbito de la investigación científica. Nuestro autor cree que la filosofía trata de cuestiones que a todos conciernen⁷⁵⁶. Estas cuestiones son posibles gracias al instinto del lenguaje que caracteriza a todo hombre, aunque el autor utilice la figura del niño siguiendo a Chomsky, uno de los grandes lingüistas y filósofos actuales. Según sus propias palabras leemos:

Decir que un filósofo habla exclusivamente de asuntos que a todos conciernen, decir que si algún asunto no responde a esta exigencia no puede ser filosófico, es acercar la interrogación filosófica a esas preguntas elementales que el ser humano plantea como mero corolario de una suerte de tendencia innata. Tendencia que, desde luego, observamos en los niños y que cuenta entre sus ingredientes con lo que un pensador contemporáneo ha denominado "instinto de lenguaje". Instinto que mueve a intentar que el lenguaje se fertilice, alcance aquello de que es potencialmente capaz, es decir se realice. El lenguaje alcanza

⁷⁵⁵ Es el coordinador del *International Ontology Congress/Congreso Internacional de Ontología* bajo el patrocinio de la UNESCO que ya va por XXII edición. Se celebra cada bienio entre San Sebastián y Barcelona. La próxima edición será en 2018 bajo el título *Physis and Ontology*.

⁷⁵⁶ Cf. V. GÓMEZ PIN, *Filosofía. Interrogaciones que a todos conciernen*, Madrid, Austral Editorial, 2008, 450 p.

su madurez explorando diferentes vías, pero desde luego la vía interrogativa es una de ellas, y la palabra designativa de la situación de estupor que lleva a interrogarse es precisamente filosofía⁷⁵⁷.

Esta tendencia innata se basa en la ontología cartesiana que el autor tira de las conclusiones del proyecto Noam Chomsky, autor de la *Gramática generativa* y de la *Gramática transformacional*. Es innegable que el lenguaje constituya el presupuesto lingüístico-semántico en la vía de la interrogación, pero que el conocimiento lingüístico sea algo innato, con sentido ontológico, es, a mi juicio, poco probable. Tenemos que prestar atención de lo que se entiende por innato. Un niño africano que no haya nacido en contexto africano ¿puede aprender rápido los idiomas africanos? ¿Están innatos en él? Cualquier niño tiene la capacidad de aprender cualquier lenguaje sin mucho esfuerzo, pero no hay que concluir con esto que se debe a un instinto de lenguaje, que es innato, sino simplemente que el aprendizaje es rápido. Vemos que también hay dificultades en el mismo niño en aprender rápido cualquier lenguaje cuando la edad avanza. ¿Cómo se explica que el mismo niño tenga las mismas dificultades para aprender otro lenguaje? En el fondo, lo que creemos es que se trata del problema de la facilidad del aprendizaje del lenguaje, no una supuesta estructura, instinto o idea innata.

El lenguaje es invento del hombre, una creación del espíritu humano. Lo que no quiere significar que antes existía el hombre y luego vino el lenguaje. De Saussure ya planteó que es innecesario investigar sobre el origen del lenguaje. Es la tesis de las dicotonimías que presenta el estudio de la lingüística⁷⁵⁸. Además, no tiene sentido. Es como el pez que se muerde la cola. El sentido de la palabra «invención» que damos aquí quiere significar y explicitar que el lenguaje surge como todo lo real. El hombre es una estructura viviente que debe comunicarse. Toda estructura está en movimiento de comunicación (órganos,

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 22. También R. CHISHOLM, *A Realistic Theory of Categories: An Essays on Ontology*, Cambridge University Press, 1996, 146 p. R. GROSSMANN, *Ontological Reduction*, Indiana University Press, 1973, p. 3 y ss. *Ibid.*, *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, p. 139 y ss.

⁷⁵⁸ Ver F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Éd. Payot/Rivages, 1997.

funciones, ...); también las estructuras no vivas como los átomos, las energías, protones, etc. Por el avènement de la conciencia que surge como el arco iris, el hombre se da cuenta que tiene lenguaje. El lenguaje, hay que subrayarlo insistentemente, aparece, surge, vive y muere.

Hablar de lo innato del lenguaje nos parece volver a sostener la tesis de una naturaleza humana al estilo pinkeriano: la singularidad del hombre como animal simbólico, esto es, el instinto del lenguaje, donde la «lengua es el órgano más importante del habla⁷⁵⁹». Lejos de nosotros la pretensión «animalista» en equiparar y/o igualar al animal humano con el animal no humano. El hombre es, como reza la tesis de Gómez Pin, un animal singular⁷⁶⁰. No obstante, eso no exime ver en la tesis de una gramática generativa, una provocación epistemológica. A decir verdad, Chomsky y muchos filósofos que plantean una «teoría del lenguaje», han revolucionado la lingüística del siglo pasado, aunque se hayan quedado presos en los presupuestos ontológicos platónico-cartesianos. No existen ideas innatas, todas las ideas son aprendidas. La supuesta estructura innata universal del lenguaje es una tesis ontológica. La estructura innata es un presupuesto gratuito. El concepto innato es un concepto construido, en su lugar, habría que hablar de un proceso lingüístico generativo, una gramática procesual generativo, transformativo, no innato sino procesual.

Después de estas consideraciones lingüístico-semánticas, volvemos a la cuestión que nos atañe en Gómez Pin: la ontología y la idea de la necesidad natural que el autor sitúa en Jonia y que, a su juicio, es la «marca del espíritu científico e interrogante que abre a la filosofía». El pensar de la filosofía no es cualquier pensar. Para Gómez Pin «no hay manera de ser filósofo sin ocuparse de todo, lo que no quiere decir confundirlo todo». En este caso la circunstancia

⁷⁵⁹ Cf. S. PINKER, *El instinto del lenguaje. Cómo crea el lenguaje la mente*, trad. de José Manuel Igoa González, Madrid, Alianza Editorial, ed., 2001, p. 181. Pinker es un autor polémico; cree que la mente funciona como un ordenador, y esa idea es la que vincula a su innatismo del lenguaje. He aquí la crítica de Fodor. Ver J. FODOR, *The Mind Doesn't Work that Way*, Cambridge, MIT Press, 2000, 144 p.

⁷⁶⁰ Cf. V. GÓMEZ PIN, *El hombre, un animal singular*, Madrid, Editorial Las esferas de los libros, 2005, 280 p.

no es otra que el pensar, no un pensar entre otros, sino esa modalidad singular del pensar que ha sido llamada «filosofía». Filosofía a secas, ni historia de la filosofía, ni filosofía de algo, de la ciencia, del arte o de la política, etc. La necesidad natural es el pensar de la ciencia que añade a la información y a la inteligibilidad. La ciencia misma apela a otro discurso. A la pregunta ¿quién se ocupa de los fundamentos del conocimiento? se puede responder por el previo «saber» de los principios, o sea, de la ontología.

Obviamente estas afirmaciones se inscriben en la tradición que retoma los fundamentos epistemológicos en la grecológica, a la que el autor considera la matriz de la ciencia. Esta última, como lo es también la filosofía, no son universales antropológicos, como sí lo es la música, el arte, la poesía o cosas por el estilo. La tesis de peso sobre el fundamento mismo de la disposición científica asume el doble postulado que reza: la naturaleza es inteligible y la intelección es en sí misma neutra en relación a su objetivo. Gómez Pin le gusta citar a menudo el texto que Galeno atribuye a Demócrito sobre el particular, esto es, sobre el conflicto entre el intelecto y los sentidos:

Por mera convención nos referimos al color, y también por convención hablamos de lo dulce, por convención asimismo nos referimos a lo amargo; en realidad sólo hay átomos y vacío aserta el intelecto. Mas al escuchar tal cosa los sentidos (aistheseis) responden al intelecto: Pobre intelecto, pretendes vencernos a nosotros que somos las fuentes de tus evidencias. Tu victoria será tu derrota⁷⁶¹.

¿Quién vencerá en este conflicto? A decir verdad, en esta argumentación creemos que se quiere enfatizar la tesis que presupone el optimismo gnoseológico según el cual hay concordancia de la razón y las cosas, (la estructura lógica del lenguaje y el mundo como se refleja en el *Tractatus* de Wittgenstein. Es la ontología de los hechos). Esta es la disposición científica de la que siempre ha defendido el filosófico español, la cual viene sustentado por el logos. Esta tesis es la que también había considerado en su tiempo un autor

⁷⁶¹ GALENO, *De med. empir. Fragmentos* 8. DK. 68 B 125.

como Heráclito⁷⁶². Este autor, es quien pasa a considerar el elemento natural (fuego) como una modalidad del logos. La ciencia natural se ha convertido en un problema del logos, puesto que se ha pasado de discutir sobre la naturaleza (*Physis*) a tratar la cuestión del lenguaje. Teoría de la ciencia y teoría del significado parecen tener sus antecedentes en semejante proceso epistemológico. De modo que se plantea ahora el problema de lo que a todos conciernen y su entendimiento. Según Heraclito, «los que al hablar buscan adecuarse a lo inteligible han de buscar aquello en que todos coincidimos⁷⁶³».

La exigencia de inteligibilidad identifica el mismo pensar con el logos. O sea, tras la ciencia hay un pensamiento. Esto es lo que han intentado hacer los filósofos helenos hasta los físicos actuales. Estos se enfrentan a menudo con el problema de la vigencia de los principios ontológicos que encierra toda ciencia. Esta es la tesis que sostenía el matemático y el físico alemán Max Born y que Gómez Pin hace suya⁷⁶⁴. Además, el filósofo español apunta que habría que volver a Jonia igual que hizo Gomperz y Schrödinger para ver qué surgió allí que dio la posibilidad de la *physis* y luego la *meta-physis*. Gomperz, ya indicamos, es quien sostiene que la cultura helena es la que ha influenciado y fabricado todos los conceptos filosóficos y que la práctica filosófica consistiría en pensar como los griegos, el origen de todo.

Prácticamente toda nuestra educación intelectual tiene su origen en los griegos. Un conocimiento escrupuloso de estos orígenes es pues requisito indispensable para liberarnos de su aplastante influencia. Ignorar el pasado es aquí, no sólo indeseable, sino simplemente imposible. Uno no necesita haber oído sus nombres para estar bajo el hechizo de su autoridad. Su influencia no sólo se ha dejado sentir sobre quienes aprendieron de ellos en la Antigüedad y en los tiempos modernos; todo nuestro pensamiento, las categorías lógicas en las que éste se mueve, los esquemas lingüísticos que utiliza (y que por consiguiente lo dominan) es en cierto modo una elaboración y, en lo fundamental, el producto de los grandes pensadores de la Antigüedad. Debemos investigar, pues, este devenir con toda meticulosidad a fin de no tomar por primitivo lo que es

⁷⁶² HERACLITO DE EFESO, *Fragmentos*, DK. B 1.

⁷⁶³ HERACLITO DE EFESO, *Fragmentos*, DK. B 114.

⁷⁶⁴ V. GÓMEZ PIN, «Tras la física jónica y la física del siglo XX. Nacimiento y renacimiento de la metafísica.» *Comunicación en el Acto solemne de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad del País Vasco*, San Sebastián, 2015, pp. 47-59.

resultado de un proceso de crecimiento y desarrollo, y por natural lo que es, de facto artificial⁷⁶⁵.

Tiene razón el filólogo y filósofo austríaco. Es imposible ignorar y esquivar el pasado. Aunque el autor se refiere, aquí, al pasado heleno en el que, asegura, se han elaborado las categorías lógicas del pensamiento. Una tesis polémica a la que se suscribe el respetable científico también austríaco E. Schrödinger, no en sus consideraciones polémicas, sino en la afirmación tajante de que «la ciencia no ha existido excepto entre los pueblos que vivieron bajo la influencia griega⁷⁶⁶». ¿Qué se entiende por pueblos bajo influencia griega? Esa pregunta presupone que los griegos no fueron influenciados por nadie; ellos son los que inventaron y llevaron la ciencia y la filosofía a otras culturas. De modo que, se podría interpretar que los griegos surgieron como una seta en la historia de la humanidad. Es un presupuesto gratuito y, además, es falsa esta tesis, hemos indicado. Y aún más, va en contra de las mismas tesis de los griegos que reconocen el peso y la vasta influencia de la cultura del valle del Nilo sobre ellos. La tesis de Gomperz y, asumida por E. Schrödinger, es la defensa del presupuesto gratuito de la ontología que sólo ve en la grecología como el único lugar de la posibilidad de la ciencia o el espíritu científico y, por supuesto, del discurso filosófico. Tal presupuesto es sencillamente falso, además va en contra de la dimensión plural de la racionalidad, como más adelante analizaremos, como expresión de la utilización del lenguaje de una comunidad concreta.

Reconocemos el peso de la grecología en la eclosión de la ciencia y de la filosofía. Pero pensar que lo real se explica exclusivamente a la manera de los helenos, nos parece profesar, públicamente, una ideología. En Gómez Pin se trata de mostrar que la *physis* es la ciencia, *meta-physis* es la metaciencia o filosofía; esto es, un discurso metacientífico. Esta por tener matriz en la física de los pensadores jónicos, no puede ser otra cosa que metafísica. «Tras la física la

⁷⁶⁵ TH. GOMPERZ, *o. c.*, p. 419.

⁷⁶⁶ Cf. E. SCHRÖDINGER, *o. c.*, p. 36.

razón se vuelve especulativa», esto es, la física desemboca inevitablemente en metafísica porque «una vez surgida tiene sus propios problemas, y sus propios objetivos», los cuales son finales. Así lo expresó Andrónico de Rodas cuando recopiló las obras de Aristóteles. O sea, los tratados que vienen tras la *physis*, la física. En consecuencia, según esta concepción teórica, tanto la ciencia o *physis* como la metaciencia o *meta-physis*, son fundamentalmente helenas. Y es la que habría que universalizar para comprender qué es la actividad científica.

Huelga decir que el filósofo Gómez Pin está pensando desde los presupuestos ontológicos jónicos los problemas que plantean la epistemología contemporánea. O sea, la necesidad natural que sustenta la física jónica y la puesta en crisis en la física cuántica⁷⁶⁷, sin olvidar el papel fundamental de la teoría de la relatividad. Se trata en mostrar que asistimos hoy día a la crisis de presupuestos⁷⁶⁸, de tal manera que si hubieran tenido lugar fuera de Jonia, el problema de los presupuestos ontológicos no cambiaría. En el fondo, el autor quiere poner ahínco en el peso de la exigencia de inteligibilidad y la singularidad de la disposición científica jónica. A decir verdad, el autor está preocupado por ocuparse de los presupuestos ontológicos que son firmes, inamovibles, permanentes. Nuestra tesis es que nada es permanente, todo está en mutación, en cambio, en fluctuaciones, en transformaciones, hemos insistido.

Si la posibilidad de la ciencia se produce por la necesidad natural⁷⁶⁹,

⁷⁶⁷ Con la física cuántica ya no se puede hablar de necesidad natural. Este era el problema de Einstein, quien veía que aquella seguía allí y es el presupuesto (ontológico) de la investigación científica que son «nuestras representaciones de la *Physis*». Leer A. EINSTEIN, *Ideas and Opinions (1909-1954)*, New ed. by Sonja Bargmann, NY, C.T. Peperbacks, (1954), 1960, 377 p. A mi juicio, no existe la llamada necesidad natural como tal. Las matemáticas, por ejemplo, son un juego del espíritu desde que se pone a prueba la inteligencia, el cerebro del hombre. El juego no significa no ser serio. Lo mismo la física, no se presupone ninguna necesidad «natural» para hacer inteligible la naturaleza, simplemente el hombre se lanza a su investigación. Las matemáticas se basan en la lógica, de modo que cambiar de matemáticas significa cambiar de lógica. Y la física también.

⁷⁶⁸ Obviamente los presupuestos de la física contemporánea no son los de la filosofía helena. Ya no se habla de la *localidad* como los griegos, sino de no-localidad, de *causalidad*, de *determinismo*, de *individuación*, de *realismo*. Éste último sigue siendo discutido. Todos estos principios ontológicos están hoy en crisis.

⁷⁶⁹ El término griego es *ananké* (ἀνάγκη). Ver ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libro V.

entonces es en la apropiación de la naturaleza donde se funda dicha ciencia. El problema de los presupuestos ontológicos es que son permanentes, inmutables y, por tantos, fijos. En esto reside su gratuidad. Hemos de insistir en este hecho. Conceptos como *inteligibilidad* están llenos de presupuestos. Escinden lo real en dos, ya que presuponen su contrario, la *sensibilidad*. La inteligibilidad es para Gómez Pin el motor de la ciencia. Y ¿qué decir de la sensibilidad? Ambas facultades son internas, diría el autor. Es la mentalidad platónica. La posibilidad de la ciencia surge cuando hay un problema y se busca, en principio, una solución definitiva a este problema. Todas las culturas han temido que afrontar a problemas de su entorno a los que han dado soluciones, aunque no definitivas. Un esquimal no dará la misma solución a sus problemas en su medio como un africano en plena selva frondosa ecuatorial; menos aún un occidental con sus cuatro estaciones del año. La necesidad natural es problema cultural y contextual. Y las soluciones son contextuales y las interpretaciones científicas de lo real están marcadas por los presupuestos culturales.

Habría que insistir, de igual modo, que la filosofía a secas es imposible (como lo es la teodicea). Toda filosofía es predicativa y genitiva. La filosofía, a pesar de ser una actividad en el esclarecimiento de los conceptos, también es un discurso, una forma de vida o la reflexión que refleja una visión particular. Estas definiciones son el reflejo de la imposibilidad de definir a esa actividad humana a secas. Hay filosofías como pueblos, culturas, hombres existan. La actividad filosófica es humana y se dirige al humano teniendo en cuenta el cosmos, la *polis*, la historia, etc. La filosofía es una actividad sublime en este sentido, y con ella se puede mejorar el mundo. Pensar en la actividad filosófica sin predicativo adjetival o nominal, es reducirla a mera especulación. Esta dimensión también es adjetival o nominal. Filosofar es una actividad del hombre que concierne lo real. La percepción de lo real como proceso nos lleva a recusar cabalmente todo determinismo, naturalismo, dualismo epistemológico y esencialismo cultural.

6.3.2. Del argumento de la «disponibilidad lógica»

La disponibilidad lógica apela a reconocer la limitación de la investigación científica y del discurso filosófico sobre lo real. Los problemas no resueltos en la ciencia dejan a veces en suspensión el pensar. Es un presupuesto gratuito pensar que los problemas científicos tienen solución definitiva. El investigador no puede huir de la condición humana. El filósofo debe ser tolerante con las visiones particulares de las otras culturas, con la religión o lo real simbólico. La intolerancia es un presupuesto gratuito. Los presupuestos vienen de varias fuentes de la lengua como matriz fundadora. La verdadera exigencia es, a mi juicio, el refundar las ciencias socavando los presupuestos en ocasiones gratuitos y peligrosos. Es un presupuesto gratuito pensar, por ejemplo, que la vida es lo que hay que aumentar y la muerte es lo que hay que evitar.

El filosofar de otro modo que consiste en socavar los presupuestos y operar una transformación de la filosofía de la substancia o ideas a una filosofía de lo real, nos lleva a descubrir que todo investigador debe tener en cuenta las limitaciones de su proyecto. La disponibilidad lógica es aceptar que no podemos conocer ni explicarlo todo; lo real es inabarcable en su aprehensión. Es una ilusión creer que lo real es substancia, cosa permanente e inmutable. La comprensión y explicación de lo real de este modo, es lo que ha hecho que no se socavara los presupuestos gratuitos. Sin duda, es el pensamiento construido sobre los presupuestos dogmáticos y ontológicos que pretende proclamar, solemnemente, una universalidad epistemológica cuya existencia en la materialidad de los hechos es nula. La disponibilidad lógica lleva a reconocer que la epistemología de lo real tiene que ser en el futuro inevitablemente apertura y aceptar el pluralismo metodológico. Porque la explicación científica de lo real se da en su proceso. La disponibilidad lógica de una epistemología de lo real, reconoce la apertura y pluralismo en la explicación científica de lo real como proceso. Además, se ha de tener en cuenta que «las palabras clave del

discurso de la epistemología futura, en opinión de Paul Scheurer, deberán ser apertura y pluralismo⁷⁷⁰».

Dos palabras que, a mi juicio, revolucionan toda la investigación científica y el pensamiento filosófico. Sin apertura, la investigación científica cae en un círculo vicio y, sin pluralismo, se convierte en dogmática. La apertura es inevitable en la aprehensión de lo real y el pluralismo a reconocer la particularidad de las visiones del mundo. El problema de todo investigador es querer reducir y comprender lo real desde su visión particular del mundo, algo desde luego inevitable. El problema es no reconocer las limitaciones internas o externas de su quehacer científico y/o filosófico. Y el primer error es no reconocer que los presupuestos sobre los que trabaja uno, son meramente culturales y, desde estos, se elabora su epistemología de lo real. Esta argumentación no es una defensa al relativismo, sino más bien el reconocimiento de los presupuestos culturales en ocasiones gratuitos que conforman las concepciones teóricas que surgen de las investigaciones.

6.4. Conclusión

Filosofar de otro modo contiene una trampa. El filósofo debe decir solamente, sí o no, lo real es proceso, devenir, lo Uno que deviene millón. Es el misterio de lo real. Una decisión metodológica debe llevar al giro procesual de la epistemología de lo real. La decisión metodológica es la que han seguido los autores africanos, aunque conservan en los presupuestos ontológicos de la cultura occidental en sus análisis de las problematizaciones africanas. La determinación de sus teorías viene mayoritariamente en el modelo teórico que resulta de sus investigaciones. En el fondo, a mi juicio, las diferencias teóricas de estos con los teóricos de la cultura occidental, no son del todo diferentes. Resaltan el capítulo de África en el devenir de la cultura y de la ciencia.

⁷⁷⁰ Cf. P. SCHEURER, *Révolutions de la science et permanence du réel*, Paris, PUF, 1979.

Hay que visitar las teorías científicas. Los presupuestos son adquiridos también por la educación, por los hábitos o costumbres. El lenguaje científico está preso por el lenguaje ordinario; cree que detrás de las palabras están las cosas. Sin embargo, lo único que hace la ciencia es precisarlo formalizándolo. Pero el pueblo ha sido educado por una filosofía determinada. Los adultos son quienes han transmitido al pueblo sus experiencias. Platón dice que los que han inventado el lenguaje eran unos ebrios, unos borrachos. El lenguaje tiene muchas funciones (Wittgenstein creía que el lenguaje tiene una función descriptiva), y que una de ellas sería la función descriptiva. A mi juicio, el lenguaje no describe nada (el lenguaje poético qué describe, pues nada), incluso el lenguaje científico no describe nada. Sostener que describimos, es pura ilusión, es una imposibilidad. Pues el lenguaje descriptivo sería paradójicamente el reflejo de lo que describe. El elefante se dice en muchas lenguas de formas distintas y no reflejan el elefante, lo que es simbólicamente un animal.

El lenguaje no ha sido estudiado en África profundamente por los autores africanos a excepción, a mi juicio, de Tshiamalenga o Nkombe y Kagame en cierta medida. Lo que tenemos, es la práctica del lenguaje, pero no se ha teorizado. Maldecir en África es actuar sobre el futuro de esta persona; es un acto performativo. La palabra es una acción. Si se maldice a uno, está maldecido, si se le bendice, está bendecido. Se puede, en este sentido, decir que la llamada filosofía analítica y teoría africana de lo real están motivadas por el espíritu científico. Los filósofos anglosajones habrían hecho la experiencia africana del uso del lenguaje. Por su parte, los modelos de explicación científica que hemos esbozado, intentan decir lo real en su aspecto descriptivo y analítico-empírico sujeto a los presupuestos dogmáticos de la ontología. Es verdad que la ontología se dice con sentido diferente ya sea como estudio de los principios absolutos, o como pensamiento empírico basado en la experiencia; y que para el pragmatismo la verdad es lo real y esta es fundamentalmente verificación, el expediente en nuestro modo de pensar.

CAPÍTULO VII.

EL JUICIO DE LO REAL COMO PROCESO MULTIFORME

7.0. Introducción

Después de reflexionar del por qué y del cómo filosofar de otro modo consistente, principalmente, en ver los presupuestos gratuitos (ontológicos y dogmáticos, principalmente) en todos los ámbitos de la investigación científica y de la explicación de la misma, habría que reflexionar ahora sobre «lo real como proceso multiforme». Así es como lo percibe y lo narra la tradición BuKam y Bantu o africana como las ciencias modernas. Los presupuestos BuKam sostienen que lo real es proceso multiforme. Lo Uno que deviene múltiple. Toda realidad que deviene es procesual. A decir verdad, la tradición filosófica africana ha revolucionado la filosofía al introducir el devenir como elemento central de lo real. Han pasado cinco mil años de cosas increíbles a nivel de la filosofía, la teología, la ciencia, etc.

El pensamiento BuKam-Bantu como las ciencias modernas nos hacen repensar la marcha de la investigación en nuestra aprehensión y explicación de lo real. A través de lenguajes filosóficos, teológicos o científicos lo real es percibido como proceso multiforme. Llámese lo Uno, naturaleza, cosmos, vida, destino o Dios, lo real es un proceso multiforme, las fluctuaciones y no una construcción ficticia del ser en cuanto ser, substancia o idea. Es lo que a continuación intentaremos analizar a través de cuatro puntos. El primero está focalizado en la concepción de lo real en los corpus BuKam-Bantu de naturaleza filosófica y empírico-teológica. El segundo en el modo que se percibe lo real en las ciencias modernas. El tercero se centra en la teoría científica del cosmos BuKam para luego ver en un cuarto y último punto, cómo esa teoría científica contribuye a las discusiones de la nueva teoría del conocimiento.

7.1. La concepción de lo real en los corpus BuKam-Bantu

Partimos ahora a analizar los textos de la tradición BuKam-Bantu y, desde ahí, mostrar sus concepciones teóricas de lo real y de la experiencia empírico-religiosa que nos transmiten esas tradiciones. BuKam y Bantu son dos tradiciones africanas que reflejan la misma visión particular del mundo. Además, la tradición bantu refleja la vitalidad del pensamiento BuKam en el Cyena-Ntu.

7.1.1. Lo real cósmico en el *Gran Himno empírico-teológico de Akhenaton*

Uno de los documentos más importantes y más estudiados es el denominado *Gran Himno* de Amenhotep IV/Akhenatón, que refleja una de las expresiones de alabanzas más bellas al principio cósmico Atón⁷⁷¹. Fue en el año cinco de su reinado cuando el rey descubre en Tell-el-Amarna, el punto donde el sol se eleva, y decide fundar allí la nueva ciudad que será la capital de su reinado. Akhenatón, que significa horizonte de Atón, el que es Beneficioso para Atón, será el nuevo nombre de Amenhotep IV. La existencia de las otras formas o manifestaciones de divinidades es negada; los templos son cerrados y sus nombres borrados sistemáticamente en todo el país⁷⁷².

Nkindi Akhenatón compone entonces el *Gran y Pequeño himno* destinados, se cree, a ser salmodiados durante el culto en los templos de Amarna. Los himnos tratan sucesivamente del ciclo cotidiano del Sol y de la revelación del creador-engendrador a su hijo Akhenatón. Dos siglos antes de la época donde la tradición sitúa la existencia de Moisés (éste sería una creación literaria)⁷⁷³; tres siglos antes de que los hebreos comiencen a fijar por escrito los

⁷⁷¹ Cf. P. GRANDET, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, Éditions de Seuil, 1995.

⁷⁷² *Ibid.*

⁷⁷³ Los estudios exegéticos sobre el Pentateuco y la historia deuteronomista han llevado a autores de renombre como Julius Wellhausen, Hermann Gunkel, Martin Noth, Gerhard von Rad, Werner H. Schmidt, H. Gressmann, Brevard S. Childs, Rolf Rendtorff, G. E. Wright, a trazar las líneas maestras de la teología y literatura que están a la base de los textos del Antiguo

textos de la Biblia; estos himnos de inspiración elevada y de una factura notable son, según Grandet⁷⁷⁴, la primera manifestación de un pensamiento monoteísta, además de ser una concepción africana de lo real como proceso multiforme. Es una concepción teórica insertada en el sistema africano del mundo. Nkindi Akhenatón reinó diecisiete años, en el Reino Nuevo (XVIII dinastía 1350-1333 a. C).

Nos limitaremos a analizar y a comentar sólo el *Gran Himno*, cuyas ideas principales son: la idea de la existencia de lo Uno-Único; la idea de la presencia del mismo como «creador-engendrador» en la cultura humana y la historia; la exigencia del vivir según el espíritu de la *M3ʿt* y de rendir servicio al prójimo; la concepción de la fraternidad universal y de la igualdad entre los humanos, dentro de la diferencia, y la multiplicidad constitutiva de lo real; la preocupación del «creador-engendrador» por los más débiles y vulnerables ante la violencia de los fuertes; y, por último, la idea de la visión universalista de la historia y el lugar recapitulador del medio ambiente⁷⁷⁵. El *Gran Himno*, en nuestro planteamiento, lo transcribimos en tres lenguas: en español, en bantudowe y en bantu-luba (Cf. *Apéndice I*, p. 537 y ss), y luego analizaremos las ideas filosóficas y empírico-teológicas más importantes que, en él, se reflejan en su descripción de lo real.

7.1.1.1. El texto del Gran Himno empírico-teológico de Akhenaton

Aquí lo presentamos bajo su aspecto temático, para facilitar la lectura y

Testamentos sobre todo en lo que se refiere a la Historia Deuteronomista (Dt-2Re; el Gn-Num, que es la fuente JE, sería la introducción o prólogo de la Historia Deuteronomista en su forma actual como unidad literaria). Por eso es preferible hablar desde la exégesis del Antiguo Testamento de Eneateuco, según los estudios de Martín Noth claro; ya que se trata de nueve libros y no de cinco que la conforman. La exégesis actual sostiene, en su gran mayoría que, el Antiguo Testamento (desde el Génesis hasta segundo Reyes) es una creación literaria cuya finalidad es transmitirnos una enseñanza político-religiosa. Ver A.-A. GARCÍA SANTOS, *El Pentateuco. Historia y sentido*, Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa, 1998, p. 266.

⁷⁷⁴ Cf. P. GRANDET, *o. c.*, p. 13 y ss.

⁷⁷⁵ Cf. KALAMBA Nsapo, *Louange à l'action créatrice du soleil. Di-Samuna Diiba Katangidibwa Mu Mpala*, Douala, Édi-CAD, 2nd., 2015, 142 p.

comprensión al lector o lectora⁷⁷⁶. La traducción es de Jan Assmann, quien es el autor de la Colección-Edición crítica de los *Ägyptische Hymnen und Gebete*, una obra importante en la literatura egiptológica desde la Edición de los *Hymnes et des Prières Thébains* del Reino Nuevo realizado por Alexandre Barucq y François Daumas. Las concepciones filosófico-teológicas del viviente Nkindi Akhenaton han tenido un impacto importante en la formación de los presupuestos teóricos en la historia del pensamiento⁷⁷⁷. Los presupuestos de la Unicidad-Totalidad de lo real, la manifestación empírica del mismo como percepción múltiple, cuya resonancia en están en la filosofía de los filósofos de la naturaleza o presocráticos y en la nueva física, estriba el hecho de que hay un «principio único que todo lo produce y todo lo explica⁷⁷⁸». Este principio es, para nuestro autor, el sol.

El conocimiento del principio único en el sol y que, a su vez, de él se produce y se explica toda la realidad, es la explicación de lo real cósmico como la energía en donde radia todo. En él, se produce el tiempo y la radical visibilidad de lo real. A decir verdad, se trata de lo Uno donde emana lo múltiple. El sol es la manifestación de lo Uno como único principio de toda la realidad. Es interesante comprender que el sol es esa energía viva cuyos efectos de la luz y movimiento produce toda la realidad. Más aún, el sol es la manifestación de un poder cósmico que significa luz, tiempo, radiación y movimiento; su manifestación radica en el conocimiento de que todo se puede reducir a la acción de la luz y del tiempo, es decir, del sol⁷⁷⁹. Para lo que sigue, nos ceñiremos a la himnología de Nkindi Akhenaton y su descripción de lo real.

⁷⁷⁶ Cf. J. ASSMANN, *Moisés el egipcio*, trad. al español de Javier Alonso López, Madrid, Oberon, 2003, pp. 192-196. También en M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, vol. I, pp. 96-99. El texto en *bantu-ndowe* y *bantu-luba* lo incluimos en un apéndice al final del trabajo. Cf. *Apéndice I*, p. 537 y ss.

⁷⁷⁷ Ver J. ASSMANN, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1984, p. 243 y ss.

⁷⁷⁸ Cf. J. ASSMANN, *Egipto. Historia de un sentido*, trad. esp. de Joaquín Chamorro Mielke y revisión técnica de Antonia Pérez Largacha, Madrid, Abadía Editores, 2005, p. 272. Ver también J. P. ALLEN, «The Natural Philosophy of Akhenaten», in W. K. SIMPSON (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, YES 3, 1989, pp. 89-101.

⁷⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 271.

Canto primero: el circuito diario

Primera estrofa: Mañana-Belleza

Hermoso surges
En el luminoso cielo
¡Oh, Atón viviente, que concedes vida!
Has aparecido por el horizonte oriental
Y has llenado toda la tierra con tu belleza.

Segunda estrofa: Tarde-Dominio

Eres bello, grande, radiante,
Alto sobre todas las tierras;
Tus rayos abrazan las tierras hasta el límite de todo lo que has creado.
Siendo Ra, alcanzas sus límites
Y haces que se postren ante el hijo al que amas.

Aunque estás lejos, tus rayos están sobre la tierra;
Aunque uno pueda verte, tus pasos permanecen ocultos.

Tercera estrofa: Noche-Caos

Cuando te pones en el horizonte occidental,
La tierra queda en tinieblas
Como si estuviera muerta.

Los que duermen están en (sus) habitaciones,
Las cabezas cubiertas, un ojo no ve al otro,
Si les fuesen robados sus bienes de debajo de sus cabezas, no se darían cuenta

Todos los leones salen de sus guaridas,
Todas las serpientes muerden.

La oscuridad es una tumba,
La tierra está en silencio:
Su creador se ha puesto en su horizonte.

Cuarta estrofa: Mañana-Renacimiento

Al amanecer has surgido en el horizonte
Y eres radiante como el disco del sol durante el día.
Disipas la oscuridad arrojando tus rayos,
Las Dos Tierras están en fiesta de todo el día.

Los hombres se despiertan, se alzan sobre sus pies, pues los has despertado.
Se lavan y visten,
Sus brazos en adoración cuando apareces.
Toda la tierra sale a trabajar.

Todos los animales pacen en sus prados,
Árboles, hierbas echan retoños;
Los pájaros vuelan de sus nidos,
Sus alas alzadas en adoración de tu ka.
Todos los rebaños brincan sobre sus patas,
Todos los animales que vuelan y se posan,
Viven cuando surges para ellos.

Los barcos navegan hacia el norte,
Navegan también hacia el sur,
Todos los caminos se abren cuando apareces.
El pez del río
Sale ante ti.
Tus rayos están en el medio del mar.

Canto segundo: Creación

Primera estrofa: la creación de la vida en el vientre

a) El niño

(Tú) que haces que la semilla crezca en las mujeres,
Que haces agua dentro de los hombres,
Que vivificas el hijo en el vientre de su madre,
Que lo calmas para que contenga sus lágrimas,

¡Tú, nodriza en el vientre!
Tú, que das pan,
Para alimentar a todo lo que él creó.
Cuando sale del vientre
Para respirar, en el día de su nacimiento,
Abres su boca y satisfaces sus necesidades.

b) El pollo en el huevo

El pollo en el huevo,
Habla dentro de la concha;
Tú le das aire dentro para alimentarlo.
Has fijado un plazo para él,
Para que salga del cascarón;
Cuando sale del huevo,
Para hablar en su momento,
Ya camina sobre sus patas cuando sale de él.

Segunda estrofa: Creación cósmica-Multitud y diversidad

¡Cuán numerosa son tus obras,
Aunque ocultas a la vista,
Oh único Sol junto al que no hay nadie!
Tú creaste la tierra siguiendo a tu corazón cuando estabas solo,
Con gente, hierba y rebaños;
Todo lo que camina sobre sus patas en la tierra,
Todo lo que vuela con sus alas en las alturas,
Las tierras extranjeras de Siria y Nubia,
La tierra de Egipto.
Tú pones a cada hombre en su lugar, satisfaces sus necesidades;
Cada uno tiene su alimento, la duración de su vida está contada.

Sus lenguas difieren en el idioma,
También sus formas de ser;
Sus pieles son distintas, pues tú distingues a los hombres.

Tercera estrofa: Los dos Nilos

Tú creaste el Nilo en el mundo subterráneo,
Lo traes cuando deseas,
Para alimentar a la gente, pues los creaste para sí mismos.
Señor de todo, que trabajas para ellos,
Señor de todas las tierras que brillas para ellos,
¡Disco solar de las horas del día, grande en gloria!

Todas las tierras lejanas, tú las mantienes vivas:
Haces que un Nilo celestial descienda para ellos;
(y este) Crea olas sobre las montañas como el mar,
Para regar sus campos con aquello que necesitan.
¡Cuán eficientes son tus planes, oh señor de eternidad!
Un Nilo del cielo para los pueblos extranjeros
Y para las criaturas del desierto que caminan sobre sus patas,
Pero para Egipto es el Nilo que procede del mundo subterráneo.

Canto tercero: Transformación (*Kheperu*)-Dios, naturaleza y el rey

Primera estrofa: Luz-visión y conocimiento

a) Las estaciones

Tú creaste el cielo lejos para brillas allí,
Cuando brillas, viven y crecen para ti.
Tú creaste las estaciones para favorecer todo lo que creaste,
El invierno para refrescarlo,
El verano para que te saboreen.

b) Kheperu en el cielo y en la tierra

Tú creaste el cielo lejos para brillar allí,
Para *ver* todo lo que haces, mientras tú eres *Uno*,
Surgido bajo tu *forma (kheperu)* del *disco solar* viviente,
Brillante y radiante,

Lejano y cercano.

Tú haces millones de *formas* (*kheperu*) de ti mismo *en solitario*,

Ciudades, pueblos, campos,

Camino y río.

Todos los ojos te *contemplan* por encima de ellos,

Cuando estás sobre la *tierra* como el *disco* de las horas del día.

c) El rey, el único conocedor

Cuando te has ido no hay ojo (cuya vista hayas creado

Para no *mirar* sobre sí mismo como la *única* de tus criaturas),

Pero incluso entonces estás en mi corazón, no hay otro que te conozca,

Solo tu hijo, *Nefer-kheperu-Ra Único-de-Ra*,

A quien enseñaste tus caminos y tu poder.

Segunda estrofa: Tiempo-Actuar y gobernar

La tierra nace por medio de tu mano, pues tú la creaste.

Cuando *sales*, viven,

Cuando *te pones*, mueren;

Tú mismo eres la duración de la vida, se vive gracias a ti.

Todos los ojos están en belleza hasta que *te pones*,

Todas las labores cesan cuando *descansas* en el oeste;

Pero *el que se eleva* fortalece (todos los brazos) para el rey,

Y cada pierna se mueve desde que fundaste la tierra.

Los despiertas para tu hijo que procede de tu cuerpo,

El rey que vive por medio de Maât, el señor de las Dos Tierras,

Nefer-kheperu-Ra Único-de-Ra,

El Hijo de Ra que vive por medio de Maât,

El señor de las coronas, *Akhenatón*, grande en su vida,

Y la gran reina a quien ama,

La señora de las Dos Tierras, *Nefertiti*,

Que vive y rejuvenece

Para siempre, eternamente.

7.1.1.2. *El texto del Gran Himno BuKam-Bantu: análisis de su contenido según las interpretaciones de Jan Assmann*

Los temas que se desarrolla a continuación fundan la estructura profunda de este *Himno*. Creemos que Jan Assmann ha dado la mejor estructura que ahora emprenderemos a comentar. Tres líneas maestras constituyen los tratados que aparecen en el Himno: visibilidad o percepción, creación y energía. Lo esbozaremos siguiendo el análisis y las interpretaciones que ofrece Jan Assmann⁷⁸⁰, pero respetando el sentido genuino del texto.

7.1.1.2.1. *El tema de la visibilidad o percepción de lo real*

Según Assmann, la primera parte es «una transformación de una sección de un himno tradicional al dios sol que describe el recorrido diario del sol en sus fases de mañana, mediodía y tarde/noche⁷⁸¹». Lo que indica que, tradicionalmente, el tema del dios sol y la teoría teológica o mitológica que de él se fundan, están focalizado sobre «un drama cósmico muy complejo». Aquí se trata de una concepción del mundo en términos de *acción* y *proceso*, no de estructura espacial. Lo que Assmann llama himno solar tradicional se funda en una visión del cosmos como proceso cíclico, ya que su orden y estructura se revelan con el paso del tiempo, esto es, en la regularidad de la repetición cíclica y en el vigor de la vida cósmica reafirmada. En esta *acción* y *proceso*, cada mañana se da el hecho de que la vida triunfa sobre las fuerzas enemigas de la muerte que es la disolución y suspensión de todo cual se manifiesta⁷⁸², de lo visible o perceptible.

Sigue Assmann diciendo que el drama cósmico tal y como se vislumbra en el *Himno*, se interpreta en términos biológicos, éticos y políticos, esto es, «se considera un proceso de vida que triunfa sobre la muerte, y de gobierno y

⁷⁸⁰ *Ibid.*, pp. 197-229.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 197.

⁷⁸² *Ibid.*

justicia que triunfan sobre la rebelión. La vida, el gobierno y la justicia, así como la muerte, la rebelión y la injusticia, están permanentemente asociados⁷⁸³». Sería, entonces, un himno político basado en una concepción de la *teología negativa* (incognoscibilidad/inefabilidad del *Creador*) y de la legitimidad teológica de la realeza⁷⁸⁴. En este sentido, nos enseña Assmann que, en estos himnos tradicionales al dios sol, el drama cósmico se interpreta mediante la siguiente imaginación analógica que refleja los fundamentos de la vida humana, a saber, la justicia y armonía social, el orden y la autoridad política, y las esperanzas individuales de salud, prosperidad, y, sobre todo, la vida después de la muerte⁷⁸⁵.

Assmann cree, y con razón, que los himnos tradicionales tienen la forma de lo que él llama *Tageszeitenlied* (la canción de las tres partes del día). En nuestro *Gran Himno*, el sol es el dios de vida, que «a partir de su propia plenitud de vida inagotable, asigna una porción de la misma a todo lo que hay en la creación». La primera parte del *Himno* tiene cuatro estrofas. La primera alude a un significado temporal de la vida; el dios viviente se transforma en el concepto de dios dador de vida y envía sus rayos al mundo. La segunda estrofa se centra en el tema del gobierno. «El movimiento del sol por el cielo se interpreta como ejercicio del gobierno y la justicia». «La eliminación del enemigo cósmico convierte la tradicional visión dualística del mundo en monista⁷⁸⁶». Aquí Assmann introduce, a mi juicio, la visión heleno-occidental del mundo e intenta interpretar el sistema del mundo BuKam a través de las categorías de aquél.

Y prosigue afirmando Assmann que, a la luz del sol, todas las fronteras desaparecen y también sobre el bien y el mal. Según él, «la abolición del enemigo cósmico equivale a la despolarización del cosmos, y se refleja en la

⁷⁸³ *Ibid.*

⁷⁸⁴ Cf. BILOLO Mubabinge, «L'enjeu politique de la théologie négative du Grand-Hymne à Jati», in *Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion*, 93, pp. 29-35.

⁷⁸⁵ Cf. J. ASSMANN, o. c., p.197.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 199.

esfera humana mediante una despolitización de la sociedad⁷⁸⁷». La tercera estrofa está consagrada a la noche, y trata de la negación del mundo subterráneo, el reino de Osiris, el primer muerto y resucitado y el reino de los muertos. Es importante resaltar este hecho porque pone de relieve que el acto de la visibilidad no se reduce sólo y exclusivamente en el mundo terrenal; también se da en lo subterrenal. Con ello se quiere enfatizar que las esperanzas en una vida después de la muerte se basan en el mito de la superación nocturna de la muerte. En el mundo de Akhenatón, arguye Assmann, «la realidad se reestructura desde el punto de vista del ojo humano», cosa que antes no se producía en los *Himnos* de BuKam, lo que el autor llama himnos tradicionales.

La razón de esa ausencia se debe a que la realidad se reduce a lo visible, a lo empírico, diríamos hoy día. La oscuridad significa ausencia de luz, de presencia divina y de vida. De hecho, cuando el sol interrumpe su emisión de vida, el mundo recae en la muerte y el caos (*Isft*)⁷⁸⁸. La cuarta y última estrofa describe cómo la vida despierta de nuevo por la mañana. Los pájaros saludan a la luz con sus alas, igual que hacen los hombres con sus manos. La resurrección de la naturaleza es claramente un himno de alabanza⁷⁸⁹. La resurrección es una teoría teológica que la experiencia empírica puede contrastar a los ojos de los egipcios y aquí en el caso del Nkindi Akhenatón es patente. La resurrección es el fundamento de la esperanza, de un despertar de nuevo, de un volver a la vida y sus implicaciones. La resurrección es un acto de visibilidad al que no podemos dar menos importancia en este sistema africano del mundo y las concepciones teóricas basadas en él.

Con el despertar, a menudo, de toda la naturaleza, se ha de afirmar que, el acto de alabanza al creador no es un privilegio exclusivo de los humanos, sino que es compartido con todas las otras creaturas, según nuestro autor. Sigue Assmann arguyendo que «la reaparición de la presencia divina, que vuelve a

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 201.

llenar el mundo de luz y tiempo, es saludada y respondida por el puro despertar de la naturaleza». Si bien entendemos Assmann, se quiere indicar que, con el despertar de la naturaleza, la vida y la existencia adquieren un significado religioso genuino e incomparable. Según Assmann, para Nkindi Akhenaton, «existir significa adorar, reconocer las obras creadoras de la luz y el tiempo. Las flores que se giran hacia la luz y adoran la presencia del creador con una sensibilidad puramente vegetal se convierten en modelo de piedad y devoción⁷⁹⁰». Esta hermenéutica se funda en el reconocimiento de la presencia de lo Uno en la creación o múltiple.

7.1.1.2.2. *El acto de la creación como embriología*

Si la *visibilidad/percepción* pretendía reseñar la abolición de la imaginería mítica, en particular del enemigo cósmico o el significado político del poder, gobierno y justicia y del reino de los muertos o significado de salvación y vida después de la muerte para significar y re-significar que el mundo visible es el efecto de la luz divina, el acto de la creación cobra el significado de «el tiempo primigenio de origen⁷⁹¹». Según Assmann, el comienzo o la primera vez (*zp tpj*), como referencia a la creación es eliminado en este gran *Himno* y la razón parece no conocerse. Es fundamental para el pensamiento egipcio el concepto *zp tpj* ya que es a partir de él que todo viene a la existencia en cuanto momento histórico, el universo de la significación. La primera vez o *zp tpj* es el tiempo que marca la historia. Es el «universal concreto», lo real que surge y evoluciona.

Para Nkindi Akhenatón, el mundo está estructurado por la aprehensión de la realidad por medio de los sentidos. Según Assmann, «la visibilidad se encuentra en la dimensión de la luz o del espacio, mientras que el presente está en la dimensión del tiempo. Pasado y presente dan paso a la presencia eterna, de la misma manera que la imaginería mítica del cielo y el mundo subterráneo

⁷⁹⁰ *Ibid.*

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 202.

dan paso a la realidad visible⁷⁹²». La creación para Nkindi Akhenatón es fruto de una embriología: «el crecimiento de la semilla en el vientre materno y de los polluelos dentro del huevo revelan el «tiempo» como otro aspecto de esa energía creativa que fluye desde el sol hacia el mundo». Continúa Assmann atisbando que, «las obras del tiempo trascienden la esfera visible, permanecen "ocultas a la vista" y más cerca del aire que la luz. Así pues, estas nociones de aliento, aire y tiempo están estrechamente relacionadas dentro de esta embriología⁷⁹³». Aliento y tiempo son «las dos formas en las que la energía creativa del sol se manifiesta más allá del ámbito de la visibilidad» según Assmann.

Según esto, la creación no hace referencia a la cosmogonía, sino a la embriología porque estamos limitados en el presente. El embrión revela el tiempo como energía creativa la cual se percibe como la fluctuación sin cesar en el mundo. Es el vientre materno donde se da la creación, lo cual indica, a mi juicio, que no es Dios quien crea sino el hombre contrariamente de lo que piensa Assmann. Como más adelante veremos, el Dios africano surge y evoluciona como toda la realidad que es su autotransformación. Con la concepción teórica del acto de la creación como embriología, a decir verdad, se resalta y se desarrolla la idea de la *ecumene*: el mundo habitado por muchas naciones y culturas diferentes que han de reconocerse todos como hermanos. Es la unidad biológica de la que insistía Cheikh Anta Diop en su estudio sobre el origen de la «raza humana». Para Assmann, Nkindi Akhenaton enfatiza el hecho de que la humanidad está compuesta por pueblos y el sol brilla sobre todos ellos, y los pueblos están interconectados por lazos políticos y comerciales -aunque no exclusivamente-. Esta interpretación es correcta, y corroboramos con ella. La concepción teórica de la embriología, es la que posibilita la *ecumene* entre los pueblos y culturas. Por eso, dice Assmann⁷⁹⁴, que la multiplicidad y el orden caracterizan la sabiduría divina de la creación.

⁷⁹² *Ibid.*

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, p. 204.

7.1.1.2.3. *Kheperu* o energía creadora y transformadora

La relación entre el creador y el mundo se vislumbra con la teoría de transformación (*hpr*). Según Assmann, el mundo visible parece tan sólo una «conversión», una transformación del propio creador: el creador y el mundo están íntimamente entrelazados por lo divino. El concepto «divino» es la fuente de energía que mantiene el mundo «transformándolo» en un proceso constante de auto-transformación⁷⁹⁵. Filológica y lingüísticamente para el término transformar, nacer, desarrollarse se dice en la lengua ciKam *hpr*. Es un término muy rico en significados como hemos podido ver y es sinónimo de otro *wnn* que significa existir, persistir. Ahora bien, según su etimología, *hpr* se asocia con el dios BuKam *Khepri* que es la manifestación del sol matutino y el principio de energía auto-genética y simbolizado, a su vez, por un escarabajo. Animal que se introduce en el suelo para esconderse durante un periodo de tiempo y reapareciéndose luego en la superficie para regenerarse y fortalecerse. *Khepri* es un principio de energía asociado al sol.

Por el contrario, el término egipcio *wnn* se asocia con el dios *Wnn-nfr*, cuyo significado es «el que existe por completo», y hace referencia a Osiris, el dios de los muertos, el principio de duración inalterable⁷⁹⁶. Según Assmann, con estos términos CiKam indicados, nos enfrentamos con estos dos verbos donde sus campos semánticos reflejan la famosa dicotomía de *nhh* y *dt*, esto es, el tiempo que ocurre y el tiempo duradero, el tiempo cíclico y el tiempo lineal; tiempo «imperfecto» y tiempo «perfecto». Ello explica, en esta concepción teórica que, el creador es tiempo (*Nhh*), y todo lo que se revela o «se desarrolla» en el tiempo (*hpr*), es una transformación (*hprw*) de su energía⁷⁹⁷. Remarcamos que todas estas expresiones y términos egipcios o CiKam que utiliza Assmann son las transliteraciones del registro del esperanto egiptológico; dificulta la comprensión en el ámbito Bantu para quien no esté familiarizado con este

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁷⁹⁶ *Ibid.*

⁷⁹⁷ *Ibid.*

sistema de escritura académicamente concertado.

Aquí sólo intentamos resaltar el significado que tiene para la comprensión del *Himno*, según la interpretación de Assmann y nuestros comentarios adicionales. Ya apuntamos con el filósofo-egiptólogo Bilolo que el *ciLuba* explica la vitalidad de estas expresiones en el *Cyena Ntu*, y muestra su actualidad. A Assmann le gusta decir que «*allí donde hay intención, también hay significado*⁷⁹⁸», razón no le falta. Ahora bien, *hpr* como energía creadora y transformadora es la causa de la significación o sentido del mundo y «el hombre (creatura) cobra sentido mediante su manifestación cósmica y puede descubrir los signos de amor paternal que hay en el cosmos⁷⁹⁹». Pero el significado es un fenómeno social; así ocurre con la religión y también con Dios. Su intención está en su significado social, pues es un mundo significativo, un mundo humano al que la noción de lo Uno como divinidad cobra sentido. Y el mundo humano lo entendemos fundamentalmente como un mundo de la significación. El mundo no puede decirse «humano» sino en la medida en que significa algo⁸⁰⁰. Esto bien entendido, habría afirmar que, donde haya una idea religiosa o de Dios, también hay una idea de poder. Assmann insiste a menudo en este hecho en sus respectivos trabajos.

Este *Himno* transmite la idea según la cuál, «la lectura de la naturaleza lleva al conocimiento del Señor y al reconocimiento de su gloria»: «el Uno es la fuente de la existencia cósmica»; «Dios *no es nada más que* el sol, y él también es naturaleza⁸⁰¹». Por eso se puede afirmar sin titubeos que el mundo es creación y manifestación de Dios. Eso es lo que, a mi juicio, hace Assmann en su interpretación del *Himno* de Nkindi Akhenaton como respuesta a las objeciones de Ralph Cudworth, filósofo inglés del siglo XVII, cuyo objetivo filosófico

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 210. Subrayamos nosotros.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ Cf. A.-J. GREIMAS, *La sémantique structurale. Recherche de méthode, langue et langage*, Paris, Larousse, 1966, p. 5. Puede encontrar un estudio sobre la significación y el sentido en nuestro estudio sobre Ludwig Wittgenstein en J. MOLONGWA Bayibayi, *La théorie du sens dans la philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Kinshasa, Philosophat Saint Augustin, 2006.

⁸⁰¹ J. ASSMANN, *o. c.*, p. 209.

principal era demostrar la validez de la espiritualidad a través del *Hen kai pan* (Todo es Uno, lo Uno-Todo) en su *The True Intellectual System of the Universe*. El *Hen kai pan*, concepto clave para comprender el cosmoteísmo occidental puesto en auge en las discusiones filosóficas de autores, entre otros, como Johann Wilhelm Ludwig Gleim, Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang von Goethe, Johann Georg Hamann, Johann Christian Friedrich Hölderling, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, tiene indudablemente su origen en Egipto⁸⁰², en BuKam. La idea de la Unidad-Totalidad es una fórmula BuKam en la narración de lo real.

7.1.2. Lo real en la *Biblia Negra*: lo Uno que se auto-transforma en múltiple

La cosmología africana ha sido objeto de estudios por varios autores occidentales e interpretados siempre como cosmogonías, como es el caso de Assmann con las de BuKam. Esto es, un sistema basado en recursos mitológicos para narrar y dar cuenta del origen y la evolución del universo, de la vida además de la propia humanidad. Tratando de un sistema de pensamiento, la cosmogonía es una teoría cultural. Es en esta línea que dos autores belgas, iniciados en la cultura bantu-luba, entendieron lo real en dicha cultura a la que denominaron una *Biblia Negra*⁸⁰³. Se trata de las concepciones filosóficas originales e inéditas de las comunidades iniciáticas y la elección de sus élites⁸⁰⁴. La organización social es el fruto de una concepción cosmológica, el edificio espiritual que se traduce en la praxis social. Morlighem, uno de los autores, subraya al respecto:

Les conceptions philosophiques du Noir sont loin d'être incohérentes ou simplistes. Aussi, est-il plus facile de se familiariser avec elles en se faisant raconter leur version de la Genèse du Monde. Transmises sous le sceau de secrets initiatiques, par traditions orales, la doctrine n'est connue dans son

⁸⁰² Cf. J. ASSMANN, *Egipto. Historia de un sentido*, trad. esp. de Joaquín Chamorro Mielke y revisión técnica de Antonia Pérez Largacha, Madrid, Abadía Editores, 2005, p. 532.

⁸⁰³ Cf. T. FOURCHE/H. MORLIGHEM, *Une Bible noire. Cosmogonie bantu*, Paris, Les Deux Océans, 2nd éd., 2002, 249 p.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 13.

ensemble que par de grands dignitaires. Mais elle est d'une richesse et d'une originalité inouïes, au point de mériter le nom d'une Bible Noire que je lui ai assignée⁸⁰⁵.

La versión africana de la génesis del universo, de la vida y del hombre traduce una concepción filosófica de gran dignidad y de profundo humanismo. Si bien entendemos a Morlighem, se trata de una *Biblia Negra* que contiene las teorías y concepciones filosóficas de los bantu o africanos y que han sido elaboradas en las sociedades iniciáticas. Por esa razón hay que iniciarse para ser digno de aprenderlas. Los autores presentan fundamentalmente tres aspectos de esa cosmogonía bantu: la génesis, la caída de la creación y el universo. Y en cuanto a la doctrina, el autor reconoce su anterioridad y lo real como transformación del creador en múltiple.

La doctrine est fondamentalement monothéiste. Le Créateur, Seigneur des Esprits -MAWEEJA NNANGILA- es éternel; s'étant manifesté seul et par lui-même, il créa le monde. Par une émanation de sa propre substance, il créa d'abord, comme lui, les Seigneurs des Esprits pour constituer ainsi la Trinité Divine. Fait curieux, dès le début de la création, le Maître Tout Puissant dut respecter les principes d'un symbolisme numérique tout particulier au Noir (...). Il confère aux nombres pairs une vertu bénéfique, tandis que les impairs ont un pouvoir funeste⁸⁰⁶.

El simbolismo de los números es fundamental para estas concepciones filosóficas del cosmos. Muestran en orden jerárquico de las cosas que componen el universo y son lo invisible de lo real visible. Son la orientación del mundo en dos grandes categorías: par e impar. En otros términos, los números gobiernan el mundo visible e invisible. No hay dos mundos, sino uno como la manifestación de lo real. Lo múltiple emana de lo real que se transforma en toda realidad. Lo real se denomina en bantu-luba Mvidie Mukulu o Maweeja Nnangila, el Dios primordial que surge por auto-génesis y luego se transforma en una Trinidad: El mismo Mvidie Mukulu Maweeja Nnangila, Mvidie Mukulu Cyama, su esposa y diosa y su hijo Mvidi Mukulu Mikombo. Esta trinidad que surge del mismo Maweeja Nnangila se completa con un cuarto Dios Mvidie

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

Mukulu Mulopo Maweeja. Sin embargo, esta última divinidad es inferior a los anteriores; lo que hará que tenga celos a las otras, provocando así la caída de la creación.

La auto-transformación de Maweeja Nnagila también se produce a nivel cósmico dando lugar a los astros, a los animales, a las plantas, a los elementos, a los minerales, o sea, a todas las realidades. Por tanto, Maweeja Nnagila crea las realidades cósmicas auto-transformándose (*Dyalu*). Toda la realidad viene del Uno que auto-transforma en múltiple; es una auto-transformación sin fin alguno y el peso del simbolismo numeral es ineludible. Dice Morlighem en relación a la ley de los números en la concepción de lo real bantu-luba:

En effet, les plans invisibles de son univers, les êtres qui les peuplent, leurs forces sont aussi réels à ses yeux que la terre et ses habitants. Mieux encore, ces plans ne sont pas seulement tangents; ils se compénètrent. Les mondes visibles et invisibles sont liés par des correspondances, unis par des rapports de réciprocité; ils ne se distinguent que par une différence de degrés, par une échelle de hiérarchie. On dit que Mvidye Mukulu Maweeja M nangila a créé Toutes-les-Choses, qu'il possède la totalité de la puissance, que tous les pouvoirs procèdent de lui. Il possède toute la science, c'est-à-dire la Science Profane "Bujiundu" et la Science Secrète "Bujimbi" (...) Toutes les facultés et qualités émanent de LUI. En dénommant chaque créature et chaque chose, il a conféré ses qualités et ses facultés. Les facultés, qualités, pouvoir sont divers et en grand nombre⁸⁰⁷.

Estas facultades que fueron concedidas por Maweeja Nnangila a toda la creación o múltiple de su auto-transformación, los bantu-luba lo recogen en dos categorías como mencionamos arriba: Impar (Cyayi) y par (Cyakany). Cyayi significa impar, es decir, incompleto, mala suerte, transitorio, inestable, equívoco, peligroso y maléfico. De modo que, recoge la *Biblia Negra*, todo lo que ha sido creado y dotado de la Ciencia Profana, es Cyayi. O sea, todo lo que ha sido creado pero que haya perdido una de sus facultades se convierte en Cyayi. En el caso que esa creatura sea un hombre se le diría *Muntu wa Cyanana (tm, tn, nt)*, que sido reducido a nada. Sin embargo, Cyakany significa perfecto y simbolizado por el número cuatro o múltiple. Es un símbolo de la cualidad

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 237.

divina, perfectamente equilibrada y de mucha suerte⁸⁰⁸. Los Espíritus primordiales y los pequeños han sido creados por una serie de cuatro; fueran creados a la vez los elementos, cuatro soplos, cuatro aguas, cuatro fuegos y cuatro tierras.

Lo Uno que está al origen es Maweeja Nnangila, lo real que se auto-transforma en múltiple. Esta auto-transformación o división no es mágica. Se podría hablar mejor de metamorfosis en tres, luego en cuatro, en Espíritus primordiales, Espíritus-Señores. La caída del cuatro Espíritu lleva a los tres, Maweeja Nnangila a crear dos otros Espíritus primordiales para rodearse de cuatro. De modo que podemos tener las siguientes divinidades o manifestaciones de lo Uno en múltiple: Mvidye Mukulu Maweeja Nnangila, Mvidye Mukulu wa Cyame, Cyame wa Mvidye Mukulu, Mulopo Maweeja, Mvidye Nkimba, Mule Mwedi, Shushukulu, Muntu Lufu, Shyukula, Kebu o Cyela Pungi, Mwadya Mvita y Kadya Bilumbu⁸⁰⁹. El Mulopo Maweeja es el emisario de Maweeja Nnangila. Todos estos nombres son lo múltiple de la metamorfosis o auto-transformación de Maweeja Nnangila.

En effets, ces Esprits sont hermaphrodites, comme le sont tous les Esprits. Maweeja Nnangila, le premier et le plus grand d'entre les Esprits hermaphrodites, a créé les autres Esprits ainsi qu'il a été dit. Ni lui, ni le troisième Esprit Seigneur qui a rang de première épouse, n'ont procréé à la façon des animaux et des hommes. Et ce dernier n'aurait pu engendrer le deuxième, qui est apparu avant lui. Dans ce principe, alors que Maweeja Nnangila était encore seul, tout était Un, entier comme l'est un œuf, entier comme l'est une calabasse. Le deuxième Esprit Seigneur fut créé en premier lieu: c'est pourquoi l'un des ces noms qu'on lui donne est Premier-Né. Il émana, dit-on, d'Un Seul, non pas comme un enfant, mais tel un adulte bien formé, revêtu de tous ses insignes de grandes seigneurie, portant, entre autres, son sceptre: c'est pour cela que certains l'appellent "Sceptre Issu de la Calabasse"⁸¹⁰.

El espectro salido de la calabaza significa que el devenir de lo Uno en toda realidad es su proceso fundamental como auto-génesis, auto-

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 240.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 224.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 32.

transformación. Se ve claramente en esta concepción filosófica la diferencia con la filosofía helena basada en la permanencia de lo real, en su dualismo de mundo inteligible y mundo sensible, de su ser y no ser, de las Ideas innatas o substancias. Los africanos hablan del Dios primordial o lo Uno que deviene sin cesar, una auto-transformación sin término. Lo real griego y de toda la tradición filosófica occidental es un real substancial y permanente. El Uno o el Dios primordial Maweeja Nnangila cuyos atributos son el sol (Diba), el océano (Mayi), el viento (Cipepela/Ci-Hehe), la tierra (Bulaba), la fuente creadora de todo (Mfuki), esto es, toda realidad cósmica como antropomórfica, es un dios devenir, procesual. Él es Mukulu, el primordial. Dios siendo Uno, se manifiesta en sus creaturas como el Múltiple. Se auto-transforma llamando al cosmos a la existencia y a la vida.

Les mieux instruits d'entre les initiés dans la Haute Science du Royaume, ceux qui ont le mieux gardé le souvenir des secrets que se transmettaient nos ancêtres, disent que Maweeja Nnangila créa les grandes Choses Aînées de la même façon que les Animaux Géants et que les Esprits du Ciel du Sommet. C'est-à-dire qu'ils sont issus de sa propre personne prodigieusement métamorphosée, et sans qu'il n'en perde rien. Il faut comprendre qu'il s'agit des Choses Aînées telles qu'elles furent au principe de la création. Elles appartinrent toutes à l'espèce qui est celle de Ciel du Sommet, car elles étaient toutes attachées. La Terre elle-même était alors conjointe au Ciel du Sommet et non séparée de lui. Les mêmes initiés disent que ces grandes Choses Aînées furent émises par Maweeja Nnangila dans le même temps qu'il émettait les Animaux Géants et les Esprits de Ciel de Sommet. Il créa donc d'abord, et de cette façon, par paires jumelles: L'Energie et le Souffle; l'Eau et le Feu; le Ciel du Sommet et les Ténèbres; les deux Grands Luminaires (le Soleil et la Lune), et les Etoiles. L'Energie et le Souffle, l'Eau et le Feu, la Lumière et les Ténèbres du Ciel du Sommet sont choses qui existaient en Maweeja Nnangila et qu'il fit émaner de sa propre personne⁸¹¹.

Dios, el Único, Origen de toda la realidad y de todo lo que aún no es realidad, es la inteligencia que domina la actividad de la arquitectura de la creación (múltiple)⁸¹². El *Mukulu* crea, en este sentido, por el despliegue del pensamiento que articula su palabra y en su auto-transformación. Dios es el Uno global; ha creado todo y es el origen de todo. El universo, la creación torna

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 37.

⁸¹² Cf. MABIKA Kalanda, *La Révélation du Tiakanyi*, Kinshasa, Lask, 1992, p. 68 y ss.

hacia él⁸¹³. Esta concepción teórica de lo real no tiene nada que ver con los planteamientos filosóficos y teológicos de Spinoza, cuyo panteísmo, reduce las tres sustancias cartesianas (pensamiento, extensión y Dios) a una sola: la sustancia divina infinita. El mismo Spinoza lo explica tan confusamente que uno no se entera cuando habla de Dios o de la Naturaleza. De ahí su famosa sentencia: *Deus sive Natura*, que es lo mismo decir *Substantia sive Natura*⁸¹⁴. A mi juicio, contrariamente al proyecto geométrico de la concepción de lo real de Spinoza, lo Uno o Dios no es el universo de la naturaleza ni toda la realidad son los modos de Dios. La concepción de lo Uno o Dios surgente bantu, como de los BuKam, no se reconoce en este tipo de planteamientos. Ya que para los Bantu se trata de un mono-origenismo⁸¹⁵. Es decir, toda realidad tiene su origen en lo Uno que deviene múltiple.

Esta tesis del auto-génesis y auto-transformación de lo Uno en múltiple es auténticamente africana. Los textos de la tradición BuKam⁸¹⁶ y las tradiciones iniciáticas de la comunidad del Cyena-Ntu lo confirman. Ambas tradiciones no pueden entenderse una sin la otra. El discurso filosófico faraónico sigue vivo en el pensamiento bantu. El pensamiento de lo Uno y los múltiples, lo Uno como múltiple, lo Uno que deviene múltiple, lo Uno que deviene millones, que engendra millones es Atum, es Osiris, es Shu, es Amon, es Ptah, etc⁸¹⁷. Divinidades todas de la tradición Bukam que narran lo real como auto-génesis y auto-transformación. Lo mismo que Maweeja Nnangila en la tradición bantu. Lo múltiple es la percepción de lo Uno a nivel cósmico, humano. También son las individualidades autónomas de lo real en cuanto manifestación. Lo

⁸¹³ Cf. KALAMBA Nsapo, *Monothéisme*, Paris, Éd. Manaibuc, 2007, p. 25. *Ibid.*, *Théologie Africaine. Les grands courants de pensée de l'antiquité au 21ème siècle*, Préface de Bilolo Mubabinge, Douala, Édi-CAD, 2016, pp. 22-34.

⁸¹⁴ B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, 464 p. Ver también el capítulo nueve de K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, Vandenhoeck & Riprecht, 1967, pp. 197-250.

⁸¹⁵ Cf. MOLONGWA Bayibayi, *Madw-a-Ndelu Mukulu. Aproximación filosófico-teológica al pensamiento de Mubabinge Bilolo*, Tesis de Máster en Teología, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2014, p. 93.

⁸¹⁶ Cf. J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich-München, 1979.

⁸¹⁷ *Ibid.*, Los Himnos 97-129.

múltiples es la fluctuación de lo real. Para comprender lo real de este modo hay que partir de los presupuestos culturales BuKam-Bantu: lo real es proceso.

Igual que en la *Biblia Negra*, lo real se narra en sus manifestaciones cósmicas, divinas y humanas, en las tradiciones BuKam. El Uno, en la tradición de la escuela filosófica de Heliópolis (*Iwnw*) se llama *Atum*; este es el Dios que surge a partir del *Nwn* (océano primordial), y de él, surge la realidad (multiforme) entera. En BuKam se habla de *nwn* que hace referencia a un mundo pre-creacional. Por eso, cuando el Dios surge de sí mismo se dice que no hay ningún dios que pueda conocerle: «he engendrado de la creación de las aguas; soy una serpiente de colas numerosas», reza el *Texto de los Sarcófagos*. Esta cita refleja el auto-engendramiento contado en la escuela heliopolitana: *Atum* o el Dios auto-engendrador es el que dio origen a todo lo que existe. También se dice que *Atum* subió como el *Benben* (Mu-Bandu) en la casa del Benu (*Wbn*, Band-a, -u) en Heliópolis⁸¹⁸. El Benu es pájaro que participa en estos primeros instantes del surgimiento, aparición de lo real. La serpiente se vincula a la parte fundamental de *Atum*. La auto-génesis contada en Heliópolis se refleja en su arquitectura. Pero, el Dios *Atum* es fácil de confundir con el faraón. Tiene la corona y la cola de faraón. *Atum* es el dios primordial; él escribe para auto-generarse: «el cielo fue separado de la tierra, cuando los dioses ascendieron al cielo».

La tradición de la escuela de *Menfis* tiene a *Ptah* como lo Uno. *Los Papiros de Berlín* son fuentes más importantes para conocer esa cosmo-teología filosófica. El Dios surgente de esta escuela, *Ptah*, figura en el nombre de la ciudad. *Ptah* es el que está frente a los dioses primordiales. Reza una cita así: «tú no tenías padre que te engendrara, no tuviste madre que te pariera. Tú te has formado por tu *nwn*⁸¹⁹». El Dios surgente *Ptah* auto-engendra de modo distinto que *Atum*. Él piensa con el «corazón» (*ib*), ordena con la lengua. Es mediante el

⁸¹⁸ Cf. R. H. WILKINSON, *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson, 2003, p. 212 y ss.

⁸¹⁹ Ver *ÄHG*.

lenguaje que se auto-engendra. El Dios surgente *Ptah* es quien da existencia a otros dioses (múltiple).

La tradición de la escuela conocida por *Hermópolis* (*Hmnw*) es el centro del dios de la sabiduría. Se habla del auto-engendramiento a partir de un huevo. Este se rompe y sale lo múltiple y se hizo en los límites del cielo (*Pt, Pata, Bata*). Hermópolis se llama la «isla de las llamas», tiene una *ogdoada* de dioses y van emparejados: *Nwn-Nwnt* (océano primordial, abismo), *Hhw-Hhwt* (espacio sin límite), *Kkw-Kkwt* (oscuridad) y *Imn-Imnt* (Invisible, oculto). Todos ellos son los que llaman a la existencia, a la multiplicidad. Cada pareja de dioses parece que es el reflejo de un matrimonio, cada dios aparece junto a una diosa. La *-T* (K-, C-, Tsh-, Sh-) indica el femenino del dios masculino. *L -T* (K-, C-, Tsh-, Sh-) femenino es cierto, porque lo femenino es lo que engendra; es la matriz de «todo cuanto hay»; la totalidad de lo real. En la *ogdoada* todos los principios cósmicos actúan en la manifestación de lo real sensible. Aquí no se trata, como siempre se viene haciendo, de presentar la génesis del mundo a partir de un politeísmo intolerable e irracional. Se trata más bien de explicar lo real cósmico como manifestación múltiple que surge y evoluciona naturalmente.

La tradición de la escuela de Tebas es, a mi juicio, la cúspide filosófica. La actividad de la filosofía como reflexión y análisis de lo real como proceso multiforme. Lo real se percibe como el Uno que deviene múltiple o millón: la filosofía de la auto-diferenciación de lo Uno. Y el Dios surgente de esta escuela es *Amón*; tiene dos largas plumas en la cabeza, quiere decir el Invisible e inmanente; el que llama a la existencia. Es lo Uno cuyo *B3* inspira confianza y respeto ya que sus formas alargadas y su anchura no tienen parangón alguno. *Amón, Imana, Imn, Iman, Amen, Zimin, Amun*, formas distintas en la denominación del Dios surgente de esta escuela, es recogido así por A. Barucq y F. Daumas⁸²⁰ en el número 300 de los *Himnos y oraciones* egipcios:

⁸²⁰ A. BARUCQ/F. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p. 224 y ss.

Salve a ti, Dios Único
Quien se ha hecho (transformado) en millones.
Su longitud, su anchura...
Con formas misteriosas.
B3 misterioso que inspira respeto.

Esta escuela filosófico-teológica tiene unos paralelismos profundos con el pensamiento bantu. Creemos que ya hemos insistido en este hecho repetidamente. No nos detendremos más en ello. Subrayar que, la tesis de la auto-engendramiento, auto-transformación es la misma de la auto-multiplicación o auto-emanación de lo Uno en los planteamientos de Plotino, el egipcio⁸²¹. Todo emana y retorna continuamente a lo Uno, esto es, lo Uno no es ni el ser ni la nada, sino la fuente o emanación de toda realidad⁸²². Dejando de lado las cuatro emanaciones que el autor africano ofrece en su proyecto, hay que insistir que la henología no es una filosofía cuyas ideas sean gratuitas, esto es, sin fundamento alguno. Es la percepción de lo real mismo como proceso el que lleva a esas reflexiones filosóficas. Lo real, o sea, el todo (lo divino, lo cósmico, lo humano) está en constante transformación, en proceso.

Los fundamentos del proyecto filosófico de Plotino no están en el platonismo como siempre se ha enseñado. Están, ni más ni menos, en Tebas. A decir verdad, Plotino quiso superar a Platón apoyándose en el pensamiento tebano, pero retomó, a su vez, algunas afirmaciones de aquél (Ideas Inmutables, la identidad del pensamiento con el ser parmedineano, por ejemplo), bien que se alejaba de sus planteamientos de partida⁸²³. Lo Uno de Plotino es la henología africana tebana⁸²⁴. De modo que el autor no es un neo-platónico, sino

⁸²¹ Cf. BILOLO Mubabinge, «La notion de l'Un dans les Ennéades de Plotin et dans les Hymnes thébaines. Contribution à l'étude des sources égyptiennes du néoplatonisme», in D. KESSLER/R. SCHULZ (ed.), *Gedenkschrift für Winfried Barta, Htp dj n Hzj. Münchner Ägyptologische Untersuchungen*, vol. 4., Frankfurt-Berlin-Bern-New York, P. Lange, 1995, pp. 67-91. Ibid., *Fondements thébains de la Philosophie de Plotin l'Égyptien*, Munich-Freising,-Kinshasa, PUA, 2007.

⁸²² Cf. PLOTINO, *Enneadas*, V 2, 1.

⁸²³ PLOTINO, *Enneadas*, V 1, 8.

⁸²⁴ BILOLO Mubabinge, *Fondements thébains de la Philosophie de Plotin l'Égyptien*, Munich-

un neo-tebano porque recrea la doctrina tebana en la posteridad. El concepto de neo-platonismo es de los siglos XVII y XVIII, concretamente de la pluma de autores como Thomas Gale, Dietrich Tiedemann y Thomas Taylor, quienes no tenían conocimientos egiptológicos sólidos. Lógicamente hablando, los discípulos de Plotino -como Porfirio- no pueden ser neo-platónicos, sino plotinianos⁸²⁵ y los de Platón, platónicos. La nomenclatura ha de precisar la concepción teórica de una escuela de pensamiento y, en el caso de Plotino y los plotinianos, es la henología africano-tebana.

La *Biblia Negra* representa la actualidad y la vitalidad del discurso filosófico faraónico (tebano). Tampoco es comprensible interpretar el proyecto de Plotino a expensas de la escuela tebana y del pensamiento bantu. Hay que replantear la metodología de investigación en este sentido. El enfoque grecológico empleado hasta actualidad no es suficiente para analizar con profundidad los planteamientos filosóficos de Plotino, el egipcio. Hay que conocer la cultura africana, principalmente la tebana. Y eso quiere poner el énfasis en el hecho de que no es suficiente ser *filósofo-grecólogo*, sino también y, sobre todo, ser *filósofo-egiptólogo* a fin de tener un conocimiento profundo de la cultura africana antigua y contemporánea. Es necesario tener conocimiento profundo de la filosofía egipcio-tebana, la cual forma parte de la egiptología y esta a su vez como dominio de especialización en el seno de la africanología⁸²⁶. De tal manera que, el problema de la comprensión y de la percepción de lo real como Uno que se auto-transforma en múltiple sería una obviedad en el ámbito de la investigación científica y/o filosófica.

Lo real percibido de este modo pone de relieve el concepto de lo Uno como *Pensamiento-Palabra*. Es fundamental esta estructura conjuntiva, no a la manera wittgensteiniana reflejado en el *Tractatus* (la tesis según la cual el pensamiento y el lenguaje tienen misma estructura lógica. § 3. 02; 3. 03). El

Freising,-Kinshasa, PUA, 2007, p. 53-122.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 46.

universo se concibe primero en el pensamiento y luego se expresa en la lengua, el logos o palabra. Aunque habría que subrayar que, aquí se encuentra, a mi juicio, uno de los retos filosóficos que plantean las cuestiones epistemológicas en torno al llamado determinismo o el indeterminismo cósmico, biológico y antropológico⁸²⁷. Pues la aprehensión de lo real puede parecer la determinación o la indeterminación de toda la realidad o múltiple. Algunos autores, insertos exclusivamente en una cultura precisa, han intentado superar dicho determinismo o indeterminismo concibiendo lo real como experiencia empírico-religiosa. Es decir, la experiencia de lo Uno divino que parte del pueblo y su mundo significativo, su lenguaje. Así es como se vislumbra en la interpretación que hace la teoría teológica africana.

7.1.3. Bimwenyi-Kweshi o lo real como experiencia empírico-religiosa

7.1.3.1. Experiencia empírico-religiosa como capital de optimismo

Uno de los que mejor ha interpretado el pensamiento negroafricano, en su versión exclusivamente Bantu, es el reconocido teólogo congoleño Bimwenyi-Kweshi⁸²⁸. Es este autor quien habla de la experiencia religiosa tradicional de los negroafricanos, esto es, Bantu. La concepción teórica de nuestro autor parte de la experiencia que vive el pueblo africano de lo Uno o Dios. Él es consciente de que se trata de otra forma de percibir, de retomar a partir de otro lugar propio (cultural), la semántica de la visión de lo real en la letanía de los nombres de Dios.

En suivant le fil conducteur du langage négro-africain, on découvre un découpage original du réel et une autre articulation de ses relations. Une conception de l'homme, de Dieu et du monde ainsi que de leurs inter-relations. Cette compréhension préalable est le lieu obligé de toute autre compréhension ultérieure,

⁸²⁷ Cf. BILOLO Mubabinge, *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1988, p. 95.

⁸²⁸ Cf. O. BIMWENYI-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, 682 p.

*toute autre structuration de l'expérience humaine ne pouvant s'effectuer ex nihilo*⁸²⁹.

Según está reflejado en el texto el acento está puesto en la semántica del lenguaje negroafricano y su concepción previa propia a cada cultura que el autor cree que no puede hacerse *ex nihilo*. No se puede partir de un vacío para narrar y describir lo real de nuestra aprehensión. La cultura es el lugar donde la experiencia empírico-religiosa cobra sentido. Es una experiencia empírica y vivencial. La experiencia religiosa negroafricana tradicional es y fue siempre optimista. El muntu, arguye Bimwenyi-kweshi, es un optimista de la vida, de la existencia, de los Ancestros. Es la experiencia de lo real de la vida⁸³⁰. A su juicio, el hombre africano o muntu es considerado generalmente como optimista. Se trata de una evaluación muy general, que claramente no excluye los casos de gente angustiada, desesperada, profundamente molesta y sorprendida, como se muestra en las situaciones trágicas que este continente, el negroafricano, sigue viviendo hasta la actualidad. Dicha situación trágica se puede comparar a un asalto final contra la fortaleza de la esperanza o el intento de desmoralizar al pueblo africano para romper los lazos más sagrados de la hospitalidad y la solidaridad que lo caracterizan y así destruir su capital de optimismo heredado de los Ancestros.

La lectura que hace Bimwenyi-Kweshi de la situación africana contemporánea, parte del hecho de que se «impotencia» este continente secuestrando su fortaleza y llevando como botín su capital de optimismo. Según nuestro autor, quien llegue a secuestrar a África, habrá incurrido en otra forma de genocidio, a la asfixia cultural que arrancará a todo un pueblo su esperanza y su razón de vivir. El capital de optimismo es la forma africana de proyectarse en el mundo. De modo que, despojado de ello, para estas gentes africanas o lo que quedará de ellas, privadas de la alegría de vivir, de sonreír y de reír, dará, advierte Bimwenyi-Kweshi, comienzo su descenso profundo a los

⁸²⁹ *Ibid.*, pp. 614-615.

⁸³⁰ Cf. BIMWENYI-Kweshi, «Le muntu à la lumière des ses croyances en l'au-delà», in *C. R. A.*, t. XXV, n° 3, (1968), pp. 73-92.

infiernos. Es una forma de llevar al muntu a la inexistencia. La experiencia religiosa negroafricana tradicional es una experiencia del Dios de los ancestros (africanos)⁸³¹, esto es Bantu-BuKam, que se traduce en una espiritualidad propia negroafricana.

El filósofo-egiptólogo Bilolo reconoce, con toda su profundidad, las aportaciones de Bimwenyi-Kweshi al pensamiento teológico africano por sus ricos intercambios con él sobre las categorías BuKam-Luba de *Sha-Ntu* «Padre del Ser» y de *nNina-Ntu* «Madre de todo lo que es⁸³²». El teólogo congoleño es un compañero de ruta de aquél. A decir verdad, Bimwenyi-Kweshi es el mejor intérprete y el portavoz de la *Teología Bantu*. Su síntesis teológica bantu, recogida en *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, leída no bajo el ángulo de la fe, sino del conocimiento y del pensamiento crítico, es, para el verdadero conocedor, la mejor noción de Dios de estos dos últimos milenios. Esta noción de Dios se vislumbra en el lenguaje de la experiencia empírico-religiosa que viene del pueblo negroafricano (BaNtu). La realidad empírico-religiosa es un potente capital de optimismo.

La obra de Bimwenyi-Kweshi es, en su conjunto, un gesto de reconocimiento a *Sha-Ntu*, a *nNina-Ntu*, a África, al *Muntu*, a sus Ancestros y al Universo. Quienes están a la escucha de África han vibrado y los que soñaban en el bosque iniciático se han puesto en camino para descubrir los «rostros» del Dios de nuestros Ancestros, a través de sus diferentes constelaciones⁸³³. El autor explora la experiencia de Dios que vive el pueblo, de manera que, los «Ancianos o Proto-Ancestros» (*BaKulu*) se han puesto en pie para felicitar a Bimwenyi-Kweshi por este acto de justicia y de coraje intelectual⁸³⁴. El autor es, a mi juicio, también el portavoz, el mensajero del discurso teológico negroafricano o la

⁸³¹ *Ibid.*

⁸³² BILOLO Mubabinge, *Fondements thébains de la Philosophie de Plotin l'Égyptien*, Munich-Freising-Kinshasa, PUA, 2007, p. 10. Ver también KALAMBA Nsapo/BILOLO Mubabinge (Dir), *Renaissance of the negro-african theology. Essays in honor of Prof. Dr. Bimwenyi-Kweshi*, Munich-Freising-Kinshasa, PUA-AUS, 2009.

⁸³³ Cf. BIMWENYI-Kweshi, *o. c.*, p. 432 y ss.

⁸³⁴ BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 10.

concepción teórica del Dios de nuestro Ancestros, aunque leído desde los presupuestos gratuitos de la ontología. Veamos en qué consiste esta experiencia empírico-religiosa de lo real tal y como se propone en la teoría teológica negroafricana de la pluma de uno de sus representantes.

7.1.3.2. *Experiencia empírico-religiosa de la palabra como «verbo»*

Según Bimwenyi, la palabra como experiencia religiosa negroafricana se expresa en la paremia y en el ritmo, que posee un ardiente talante. Por eso, se la entiende como arma de doble filo, dependiendo de la circunstancia en la que se da, o en la que es dada. Bimwenyi-Kweshi nos enseña que la palabra o verbo es más fuerte que una flecha afilada. Y en el ámbito negroafricano está unida la paremia y el ritmo como palabra *inspirada* (*Madw-a-Ndel-a, -o, -u*). El muntu cree que la palabra-paremia es un don que Dios ha concedido a los hombres, Ba-Ntu. Esta palabra-paremia designada como *ngomo (a)*, tambor, significa, según Mufuta⁸³⁵, a quien sigue Bimwenyi-Kweshi, «don, talento, vox interior, símbolo del Verbo». A través del ritmo del tambor, Dios se revela a los hombres.

Uno de los mitos que nos habla de la revelación de Dios, a través del ritmo del tambor, es el canto de *Kasala*⁸³⁶. Éste fue creado por Dios inmediatamente después de la creación de los hombres. Lo importante del mito es mostrarnos cómo sonando el tambor, en esa unidad, vibración, sonido que se expresa, Dios se está manifestando. En este sentido, ser tambor es una profesión divina. El especialista del *Kasala* pasó infinidad de profesiones, pero ninguna le fue bien hasta que Dios le hizo tambor. Pues el ritmo del tambor hace que el oyente vibre al movimiento de Dios. Oír es vibrar. Vibrar es el movimiento mismo de Dios. Es una palabra inspirada del inefable, *Citeebwa mukana*, de Dios, Señor, *Muloho* o de mi Señor, *Mfumumwanyi*. La palabra inspirada en este ritmo

⁸³⁵ Ver MUFUTA Kabemba, *Le chant Kasala des Luba*, vol. 8. «Les classiques africains», Paris, Colin, 1968, 900 p.

⁸³⁶ *Ibid.*

es también soplo de Dios, *mupuuuya wa Maweeja*; pues viene de un soporte divino.

Nuestro autor nos enseña que, del mismo modo que la palabra o verbo no solo es vibración y canto, es considerada inspirada. Es una palabra divina y dadora de vida. Según el teólogo congoleño, la palabra es el atributo por excelencia de la divinidad, a veces incluso, se identifica. La palabra aparece como el poder eficaz que crea el verbo. Dios, confiando al hombre la palabra, ha hecho de él un «interlocutor», al mismo tiempo que le ha otorgado el poder de dominar todo el universo. Esta enseñanza la encontramos en los mitos fundacionales o etiológicos⁸³⁷. Aquí se hace alusión al «poder de llamada» de Dios que por la palabra hace «ser» o «existir». Es decir, la palabra como «verbo» tiene una «anterioridad» en Dios mismo. En otras términos, la experiencia empírico-religiosa de la palabra como «verbo» significa que «Dios es el señor del verbo originario, primordial, que hace vibrar al mundo» (de ahí la importancia del tambor y de la danza en la religiosidad africana), comenta el teólogo italiano Rosino Gibellini⁸³⁸.

7.1.3.3. *Experiencia empírico-religiosa como teotropía*

La palabra no solo es experiencia rítmica o parémica, sino que también es voz. La palabra es experiencia de la teo-tropía (del hacia Dios) o simplemente teo-polaridad negroafricana. El hombre es palabra en la que resuena interiormente esa voz que es de Dios y que hace del hombre un «Yo de la voz de la voz», un deseo secreto de Dios, un ser que, a semejanza del girasol, no necesita de brújula alguna para girarse hacia el sol. El hombre es un ser deseado y querido por Dios. Esta experiencia se presenta a los ojos de Bimwenyi-Kweshi bajo la forma de diversas constelaciones, que presentan al hombre como un ser,

⁸³⁷ Cf. BIMWENYI-Kweshi, *o. c.*, p. 517. Ver también la versión de la *Biblia Negra* de T. FOURCHE/H. MORLIGHEM, *o. c.*, pp. 43-44.

⁸³⁸ Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998, p. 494.

Ntu, vuelto-hacia-Dios. Estas constelaciones se dan, por un lado, en *Mudyanjile* o Dios visto como el *Anterior* a los propios antepasados fundadores de la estirpe.

La teotropía es considerada aquí en cuanto relación religiosa del mortal «vuelto-hacia» aquél que no es simplemente un vago presentimiento, sino aquél que invoca y apela en sus oraciones, en quien siente las maravillas y puede contar con él en las cuestiones cruciales de la existencia. En esta experiencia empírico-religiosa, el mortal se ve como alguien que siempre ha «llegado-tarde» (*tard-venu*), siempre llega después en el mundo, mientras que *Maweja Nangila*, Dios bueno, es el *Anterior*. Esta experiencia de *tardanza*⁸³⁹ se extiende desde el *muntu* hasta todo lo que existe. La totalidad de lo real. Según se desprende de estos análisis, cree Bimwenye-Kweshi que, la tardanza es pues inherente a la condición humana⁸⁴⁰. De ahí que se hable de Dios como *Anterior*, y el *muntu* como «llegado-tarde»; el hombre como «adorno del mundo» y Dios como artista genial, Dios como Padre-creador, y el *muntu* como hijo-creado, finalmente, el universo como edificio, y Dios como eje de cohesión y de estabilidad de todo el orden cósmico y social⁸⁴¹. La tardanza está inscrita en la identidad misma del *muntu*, en cuanto realidad en mutación permanente, como finitud, y de su condición de-ir-hacia. Esta es la realidad del mundo en el cosmos, y de su acción en la historia y en la sociedad. El *muntu* se ve asimismo, en cuanto realidad existente, como aquél que ha «llegado-tarde» en el mundo: es parte de la cadena que sigue la historia del mundo.

⁸³⁹ En francés el autor utiliza la expresión «tardivité» como experiencia que el *muntu* tiene de sí mismo en cuanto realidad existente. Bimwenyi-Kweshi cita también a Lévinas para mostrar que hay en otros espacios socioculturales que conciben al hombre como un «tard-venu». El filósofo francés dice: «la subjectivité d'un sujet venu tard dans un monde qui n'est pas issu de ses projets, ne consiste pas à projeter, ni à traiter ce monde comme projet. Le retard n'est pas insignifiant. Les limites qu'il impose à la liberté de la subjectivité, ne se réduisent pas à la pure privation. Être responsable au-delà de sa liberté, ce n'est, certes, pas demeurer un pur résultat de monde...la nécessité pour le Bien de m'élire le premier avant que je sois à même de l'élire, c'est-à-dire d'accueillir son choix. C'est ma *susception* pré-originnaire. Passivité antérieure à toute réceptivité Transcendente. *Antériorité antérieure à toute antériorité représentable*: Immémoriale». Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 157-158. Citado en BIMWENYI-Kweshi, *o. c.*, p. 527.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 597.

⁸⁴¹ *Ibid.*

Por su parte, *Nkashama* o Dios visto como leopardo⁸⁴², es decir, el *Diverso*, presenta el aspecto fundamental de la experiencia empírico-religiosa de la distancia, del lapso, de la diferencia entre Dios y el hombre. Esta distancia o diferencia se da en la relación bipolar teo-y-andro-polar. Ahí donde la experiencia de la presencia creadora y sustentadora permanente podría hacer creer en una completa conciudadanía entre el Ancestro y su «hijo», entre el «Padre» y su «hijo», la presente constelación revela una diferencia tan fundamental entre ellos, que, a veces, surgen en el lenguaje términos de lejanía. Se trata, según Bimwenyi-Kweshi, de poner énfasis en lo que denomina un «corte ontológico» entre el Padre-Dios y los padres-hijos; entre los dos polos de la relación andro-y-teo-trópico.

Este corte ontológico, a juicio del autor, no anula la proximidad entre ambos; es una tensión en el seno de la experiencia religiosa global del muntu. Es, pues, una experiencia del abismo in-creado, la profundidad del abismo sin fondo; experiencia de la cúspide, de la perfección, Dios es el *Mwena kuulu*, El-de-arriba. También es una experiencia de Dios como autoridad y poder incomparables. Experiencia de una presencia otra de Dios como plenitud fecunda y providente. El Dios que se da a conocer y que se da él mismo ante las súplicas de los mortales aparece como «auto-creador⁸⁴³», lo que le sitúa de golpe en otra esfera, a cien leguas de los mortales. Es el «Leopardo solitario e inaccesible», esto marca la constelación de la diferencia.

En cuanto a la constelación de *Cipapayi* o Dios visto como el *Benéfico* y el *Pródigo*, destaca el aspecto de la invocación. Se trata de Dios, como «viento», que llena e impregna todas las realidades y las fecunda. Está al corriente de

⁸⁴² Símbolo de poder y de diversidad en el ámbito negroafricano. Los antiguos egipcios también lo utilizaban para sus ceremonias, como es el caso del llamado en la literatura egiptológica «sacerdote lector» (*hry-hb*), también los *hm-Ntr* («siervo de Dios», sacerdote que preparaba las ofrendas y asistía a las ceremonias, procesiones y guardián del templo), los *hm-Ntr-tpy* («sumo sacerdote») o el sacerdote *sm* (sacerdote que realizaba, entre otras actividades como el ritual de las momificaciones y entierros, el ritual de la *apertura de la boca*). La unidad y vitalidad cultural negroafricano es evidente. Ver H. ALTENMÜLLER, «La peau de panthère en Égypte ancienne et en Afrique», in *ANKH-Revue d'Égyptologie et Civilisations Africaines*, n°17, (2008), pp. 72-85.

⁸⁴³ BIMWENYI-Kweshi, *o. c.*, p. 528.

todo, y, solicitado, toma parte en los proyectos de los mortales y los hace llegar a buen puerto. Dios es el aliado más cercano e infatigable del muntu. Ahora bien, esta nueva forma de proximidad es un aspecto fundamental que señala la diferencia entre Dios y el muntu. Dios es aquél a quien encontramos siempre-ya-ahí; Él es *Mwasakane-Mikuna*, el «viento-que-llena-las-montañas». Nada escapa a los ojos de Dios; dice Bimwenyi-Kweshi: Dios es como los ojos de la termita. Es una experiencia empírico-religiosa que percibe a Dios como el *Pródigo*, *Cipapayi*, la causa de los grandes eventos, de pruebas y calamidades; el muntu invoca a este «héroe», «el Dios de los Ancestros», para que venga en su ayuda. Dios es el pilar sobre el que se apoya, en donde se deposita toda la confianza y las dificultades. Este pilar de apoyo hace alusión a otro: el pilar que sostiene la Tierra, el mundo del muntu⁸⁴⁴. En este sentido, el hombre religioso africano ha conocido la experiencia de Dios como magnificante y pródigo.

Y, por último, *Cimpidimbwa* o Dios visto como el *Desconcertante* y el *Exigente*, que no está a las órdenes del muntu, presenta a éste como alguien que está desconcertado, perplejo y angustiado por un cierto silencio de Dios. Un silencio muy difícil de interpretar. Ante ciertas preguntas graves y fundamentales de la existencia, que turban las entrañas de la humanidad en marcha hacia su destino, el mortal parece haber esperado en vano una respuesta precisa y neta de la parte de Dios. Aquí la muerte y la enfermedad golpean, allá la prosperidad y la felicidad parecen haber elegido domicilio. ¿Cómo conciliar todo esto? Bimwenyi-Kweshi arguye que todas esas cuestiones son las más fundamentales y actuales que se hacen algunos negros africanos en su vida concreta.

Todo viene de la experiencia sobre el silencio de Dios como una de las dimensiones fundamentales de la teotropía negros africana⁸⁴⁵. Dicho esto, se quiere enfatizar la experiencia de la «pequeña nada» o *kantu kamwe*, que

⁸⁴⁴ *Ibid.*

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 280.

muestra la imperfección de la creación y el sentimiento de un Dios parcial, avaricioso, y cómo no, la experiencia de la muerte. Es decir, Dios habría olvidado ciertas cosas en la creación que así muestra su carácter inacabado. Esta concepción es auténticamente negroafricana ya que se quiere mostrar incluso las limitaciones de Dios en cuanto creador. No se puede explicar la finitud, menos aún su importancia. La mortalidad infantil es uno de los hechos crueles de la vida en medio de esta tradición. De ahí, hay que dar el paso al discernimiento de los espíritus, los cuales siempre viven con el mundo significativo de los vivos y participan en sus tareas. Es una experiencia empírico-religiosa crítica, una experiencia de contraste que padece el muntu.

7.1.3.4. Experiencia empírico-religiosa del muntu como encrucijada y nudo de relaciones

El muntu tiene esta experiencia religiosa sobre los caminos del mundo sabiendo que todas las cosas hablan de Dios. El mortal está y se encuentra en el mundo; es un ciudadano de la Tierra, de aquí abajo, ante el Abismo Increado, que reside en lo alto. El muntu es «aspiración a», «esperanza de» ante Aquél que es «Plenitud» y «Fuente» de todo bien; es el peregrino que pasa furtivamente, en una fugaz «corta estancia», como una peregrinación en la Tierra, por un camino peligroso, lleno de emboscadas, ante un Aliado desconcertante. De tal manera que el llorar y el reír tejen juntos la trama de la existencia subsolar y la califican fundamentalmente⁸⁴⁶. Es decir, el mortal se acostumbra tanto al reír como al llorar. No siendo una plenitud, el muntu está en búsqueda, una búsqueda constante, asidua, dura, siempre-en-curso, siempre-a-reanudar y nunca-acabada, como si ascendiese sobre sus propias espaldas, como si asaltase el «horizonte⁸⁴⁷». El muntu siempre está en una encrucijada de la vida, y a la búsqueda de un horizonte de sentido. Dicha búsqueda es un caminar incesante en los atolladeros de la historia humana.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 586.

⁸⁴⁷ *Ibid.*

La experiencia empírico-religiosa del muntu como encrucijada se despliega también como experiencia de la fugacidad de la vida⁸⁴⁸. El hecho de haber llegado tarde bajo el sol determina su existir fugaz y fluctuante. La cuna y la tumba se presentan de este modo como las dos grandes puertas del mundo por las que el muntu atraviesa la existencia. La maternidad en la que fue recibido con alegrías, felicitaciones, congratulaciones, se lleva a cabo como un nuevo amanecer del mundo: es la vida surgente, desbordante y victoriosa. La muerte, donde algunos lloran por la «ida del aliento», otros derraman lágrimas, se intercambian condolencias, amargas consolaciones por el probado (finado) mortal, víctima de la decepción. La risa inicial que esclarece el mundo, y la lágrima final, que caen sobre la mejilla del mundo, he ahí, aparentemente, los dos términos entre los que se consume la vida del muntu, una vida sin cesar de amenazas y que se apaga sin llegar a poseerse verdaderamente, a pesar de las iniciaciones múltiples por las que haya pasado⁸⁴⁹. El muntu va a la búsqueda de una plenitud intramundana, pero se encuentra en la encrucijada de la existencia misma como finitud: al mortal que entra en el mundo, lo reciben con risas, y lo despiden con lágrimas.

Sin embargo, advierte Bimwenyi, la coalición de las fuerzas de la muerte no ha eliminado su alegría de vivir. Dentro de las tinieblas que atraviesan los siglos, el muntu es la risa del mundo. Esta experiencia del muntu muestra que «aquí abajo» se encuentra el gran hogar de la esperanza. Por eso, es, del mismo modo, una experiencia de la *resistencia*⁸⁵⁰ y, a la vez, la experiencia de que la vida no puede morir. La vida triunfa ante la muerte. El destino del muntu es una gran lucha entre la vida y la muerte, tanto dentro del mismo mortal como alrededor de él, en su medio socio-cósmico. La misión del muntu en la tierra es de asociar, gracias a su «palabra-verbo», toda la creación a su destino,

⁸⁴⁸ *Ibid.*

⁸⁴⁹ *Ibid.* p. 587.

⁸⁵⁰ Bimwenyi-Kweshi lo subraya para significar que el muntu está dentro-y-fuera del mundo, que se encuentra en las fronteras-del-cielo-y-de-la-tierra. Por eso la muerte no puede tener la última palabra en el mundo Bantu.

preparando la victoria de la vida sobre la muerte⁸⁵¹. Por esa razón, se comprende al muntu como un nudo de relaciones.

Según Bimwenyi, el muntu, en el ejercicio de la relación encuentra su abertura, florecimiento en su verdadera libertad. El muntu es *membralidad* (el-hacia-la-comunidad), es un miembro responsable y corresponsable de una tarea común: la de conducir la vida a buen puerto, la de conducir juntos a la vida victoriosa de la muerte. Y esta tarea sólo es posible gracias a las relaciones que tiene con el Dios de nuestros Ancestros, con los mismos Ancestros, con los Genios de la naturaleza, los padres, mayores, los primogénitos; estos, con todos los miembros de la familia, vivos y difuntos (los muertos no están muertos, según los Bantu)⁸⁵²; esto es, con la totalidad de lo real. El muntu no se entiende sin su comunidad de lenguaje, sin sus ancestros lo que le acogerán cuando llegue el momento decisivo, el comienzo del gran viaje. El muntu es *membralidad*, esto es, nudo de relaciones que se dan en todos los niveles y dimensiones de la comunidad de lenguaje.

Las relaciones del muntu con los Ancestros son fundamentales. Está dentro de la cadena de relaciones de la comunidad. Tampoco es una relación solamente sincrónica; en cambio, se da *hic et nunc* como parte de la familia integral. La familia integral es, de este modo, una realidad de dos fases de la misma realidad, una visible, subsolar, la otra invisible, ultra-tumba⁸⁵³. Se produce a través de una ósmosis procesual, pero el muntu debe contar con los derechos de Dios, que son imprescindibles, reconocidos por los Ancestros⁸⁵⁴. Y así poder relacionarse tanto con el mundo que lo rodea como con el mundo ancestral. En este sentido, la experiencia religiosa negroafricana tradicional se convierte en relación del muntu con la comunidad del Dios de los Ancestros y

⁸⁵¹ BIMWENYI-Kweshi, *o. c.*, p. 595.

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ *Ibid.*, p. 599.

⁸⁵⁴ En nuestra cultura, la Bantu-Ndowe, se habla de *Ndumu e-a Mboka*, términos o conceptos que traducen los derechos de Dios o Anyambe, y de los integrantes de la misma comunidad lingüística en código civil.

con el mundo con lo rodea. Y, a mi juicio, es la experiencia que hace que el mundo comprenda que la vida tiene sentido y esperanza.

Esta concepción teórica de lo real africano como experiencia empírico-religiosa es, a mi juicio, la mejor comprensión que se ha hecho y elaborado de Dios, la reflexión de lo Uno desde una teoría teológica sólida. Todas las teorías teológicas que hemos leído y estudiado parten de un dogma y, por tanto, de una verdad revelada y absoluta. Es el caso típico de las llamadas religiones de los libros. Razón por la cual en muchos ámbitos africanos se está proponiendo «resucitar el Dios de los Negros», o sea, volver a la experiencia empírico-religiosa tradicional o, en su caso, refundarla⁸⁵⁵. Esto significa que se debe abandonar definitivamente el proceso de occidentalización u orientalización definida de África, la cual está ligada al éxito de las religiones extraafricanas y sus teorías teológicas en África. Pues, la religión es el producto de una cultura. Aceptar y profesar-practicar la religión de otra cultura, es rendir culto al Dios de los ancestros de dicha cultura. Las diferentes propuestas de una teoría teológica de la inculturación en tierra africana, quieren significar la esclavitud y el colonialismo espirituales que se resisten a morir. Una política religiosa a nivel continental para proteger la espiritualidad ancestral, es imprescindible y urgente. Es lo que ya propuso Cheikh Anta Diop en su día como una de las tareas a llevar a cabo para el gobierno de un futuro Estado Federal Africano.

Il est raisonnable de penser qu'un gouvernement fédéral Africain donnera des armes égales aux tenants de la religion ancestrale, en provoquant un conseil œcuménique et ses prêtres, pour permettre la création d'une hiérarchie, d'une liturgie mieux adaptée, la formation et l'éducation d'une caste de prêtres à l'échelle du continent, l'approfondissement et la normalisation du dogme sur la base du monothéisme ancestral. Ce faisant, le gouvernement fédéral futur protégera le continent de toute nouvelle pénétration insidieuse de l'étranger, mettra les Africains à l'abri de toute aliénation culturelle. Il serait irréaliste de penser qu'on pourrait passer, sans transition, de l'état actuel des choses à une conscience marxiste dans ce domaine de la religion. Il est important de constater que partout en Asie les religions nationales ont résisté: Bouddhisme,

⁸⁵⁵ Cf. TEDANGA Ipota Bembela, *Ressusciter le Dieu des Nègres. Procès d'une refondation religieuse négro-africaine*, Paris, Edilac-Manaibuc, 2008, pp. 7-9. BUAKASA Tulu Kia Mpansu, *Lire la religion africaine*, Ottignies-Louvain-la-Neuve, Noraf, 1988, 129 p.

Brahmanismo, Confucianismo, etc. El éxito de Henri VIII en Inglaterra fue aún más inesperado! Se puede recordar que el enseñar del Cristo fue muy breve, el Cristianismo primitivo, muy simple y que es San Pablo, San Agustín y otros Padres que crearon la Iglesia en su forma actual. Al proceder así se logrará una coexistencia pacífica en el campo delicado de la religión. Así se termina esta breve revista de los problemas culturales africanos⁸⁵⁶.

Esta tarea sólo tendrá éxito si se lleva a cabo la anhelada creación de un Estados Unidos de África que haga frente a los problemas culturales a escala continental. Sabemos en la actualidad que la unión hace la fuerza. Además, es la única salida para las sociedades africanas en permanente crisis. África debe unirse, insistía el filósofo y politólogo ghanés Kwame Nkrumah⁸⁵⁷. Pues culturalmente tiene una unidad profunda, se ha subrayado e insistido en este hecho. En mi opinión, la experiencia empírico-religiosa negroafricana persiste en la conciencia moderna, aunque a menudo se confunde con la conciencia de las masas africanas. Es una experiencia en la que las formulaciones de las grandes cuestiones fundamentales sobre el origen del mundo y del hombre, de las enfermedades y de la muerte, del misterio de la sexualidad y de la vida, el sentido y la esperanza (no se puede vivir sin esta última), son planteados con una radicalidad como puntos neurálgicos claros para repensar el potencial espiritual de un África nueva y renacida.

7.1.4. Hacia la unidad de destino procesual de lo real

Filosofar, si partimos de Aristóteles⁸⁵⁸, constatamos que los pensadores antiguos han teologizado (Homero, Hesíodo, etc.) y no propiamente filosofado. La teología, para él, es un discurso que está en el horizonte de la cosmología y de la metafísica. Si nos volvemos a África, ¿acaso los iniciados BuKam-Bantu

⁸⁵⁶ DIOP Cheikh Anta, *Alerte sous les tropiques. Articles 1946-1960. Culture et développement en Afrique noire*, París, Présence Africaine, 2006, p. 122.

⁸⁵⁷ Cf. NKRUHMAH Kwame, *Africa Must Unite*, New York, Fredericka Praeger Publisher, 1963, p. 132 y ss.

⁸⁵⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 11, 982b. En esta sección el autor trata de discurrir sobre el origen de la filosofía con sentido, diríamos, puramente laico. Aunque sus conclusiones parecen contradecirse. Platón ya emprendió esta tarea en su estudio sobre el conocimiento como creencia verdadera y justificada. Ver PLATÓN, *Teeteto*, 155d.

han filosofado? Aristóteles acusa injustamente a los antiguos, porque ellos no hacen teología como la practican los teólogos actuales. Estos parten de una palabra revelada, mientras que los antiguos no, sino de la razón humana, de la «fe racional» como diría Kant. Es la percepción de lo real a partir de sus manifestaciones cósmicas. Teologizar tal como piensa Aristóteles no tiene nada que ver con la filosofía. Los africanos acusarían a los que comparten esta manera de ver las cosas y, en particular, a los occidentales de haber hecho esta distinción entre filosofía y teología, que es prácticamente imposible de separar.

Los iniciados africanos bantu, hermopolitanos, heliopolitanos, amarnienses o tebanos, ¿acaso teologizan o filosofan cuando narran lo real? Estos iniciados practitan todo, y Dios no es más que tema o sujeto de reflexión como todos los demás, como el tema de la posibilidad del conocimiento tal como se puede ver relegado en el *Documento Filosófico de Menfis*. Desde el pensamiento cristiano, Tomás de Aquino nos invita a creer que la filosofía es distinta de la teología, que ambas disciplinas están diferenciadas. La filosofía sería para él una teología natural ya que analiza la realidad a través de la razón, mientras que la teología propiamente dicha partiría de la revelación de Dios. Este es quien ha dotado al hombre la razón para llevar a cabo sus investigaciones de la realidad, pues es criatura de Dios. De modo que la filosofía es la puerta que abre a la teología⁸⁵⁹. A decir verdad, creemos que la filosofía abre la puerta a todas las ciencias y estas lo mismo hacen para con el análisis y el discurso filosófico. Tanto la teología como la filosofía ambas se sirven de la razón humana. La teología es un discurso, la filosofía también lo es.

A pesar de sus limitaciones y su concepción errónea, a mi juicio, de la diferencia de ambas disciplinas, hay que reconocer que una de las aportaciones que nadie discute del *Aquiniano* es la no contradicción, por un lado, entre *teología* y *filosofía* y, por otro lado, la conjunción de *la fe* y *la razón*. Para Tomás en la fe y en el saber el hombre llega a la plenitud de la Verdad. Este modo de pensar no

⁸⁵⁹ Ver TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, I, Libro I.

puede aplicarse al pensamiento africano. Dios no es objeto de fe, sino del conocimiento. El muntu no necesita creer en Dios, ya que Éste es el Primer Ancestro y miembro de la familia y la relación del muntu con Él no es mágica. Dios es el Ancestro⁸⁶⁰ que, en algunas máximas, sentencias o enseñanzas tradicionales se dirige a los miembros de la comunidad lingüística estas palabras: «Yo os enseñé el camino de la vida (*Nzila wa Moyo; Rea e-a emeno*) y el camino de la muerte (*Nzila wa Lufu; Rea e-a Iwedi*)». Es el consabido esquema de los dos caminos que un padre o una madre presenta a sus hijos y estos deben elegir cuál seguir.

Según esta concepción, se vislumbra que, en el futuro, la vida y la muerte dependerán de la propia elección de los hijos (*Fuka-fuka; Bola-bola Webe*): cada uno es responsable de su bienestar o de su ruina (putrefacción). No se canta a exigencia de la fe cada mañana, y cada tarde para los padres o ancestros, tampoco se les agradece o se les alaba cada instante. Del mismo modo, los hijos no pueden vivir bajo el abrigo de los padres, siendo ya adultos, y mendigar todos los días para que los alimenten. Según los Bantu, los padres llaman e invitan a sus hijos a la responsabilidad vital y existencial. El único acto de reconocimiento, la única plegaria, el único acto que alegra el corazón del padre o la madre consiste en haber elegido el camino de la vida (*disungula dya Njila wa Moyo*); es el ir más lejos, el tener éxito en la vida, en el camino de la vida.

A Dios o lo Uno algunos han querido ver en Él sólo el *Ntu*, el caso de Nkombe Okelo⁸⁶¹ y otros, como una dimensión más del *Ntu*. Todo lo real es *Ntu*⁸⁶², en el sentido de que todo participa de él. La filosofía y la teología tienen el mismo destino ante la mitología y la ciencia, es lo que cree Olegario González de Cardedal en sus análisis de la historia presente de Occidente y su relación

⁸⁶⁰ Cf. BIMWENYI-Kweshi, «Le Dieu de nos Ancêtres», in *CRA*, vol. IV, n° 8, (1970), pp. 137-151. Reimp. in *CRA*, vol. V, n° 9, (1971), pp. 59-112.

⁸⁶¹ NKOMBE Oleko, *o. c.*, p. 187 y ss.

⁸⁶² Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, «La vision "ntu" de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique», in *Cahiers des Religions Africaines*, Kinshasa, vol. 1, n° 14, (1973), p. 161.

con Dios y con su pasado cultural. Un pasado en el que la mitología, la filosofía, la ciencia, la religión y la teología dieron lugar en la medida en que el hombre (occidental, claro) se enfrentaba con todo lo real y, desde luego, consigo mismo. Según sus palabras leemos:

El destino de la filosofía y de la teología en Occidente nunca está del todo diferenciado, ni en el origen primero ni en el momento actual. En los comienzos ambas tuvieron que segregarse y afirmarse frente a una mitología, ligada a la magia en unos casos y al poder en otros, incapaz de llegar a las perspectivas y exigencias morales, que son inherentes a la sacralidad del ser humano. Platón defiende su propuesta frente a Homero y Hesíodo, ya que los mitos que proponen resultan corruptores de los hombres por inmorales, y lo mismo hace Aristóteles frente a los «mitólogos», que confunden la realidad física con supuestas acciones o luchas de los dioses. En el final del siglo XX la filosofía y la teología están cercadas, protegidas en un caso y amenazadas en otro, por la ciencia. Sólo parece legítimo lo racional en el sentido de la ciencia positiva, y sólo se les otorga carta de legitimidad si acceden a definirse por el método, el lenguaje, los programas de investigación y transmisión que las ciencias empíricas, las llamadas exactas y duras, exigen en sus propios campos⁸⁶³.

Estas líneas traducen el malestar espiritual del presente de Occidente, que parece haber olvidado y roto con su pasado cultural. La filosofía y la teología parecen no tener lugar en el espacio público, para estar en un «espacio indeterminado⁸⁶⁴». Como la mayor parte de la heurística occidental, el autor se equivoca al localizar el origen ambas disciplinas, a saber, la filosofía, en Grecia y la teología, en Israel⁸⁶⁵. Todo pasa como si las investigaciones se sirven de un juego que parte de ciertos principios como si fuera un escondite. Algo que esconde lo real. Semejante pensamiento se inscribe en las filosofías de las substancias o esencias a las que hemos criticado. De ahí nuestra insistencia en tratar la problemática de los presupuestos teóricos gratuitos. El Dios de los ancestros africanos no es una substancia, sino un proceso. Dios es una simbólica de lo real y alguien familiar. La tendencia de los africanos es volver a BuKam, pero este no es una substancia, sino un proceso. Habrá que saber cómo volver a

⁸⁶³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Filosofía y teología», in *Historia, Hombres, Dios*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2005, p. 480.

⁸⁶⁴ Esta expresión, semánticamente rica en significados, la tomamos de la socióloga holandesa Saskia Sassen. Ver S. SASSEN, *A Sociology of Globalization*, New York, Norton, 2007.

⁸⁶⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *o c.*, p. 483 y ss.

nuestros ancestros sin caer en presupuestos gratuitos de la ontología. Los griegos enseñan que Dios es inmutable, mientras que los africanos dicen que es un proceso multiforme.

Lo que reprochamos a Parménides en sus poemas es que elabora un discurso del ser y sobre el ser estático, sin embargo, en toda su argumentación constatamos que el ser está en movimiento. Evidentemente, eso va en contra de todo lo que argumenta. En Platón tenemos en mundo inteligible, de la verdad que opone al mundo sensible, cambiante. Un proyecto filosófico que se opone al pensamiento africano basado en el devenir de lo real. En Aristóteles tenemos un real permanente (materia) y un real impermanente (forma); es su famosa teoría hilemórfica. De modo que lo real para los griegos es lo que permanece, lo inmutable. No hay manera de percibirlo como proceso desde los presupuestos filosóficos del ser o de la ontología propiamente de la tradición occidental. De modo que, se oponen a los presupuestos procesuales africanos. Los *Himnos*⁸⁶⁶ tebanos nos enseñan lo contrario de lo griegos. Veamos *ÄHG* 131:

El *B3* sublime que nació en el comienzo
El gran Dios que vive de la verdad.
El Dios primordial de los orígenes quien ha dado vida a los dioses primordiales,
De quien nació cada dios
Lo Uno único que se ha transformado en millones.
Lo Único que ha creado los que son (existen)
Quien fundó la tierra en su comienzo
Secreto por sus nacimientos ricos, por manifestación, que no sabe los orígenes.

Este es un ejemplo impresionante de los Himnos tebanos. En estos *Himnos* se narra lo real en términos de Invisible, lo Uno que deviene millones. Este real es Amón *Jmm* o *Imana*, principio cósmico, fundamento empírico de la presencia sustentadora de lo Uno y de la creación o multiplicidad. En África, cuando se dice *Jmn/Imana* no es se refiere a una cosa, sino del Uno que deviene

⁸⁶⁶ Ver J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich-München, 1979.

múltiple⁸⁶⁷. Es el devenir, el proceso. Esta es la diferencia entre los africanos y los griegos. Unos ven lo real como devenir multiforme, siempre en movimiento y otros como permanente, inmutable. En África lo real está en continuo movimiento. La historia es el devenir lo real del hombre. Lo real es no-substancial e impermanente. De ahí que lo real no sea un objeto, una cosa o substancia, sino la *kheperología* (ciencia del *Kheper*) en su devenir permanente, fluctuante como la molécula de la física cuántica.

Los africanos utilizan los presupuestos del devenir, del proceso (*Dyalu, Kantu-kaluka, KiVwila, hpr*), mientras que los griegos utilizan los ontológicos (*einai, ousías*, etc.) Este es el que ha utilizado Jan Assmann⁸⁶⁸ para interpretar el pensamiento africano BuKam y su recepción en Occidente⁸⁶⁹. Lo que se manifiesta en el origen de todo (*BuMvidi bwa Muntu*), ya sea sobre el plan de lo humano (*BuMuntu bwa Muntu*), los *Madw-a-Ndela* (o, u), o la conocida fórmula de los *Himnos tebanos* que reza: «lo escondido que subsiste en y consolida toda cosa», *Jmn mn (m) ht nbt* (*Imana iman mu Cintu cyonso*), es difícil de comprender en Occidente. Esta fórmula habla de la omnipresencia, y de la presencia sustentadora de *Imana* en el mundo. *Imana* deviene como toda la realidad; el proceso en el que lo real es percibido, narrado o aprehensible.

También se puede escribir en otra variante bantu: *Jmn mn (m) ht nbt=Imana imanine Kintu/Kitu kOnso*⁸⁷⁰. La utilización de las palabras como *Ntr*, *Ntrw*, en vez de *Ndelu, Ndele, Ndela, Ndedi, Ndalo*, etc., para explicar lo real

⁸⁶⁷ BILOLO Mubabinge, *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh)? Approche pragmatique des formules relatives à "L'Un comme Multiple" ou à l' "auto-différenciation" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Nouvel Empire*, Thèse d'Habilitation en Philosophie, Universität Zürich, 1992, pp. 34-73. Ibid., *Invisibilité et immanence du créateur Imn (Amon-Amun-Amen-Iman-Zimin). Exemple de la Vitalité de l'Ancien Égyptien ou CiKam dans le Cyena-Ntu*, Munich-Freising-Kinshasa, African University Studies, 2010. Ver también E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

⁸⁶⁸ J. ASSMANN, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1984. Ibid., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Sant-Paul, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1999, 569 p.

⁸⁶⁹ Cf. J. ASSMANN, *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines "Denkens des Eines" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 1993.

⁸⁷⁰ Cf. BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 105.

cósmico de lo divino, no significa nada en la cosmología BuKam-Bantu. El fenómeno *Imana*, *KaMana* o *ShaNtu* da que pensar: lo escondido que se manifiesta. De modo que, hablar del pensamiento del Uno (W^{∞}) con respecto a las multiplicidades (Hh), esconde un cierto dualismo ontológico, que intenta escindir lo real en dos. Esa es la interpretación que se desprende en toda la literatura egiptológica occidental. No es extraño que la investigación egiptológica occidental utilice los presupuestos dogmáticos y ontológicos de su tradición filosófica, pues son los que están en la base de su cultura.

Jan Assmann es un buen egiptólogo, pero no presta atención en el hecho de que las enseñanzas BuKam reflejan las de África actual y, por tanto, su vitalidad. A pesar de que el Instituto de Egiptología de la Universidad de Heidelberg (Institut für Ägyptologie), donde fue profesor durante años, estuviera trabajando junto a los Institutos de Etnología, de Ciencias de las Religiones, de Literatura, nos estraña ver en sus trabajos pocas referencias sobre África. Además, especula demasiado sobre las cuestiones relativas al Uno. ¿Qué se entiende por especulación? Es reflexionar sobre un objeto no verificable dentro de la tradición histórica en la que ha sido dado, recibido, fenomenológicamente hablando. Todo objeto de investigación es fruto de una tradición histórica. En nuestro caso, los textos BuKam son textos que hay que comprender e interpretar dentro de la historiografía, de la filosofía, de la teología y de las religiones africanas para descubrir su sentido profundo. Tarea que se propone la epistemología africana. Las categorías filosóficas y teológicas BuKam y Bantu deberían ser las condiciones *sine qua non* para la comprensión de cualquier texto BuKam o Bantu. Recusar y obviarlo, es caer en una mistificación científica⁸⁷¹. En nuestro ámbito, la mistificación se ha producido en la egiptología creando el «esperanto egiptológico»; que, a su vez, ha conllevado a una mistificación filosófica, teológica, religiosa y epistemológica. Esta mistificación, es la que intenta superar la egiptología y la lingüística africanas.

⁸⁷¹ Ver J. MABIKA Nkata, *La Mystification Fondamentale. Merut ne Maât. Aux Sources Négrides de la Philosophie*, Lubumbashi, PUL, 2002, p. 15.

Cuando en BuKam y en Cyena-Ntu se habla de Dios o lo Uno debemos preguntarnos qué se entiende por el mismo concepto. El diálogo filosófico-teológico que debe surgir está en el nivel de la definición. Esto es, «tú me dices cómo comprendes a Dios y su transcendencia y yo te diré quién es Dios y su transcendencia». No se trata aquí de especular sobre Dios o lo Uno y su transcendencia, sino de verificar lo que significa ambos conceptos (Dios y su transcendencia) dentro de la historia de la tradición cultural que cada cual ha recibido; ya sea, a través de la lengua, ritos o creencias. Es lo que Bimwenyi-Kweshi llama experiencia religiosa. Este es el paso que habría que dar. Se trata de preguntar y verificar desde las fuentes mismas BuKam y Bantu y hacer epistemología para superar las especulaciones de Assmann y otros.

Hay que volver a estas fuentes africanas para comprender a BuKam. Desafortunadamente, Assmann nunca ha hecho este esfuerzo. Practica una hermenéutica ajena a África: la ontológica platónica. Este enfoque teórico es completamente problemático para la investigación científica. Porque se aísla el contexto geopolítico y geocultural de BuKam. Semejante enfoque teórico es a priori una decisión política. Lo mismo puede decirse de la labor de traducción de conceptos de la cosmología Bantu llevada a cabo por Forche y Morlinghen con las tradiciones africanas denominadas *Biblia Negra*. Toda traducción, como dicen los italianos, es una traición. Traducen mal los conceptos africanos (*Maweeja Nnangila*, por Espíritu primigenio). Han forjado la traducción de términos intraducibles, en consecuencia, han traicionado el texto que traducían. Habría que rehacer la *Biblia Negra*⁸⁷². Evidentemente, si traduzco a Heidegger al africano, habría que preguntar si sigue siendo Heidegger o simplemente es lo africano. Con ello no estamos negando la tesis de la «indeterminación de la traducción», sino enfatizar que los presupuestos ontológicos son la base de toda la tradición filosófico-cultural occidental; los del proceso, el devenir, la africana.

⁸⁷² El proyecto de Ciakany del profesor Mabika Kalanda se proponía, justamente, como finalidad de reconstruir los textos originales de la Biblia Negra. En la misma línea, la mayor parte de egiptólogos que han trabajado sobre la *M3ʿt* o sobre Atum reconocen que estos conceptos son intraducibles. Ver MABIKA Kalanda, *La Révélation du Tiakanyi*, Kinshasa, Lask, 1992.

El *Kasala* del que apuntaba Bimwenyi-Kweshi es la vulgarización puntual del *Gran Himno* del Nkindi Akhenaton. Un canto que recuerda los orígenes de alguien. Centra a la persona en el conjunto del devenir o proceso. Sin embargo, la interpretación del teólogo congoleño de lo real africano está preso en los presupuestos ontológicos. El himno del Nkindi Akhenaton es la narración de todo lo real, una secuencia que pertenece en su procesualidad. Se trata de la unidad procesual de lo real en cuanto fenómeno cósmico, divino y humano. Esta percepción de lo real es lo que intenta narrar Nkindi Akhenaton en sus *Himnos*, que no son otra cosa que el canto al Universo. De esta manera las tradiciones africanas narran lo real como proceso, todo lo real deviene. Esta percepción no es el fruto de una teoría lógico-semántica o formal como puede ser la de Tarki cuya pretensión es evitar las antinomias, sin embargo, es incapaz de explicar la génesis de lo real. Las teorías semánticas, aun partiendo de «la evidencia de los propios sentidos», no explican rigurosamente lo que entendemos por «lo real» y su verdad. Sólo lo proyectan en «algo físico». W. v. o. Quine creía que lo real es lo que nombramos, y que los objetos físicos son reales⁸⁷³. Sin embargo, los africanos explican y narran, según su experiencia, lo real que, a mi juicio, está en sintonía con las teorías científicas modernas como proceso. La totalidad de la realidad es fluctuación, *Kheper*, *Dyalu*, *KiVwila*, etc.

7.2. La percepción de lo real en las ciencias modernas

La ciencia que nos parece más revolucionaria es la física cuántica, porque replantea de nuevo todo lo que se ha dicho sobre nuestra aprehensión de lo real. Un real que no tiene nada que ver con lo real de Newton. La realidad de la física cuántica no está hecha por las cosas, sino de electrones, energías, como también lo entiende la cultura africana. En física cuántica ya no se habla de causa-efecto, quién ha causado, sino de lo que aparece⁸⁷⁴. La física antigua es

⁸⁷³ Ver W. v. o. QUINE, *Word and Objects*, New edition, with a foreword by Patricia Churchland, Cambridge, MIT Press, 2015. D. PAPINEAU, *Philosophical Naturalism*, Oxford, Blackwell, 1993.

⁸⁷⁴ Inaugurado por el físico alemán Max Planck (1858-1947) en los umbrales del siglo pasado, al

una distracción para tratar el problema de lo real. Los autores actuales intentan salvar la relatividad y la física cuántica, empresa que parece cada vez más imposible de alcanzar⁸⁷⁵. Pues la relatividad presupone la necesidad natural, mientras que la física cuántica, no.

A. Einstein⁸⁷⁶ quería la verdad en física, pero lo que nos dejó es una crisis en la física: formular la relatividad en la teoría cuántica. Nadie lo ha podido conseguir hasta ahora. W. Pauli decía: «lo que Dios ha separado que no lo una el hombre». Esta frase expresa el lío en el que está metida la nueva física desde que aparecieron ambas teorías científicas. Resolver el problema de la unificación de la gravitación cuántica y la electromagnética, creará otros problemas científicos cuyas respuestas serán difíciles de encontrar. La ciencia es una proyección, un enfoque racional del mundo. En la descripción de lo real en física, Cheikh Anta Diop habla de la «materia consciente», esto es, hay algo en ella que no podemos explicar y que escapa a toda investigación científica. Solo por disponibilidad lógica llegamos a percibir los trazos que deja, esto es, la energía, las fluctuaciones. Este «algo», sospechamos, sería la energía.

La física estudia los movimientos (mecánica), las relaciones constantes entre los fenómenos de la naturaleza; la física se distingue entre macrofísica y microfísica (el mundo bajo su forma atómica y subatómica=física cuántica). La biología, la química, todas las ciencias parten en principio del lenguaje de todo el mundo, del lenguaje ordinario (fuerzas, fluctuación, ...). Inclusive, el lenguaje más sofisticado, formalizado, parte de la lengua materna. También el lenguaje religioso (Dios, el alma, la inmortalidad, la vida eterna...); aunque, claro está, el lenguaje religioso intenta superponer una estructura religiosa a la del mundo

proponer la hipótesis de los *quanta*. M. PLANCK, *Der Physik im Kampf um die Weltanschauung*, Leipzig, Barth, 1935, 32 p. Ibid., *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, Leipzig, Barth, 1948, 34 p.

⁸⁷⁵ Ver J.-P. MBELEK, *Interaction entre photon et gravitation. -Incomplétude des équations de l'électrodynamique et de la gravitation*, Paris, Éd. J.-P. Mbelek, 1991.

⁸⁷⁶ Ver A. EINSTEIN, *Mein Weltbild. Wie Ich die Welt sehe*, (Herausgegeben von Carl Seelig, 1955), Zürich, Europa Verlag, 2005, 295 p. Ibid., *The Ultimate Quotable Einstein*, Collected and edited by Alice Calaprice with a foreword by Freeman Dyson, Princeton, New Jersey, Princeton University Press and The Hebrew University of Jerusalem, 2011, 563 p.

sensible (el hombre pasa, lo que no pasa el alma, la inmortalidad), negando así la estructura de la realidad del mundo sensible al superponer una estructura religiosa. En fin, nuestra lengua contiene todos los presupuestos gratuitos a los que empleamos en todos los ámbitos de la investigación científica.

Lo real, en las ciencias, es el nombre que damos a la fluctuación (cambio), al proceso de nuestra percepción. Eso se ve mejor con las galaxias, las cuales están en constantes fluctuaciones. Lo real es, en el fondo, un gran misterio, no es una cosa; de ahí la dificultad en comprenderlo. Lo real podría ser una fluctuación, percibida por nosotros, en el origen de esta fluctuación. De modo que los conceptos tales como materia, cosas, esencias, etc., en el nivel subatómico no tienen cabida. Además, es la nueva física la que pone en crisis la concepción de la materia, y del conocimiento objetivo de la naturaleza⁸⁷⁷. No hay ontología en las ciencias físicas⁸⁷⁸, astrofísicas, biológicas, químicas, paleontológicas, etc., modernas. Así lo vio también el epistemólogo francés Gaston Bachelard para la actividad científica -en concreto la física- de su tiempo, aunque hay que indicarlo, su «epistemología histórica» como la Kuhn, Feyerabend o Ian Hacking, sigue creyendo implacablemente en la substancia, y la historia se convierte desafortunadamente en una «constante dialéctica» -un concepto hegeliano que la actividad científica recusa; es un sin-sentido. En lo que atañe a la actividad científica moderna, en la argumentación de Bachelard, no se trata de una ontología, al contrario, según sus propias palabras, de:

⁸⁷⁷ Cf. W. HEISENBERG, *La Nature dans la physique contemporaine*, trad. par Ugné Karvelis et A. E. Leroy, Paris, Gallimard, 1962, pp. 16-20. A. N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, (1920), ed., 1964. Yukawa Hideki ha formulado una teoría de las fuerzas nucleares de corte alcance que va en este sentido, pero sobre todo ha fundado la física de las partículas sub-atómicas. El autor intentó resolver las contradicciones de las teorías de las estructuras nucleares puestas en evidencias por los físicos James Chadwick, descubridor del neutrón, y Werner Heisenberg, físico que formuló el principio de indeterminación o incertidumbre. Es conocido por haber formulado la hipótesis de los mesones, que le valió el premio nobel de física en 1949. Ver YUKAWA Hideki, *Creativity and Intuition: A Physicist Looks at East and West*, New York, Kodansha, 1973.

⁸⁷⁸ Ver la versión de una hipótesis einsteniana propuesta por el físico David Bohm y su colega B. J. Hiley para superar las paradojas cuánticas a las que denominan explícitamente *interpretación ontológica*, que, a mi juicio, es un abuso de lenguaje, independientemente, claro está, de la tesis que los autores defienden. Cf. D. BOHM/B. J. HILEY *The undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory*, London and New York, Routledge, 1993, 397 p.

Une indissoluble union abstrait-concret, elle ne vise pas une ontologie, elle réalise plutôt dans sa complexe philosophie une épistémologie onto-génique⁸⁷⁹.

Lo que denomina el autor de «epistemología onto-génica» pretende, a mi juicio, mostrar la historia del proceso estructural que se desarrolla en la ciencia física, la morfogénesis. La historia de la ciencia también es la historia del proceso de la actividad científica. No hay ontología, sino proceso de lo real. En la explicación del origen de la materia o del universo, la famosa teoría del Big Bang lanzada por el teólogo y astrofísico belga Georges Lemaître, y que actualmente forma parte del vocabulario científico y vulgar, no se refiere a la explosión de una materia concreta, porque si hubo explosión significa que algo hubo de explotar y por tanto se presupone la existencia previa de algo, esto es, un átomo o material primordial. Se trata, al contrario, de explicar el surgimiento de la materia y del espacio-tiempo de forma original previo a la edad del universo y de la formación de los elementos que lo componen y que están en constante fluctuaciones.

También se habla de la teoría del Big Crunch que parece no tener muchos seguidores, que postula la implosión del Universo. Esta teoría cosmológica se opone a la del Big Bang, puesto pretende describir el colapso o final del universo en el que los elementos iniciales irán comprimiendo la materia a una singularidad gravitacional⁸⁸⁰. Esta teoría se basa en una conjetura sobre un Universo cerrado, lo cual resulta, al menos por ahora, imposible de probar. Como teoría resulta plausible pensar en el final del universo que ha tenido su comienzo. Es el presupuesto de la finitud la que rige las conjeturas sobre la teoría cosmológica del Big Crunch. Puesto que todo lo que comienza tiene un fin, el universo también debe seguir en las mismas reglas. No

⁸⁷⁹ G. BACHELARD, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1972, p. 29.

⁸⁸⁰ Cf. P. DAVIES, *The last three Minutes: conjecture about the Ultimate Fate of the Universe*, New York, Basic Books, 1994, p. 20 y ss. También ver la interesante obra en la que han participado especialistas de diferentes ámbitos del saber. P. DAVIES/N. H. GREGERSEN, (dir.), *Information and the Nature of Reality: from Physics to Metaphysics*, Cambridge University Press, 2010, 365 p. Esta obra conjunta y rica en su análisis de temas de la historia de la ciencia, de física, de biología, de metafísica, pone el énfasis en la noción de «información». Con ésta, se analiza la naturaleza de la realidad y sus implicaciones filosóficas, teológicas y, por supuesto, éticas.

entendemos por qué un Universo maduro (si se puede expresarse así), como en el que estamos, podría hipotéticamente comprimirse como si fuera una naranja y los elementos iniciales, a su vez, compriman la materia en un espacio-tiempo singular. Hipotéticamente, el universo podrá colapsar algún día, pero eso no lo sabemos. Lo bueno de estas teorías es su concepción de la materia en movimiento, de hecho, la expansión del universo sigue su curso debido a la llamada *energía oscura o transparente* que lo está acelerando aún más.

En astrofísica se puede afirmar que el universo no es perceptible en su totalidad, sino a través de las ondas electromagnéticas que emiten⁸⁸¹. La energía es el elemento al que se transporta en dicho espacio. Esta energía no es una sustancia, o cosa por el estilo. De igual manera, hemos de indicar que, a nivel de la física cuántica se hace más patente que las realidades físicas no son cosas, sino fluctuaciones que aparecen y desaparecen. La biología muestra que los sistemas vivos no son permanentes⁸⁸². Para las moléculas, los organismos vivos funcionan de una cierta energía; si es así, hablar de la vida, de la vida eterna es alarmante. La vida biológica cesa todas sus funciones al perecer. La vida es

⁸⁸¹ Leer J.-P. MBELEK/S. C. DIOP/DIOP Cheikh M'Backe, «Sur la covariance des lois physiques dans l'univers non statique», in *ANKH-Revue d'egyptologie et civilisations africaines*, nº 3, (juin 1994), pp. 152-191. Interante es el libro de Papineau citado arriba sobre los eventos físicos de acuerdo a sus propias leyes. Ver D. PAPINEAU, *Philosophical Naturalism*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 16 y ss.

⁸⁸² Cf. J. BAUER, *Das kooperative Gen: Evolution als kreativer Prozess*, München, Wilhelm Heyne Verlag, 2010, p. 47 y ss. Sabemos que Darwin extiende la revolución copernicana sobre los organismos al negar la tesis de Lamarck que auguraba que todos los organismos van evolucionando; para Darwin no todos cambian, algunos sí. Desde la filosofía de la biología y epistemología, F. J. Ayala, nos enseña que más del 99% de las especies que hoy existen se han extinguido. Se han descubierto especies intermedias entre varias especies, aunque en tiempos de Darwin no se han encontrado especies intermedias entre los hombres, en la actualidad sí. El ejemplo de Lucy, descubierta en África y con la cadera de un humano, es una evidencia clara. A decir verdad, desde la aparición de *On the Origin of species* en 1859 de Charles Darwin, libro que trata principalmente de la selección natural (los ocho primeros capítulos están dedicados a este tema) y no sobre la evolución, el estudio de los organismos se evidencia más con la biología molecular. Con ella se puede comparar una célula de una especie con otra de otras especies; ver su filogenia, esto es, su historia evolutiva. Evidentemente en tiempos de Darwin no fue posible. Sabemos que el hombre es una especie dentro de la especie animal y que la vida empezó en la tierra hace 3.500 millones de años. Lo cual indica que es una especie reciente. Por el aumento del cerebro y la utilización de utensilios, el hombre pudo transformar su medio. A medida que el cuerpo es grande también lo es el cerebro. Cf. F. J. AYALA, *La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética*, Madrid, Temas de hoy, 1999. *Ibid.*, *Darwin y el Diseño Inteligente: Creacionismo, Cristianismo y Evolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, 231 p. P. DAVIES/N. H. GREGERSEN, (dir.), *o. c.*, p. 121 y ss.

química, información, complejidad⁸⁸³. La realidad de la vida engloba una realidad biológica, según la opinión de Elungu Pene Elungu⁸⁸⁴. Nuestro lenguaje sobre la vida eterna es una enormidad; la vida no es permanente, la vida no es eterna. El lenguaje teológico-religioso es un lenguaje optativo y no descriptivo. La religión abusa en el fondo de los límites o las limitaciones del hombre, y su proyección está avalada por el pueblo y, crea, de este modo, los presupuestos gratuitos.

Desde esta perspectiva se ha de entender que el universo está regido por leyes, a las que hay que estudiar y describir. El concepto de lo Uno está en trasfondo de estas teorías científicas. Toda la realidad ha de tener un origen único a partir del cual surgen las multiplicidades. De modo que, la tesis según la cual lo Uno es un concepto que la reflexión filosófica haya reservado de Dios⁸⁸⁵, no puede sostenerse. Es una tesis con presupuestos gratuitos. La filosofía no hace reservas de ningún tipo. Lo Uno es la comprensión misma de lo real como proceso multiforme. Los bantu-luba hablan de *Kantu-kaluka* (la pequeña cosa tejada por no se sabe quién o qué = ∞). Algo misterioso que la inteligencia humana es incapaz de explicar. El problema del universo es un problema no resuelto al que se intenta explicar a partir de teorías científicas o mítico-teológicas. Es la limitación humana la que lleva a estas aproximaciones teóricas de lo real.

La idea es que los humanos somos falibles, cuando nos aportan algo no falible creamos presupuestos. A decir verdad, el Dios de las religiones son construcciones que no se apoyan en ninguna experiencia humana, aunque sí lo

⁸⁸³ Ver E. SCHRÖDINGER, *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge University Press, 2nd, 1946, 194 p. Este libro fue la inspiración para los estudios posteriores de la decodificación del ADN (su estructura de doble hélice muestra la fidelidad a la herencia biológica) llevado a cabo por James Watson (1928) y Francis Crick (1916-2004) en 1953 lo que les valió el premio nobel en medicina junto con Maurice Wilkins (1916-2004).

⁸⁸⁴ Cf. ELUNGU Pene Elungu, *o. c.*, p. 21. Ver también G. H. V. WRIGHT, *El espacio de la razón. Ensayos filosóficos*, trad. de Jesús Pardo, Madrid, Ed. Verbum, 2ª ed., 2003, pp. 30-42.

⁸⁸⁵ Cf. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur*, München, Hanser Verlag, 1971, p. 16. También P. DAVIES/N. H. GREGERSEN, (dir.), *o. c.*, p. 63 y ss.

crea Bimwenyi-Kweshi, y además recusan toda idea de crítica a este Dios. El teólogo se basa en los textos (orales y escritos) de la tradición Bantu sin testarlos con la experiencia empírica. Es verdad que, en él, hemos apuntado, se trata de un lenguaje, pero el lenguaje es controlable científicamente; lección que hemos aprendido de la tradición analítica, principalmente en los análisis de la teoría empirista del significado y de la filosofía del lenguaje. Toda concepción teórica utiliza un lenguaje adecuado. Con la teoría de la pluralidad de lenguajes propuesta por Wittgenstein y, que se encuentra ya en las Leyes de Platón, puede legitimar la concepción teórica de Bimwenyi-Kweshi. El hablar africano es un hablar otro, el reflejo de una visión particular.

Kantu-kaluka es un sistema tejido que no sabemos por quién, y que no sabemos adónde va; es el misterio de lo real. Lo real, si es proceso, es que es proceso. No hay nada antes de lo real. Lo real no siendo una cosa, es un sistema fluctuante. Es decir, la percepción del hombre de lo real es fluctuante. Los hombres viven y mueren; es como una ruleta. Es imposible pensar y cambiar esta realidad y esta realidad es al mismo tiempo su verdad. El hombre aparece, surge, vive, actúa y muere, desaparece. Esta realidad es la de toda materia, sea cual sea su naturaleza. Es lo real del universo de la fluctuación. El concepto *Kantu-kaluka* no tiene traducción directa, solo descriptiva. Puede significar lo real, la transformación (*Dyalu*), la fluctuación. Es como la energía en física cuántica o simplemente los trazos (*Di-Kama*) de la materia, las fluctuaciones en fluctuaciones, etc. De modo que la concepción de lo real en las teorías científicas modernas avala la concepción negroafricana.

7.3. La teoría científica del cosmos en el pensamiento BuKam

Insistimos, salvo prueba contraria, que el discurso filosófico Bantu es la actualidad de la vitalidad del pensamiento BuKam. Descodificar este pensamiento a la luz de las teorías científicas, las más avanzadas de nuestro

tiempo, es tarea que algunos autores africanos han emprendido⁸⁸⁶. La reevaluación del impacto de los presupuestos teóricos sobre la filosofía de lo real, tiene aquí uno de sus pozos a explorar. Recordamos que BuKam es la cultura material e intelectual del valle del Nilo, llamado comúnmente Egipto faraónico, cuya lengua es el CiKam. BuKam es la manera del Cyena-Ntu de llamar a esta cultura nilótica, con la cual comparten el mismo parentesco cultural⁸⁸⁷. El estudio de esa cultura es *Madw-a-CiKam* o egiptología. Y es, a partir de aquí, que hay que comprender lo real en el pensamiento BuKam y Bantu y, por tanto, el fundamento de la enciclopedia africana del saber.

7.3.1. El *Nwn* y la génesis de la materia

Para explicar el cosmos, hay en BuKam tres estados o tres mundos, como diríamos hoy, de los fenómenos: el mundo cosmológico (lo de arriba), el mundo histórico (la acción humana) y el mundo de la *dw3t* (Ci-Dwa) o *Ntr-Jrtt* o *Amenti* (A-manda), el inframundo. Primero, se concibe las cosas en el *Nwn* (Nunu), la infinidad espacial y océano o materia primordial, donde las cosas toman cuerpo y, luego, viene el momento de la evaluación en la *dw3t*. Entonces, no todo acaba aquí en la tierra, esto es, en el mundo cosmológico. Con *dw3t* o Ci-Dwa, todo comienza en la flexibilidad en cuanto principio y, luego, sigue en la historia, en donde se concretiza este principio, y más tarde pasamos a la evaluación del tribunal de *Wsir* (Osiris) en la misma *dw3t* o Ci-Dwa para ver cómo ha sido nuestra vida cósmica.

El *Nwn* es el fenómeno en cuanto realidad cosmológica que se transforma en el principio de todo lo real. El *nwn* es principio científico que explica en su manifestación cósmica y su constante evolución y transformación (*hpr*). Es uno

⁸⁸⁶ Como el físico y químico nuclear Cheikh Anta Diop, el matemático Henri Hogbe Nlend, el físico Malu wa Kalenga, el astrofísico Jean-Paul Mbelek, el geólogo, meteorólogo y planetólogo Mbog Bassong, el físico Cheikh M'bake Diop, el epistemólogo Grégoire Biyogo, los lógicos Raphaël Ntambue Tsimbulu, Mutunda Mwembo, Mutombo Matsumakia, etc.

⁸⁸⁷ Ver DIOP Cheikh Anta, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, (1959), reed., 2000, 218 p. BILOLO Mubabinge, *Tuleshi Kapyia ne Dyanga mu CiKam. Mishi ya CiKam mu Cyena Ntu*, Kinshasa-Munich-Paris, PUA, 2008, p. 29.

de los principios cosmológicos que explican la materialidad del cosmos en términos de «océano primordial» o *nwn* que contiene los elementos del cielo, de las estrellas, de la tierra, del aire, del fuego, de los animales, de las plantas, los humanos, etc. Y su reflexión filosófica se da en el juego de lo Uno (*W^ϵ*) y los Múltiples (*Hh*)⁸⁸⁸; lo Uno que transforma en multiplicidades. Es el pensamiento que a traviesa la tradición filosófica occidental como la africana. Es el sustrato filosófico de la teoría científica y pensamiento filosófico africanos: las cosmo-filosofías. Aquí el concepto «sustrato» no tiene connotaciones ontológicas, sino de lugar de referencias en el que se funda la investigación filosófica africana. Además, hay que apuntar que las distintas cosmologías y las filosofías cultivadas por los africanos del valle del Nilo se encuentran a día de hoy, como se ha sostenido con los autores que hemos tratado sobre el particular, en el pensamiento filosófico del África contemporánea.

El *Nwn* es el *arché* (A-Leka) griego para explicar la *Physis*. Sin el *Nwn* es imposible explicar la *physis* o el origen de la naturaleza, del cosmos o universo, de la vida y del hombre. Objetos mismos que las teorías científicas contemporáneas han descrito a través de la teoría del Big Bang en lo que concierne al cosmos y de la teoría de la síntesis evolutiva moderna en lo que atañe al origen de la vida y su evolución. La concepción de la naturaleza se explica a partir de las leyes mismas de la naturaleza. Con el *Nwn* comprendemos que aquella es inteligible porque tiene origen y está compuesta de elementos fundamentales como el agua, el fuego o el aire que, en dichos de Aristóteles, muestran que antes del nacimiento del mundo siempre ha existido su constitución anterior⁸⁸⁹.

En el *nwn* se genera la materia, la totalidad de lo real sensible, que comprende el mundo, la naturaleza, la vida y los hombres. Esta teoría es

⁸⁸⁸ Ver BILOLO Mubabinge, *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh)? Approche pragmatique des formules relatives à "L'Un comme Multiple" ou à l' "auto-différenciation" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Nouvel Empire*, Thèse d'Habilitation en Philosophie, Universität Zürich, 1992, pp. 186-216.

⁸⁸⁹ Cf. ARISTÓTELES, *De Caelo*, I, 10, 280a.

altamente filosófica y supera la comprensión de una explicación del origen del universo estrictamente «materialista», muchos siglos antes que los estoicos. A decir verdad, el origen de todo lo real sólo puede explicarse a partir de teorías científicas que intentan describir los elementos fundamentales que lo constituyen y su evolución. Los antiguos no parecen tener problema en explicar que el universo tiene un origen, y la explicación de él es aproximación teórica de la descripción que resulta de las investigaciones, fruto de la necesidad natural.

Habituellement, l'esprit humain s'efforce de comprendre comment tout cela fut mis en place. Souvent, un démiurge, un créateur est imaginé au commencement des commencements, aux origines mêmes de l'Univers. La création ou l'avènement du monde avec tout ce qu'il renferme est l'œuvre d'un démiurge. C'est là une constante dans toutes les mythologies du monde. De façon inédite, l'Égypte a eu l'idée d'un univers avant l'univers actuel, un univers autre, avant le démiurge lui-même et toute sa création. La pensée s'engage ici dans un lieu sans interrogations, débarrassé de nos questions familières de «genèse» et d'«origine». Il y a comme une «matière» non encore thématifiée, absolue dans sa souveraineté, avant qu'elle ne soit impliquée, par le démiurge, dans *un processus de devenir*: une espèce de «milieu spatial», avant le temps et l'espace, au-delà du temps et de l'espace, et tout le sensible s'exprimera à partir de ce «milieu» et dans lui, pour l'engendrement de l'Univers tel qu'aujourd'hui perçu, connu, exploité par l'ingéniosité humaine⁸⁹⁰.

En el texto citado de Obenga, se percibe la explicación del universo como «presencia», «materia» o «medio espacial todavía incapaz de expresar lo real» mucho antes del universo actual⁸⁹¹. Se trataría de la explicación de la totalidad de lo real como proceso de devenir. Sin embargo, una teoría sobre un universo anterior como el actual siempre está en proceso, en devenir. El devenir, el proceso es el elemento fundamental de la totalidad de lo real. Lo real es proceso. La tesis de un universo anterior al actual está en sintonía con las teorías de los mundos posibles de la física actual⁸⁹² y, por qué no también de la teoría de los primeros tres minutos que intenta describir cómo fueron estos tres minutos cuando se inició la gran explosión de energía y la creación de las

⁸⁹⁰ TH. OBENGA, *La Philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 34. El subrayado es nuestro.

⁸⁹¹ *Ibid.*

⁸⁹² Leer D. DEUTSCH, *The Fabric of Reality*, New York, Penguin Books, 1997, 366 p.

partículas elementales, frutos de la continuación de aquella⁸⁹³. Las partículas, los átomos, etc., se forman en estos primeros tres minutos, es decir, esto que llama Obenga el «*universo antes del universo actual*⁸⁹⁴».

La explicación del origen del universo también está presente las especulaciones matemáticas y metafísicas del proyecto leibniziano que quiere fundar una teodicea, declarando que este es el mejor de los mundos posibles, ya que estos están concebido en la mente de Dios⁸⁹⁵, esto es, son ideas o substancias⁸⁹⁶. Entonces nuestro mundo sería el mejor de los mundos posibles. Leibniz es substancialista en la línea de los griegos, de Descartes, etc. En *Candide*, una obra supuestamente de Voltaire, se critica esta teoría leibniziana. Además su esfuerzo por construir una teodicea es vano, porque la teodicea es, en dichos de J. A. Estrada, imposible⁸⁹⁷. La teodicea es imposible porque no puede justificarse como discurso teórico y ni contrastable empíricamente. La teodicea es un presupuesto gratuito basado en la ontología. El concepto mundo posible no hay que entenderlo en su acepción en la lógica modal⁸⁹⁸, la cual no define sus afirmaciones, solo las expresa a través de proposiciones de tipo «es posible que nieva»; «es posible que brille el sol mañana».

Aquí el mundo posible es el mundo real. Leibniz partía del presupuesto de la correspondencia entre la realidad exterior *per se* y la mente humana como un único sistema de lo real. La teodicea justificaría la bondad de Dios, pues él es Perfecto y ha elegido para el hombre el mejor de los mundos posibles y, según Estrada, Leibniz «acaba racionalizando lo irracional»⁸⁹⁹. Lo irracional sería

⁸⁹³ Ver S. WEINBERG, *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe*, New York, Basic Books, Inc., Publishers, 1977, p. 5 y ss. Ver todo el capítulo II.

⁸⁹⁴ Cf. TH. OBENGA, *o. c.*, p. 27.

⁸⁹⁵ Ver G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, traducción anotada de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2013, 411 p.

⁸⁹⁶ A. N. WHITEHEAD, *Proces and Reality*, New York, Macmillan, 1929, reed., 1978, p. 289 y ss.

⁸⁹⁷ Cf. J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 195 y ss. Ver también A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, 376 p.

⁸⁹⁸ Leer D. K. LEWIS, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 2 y ss.

⁸⁹⁹ J. A. ESTRADA, *o. c.*, p. 208.

justificar el origen del mundo en un Dios Perfecto y la teodicea sería la justificación de este Dios. De modo que el universo no tendría uno origen material, sino divino y substancial. La tesis de un mundo anterior al actual sería un mundo de las ideas o de las substancias según el proyecto leibniziano. Sin embargo, las teorías científicas contemporáneas, en su intento de describir el universo o mundo no perciben ninguna idea ni substancia. La totalidad de lo real es proceso. La teoría cósmica del *nwn* narra el proceso de la génesis de la materia. El origen de la materia es el *nwn*, esto es, materia primordial. La materia se origina en la materia, la cual no sabemos definir exactamente hasta la actualidad solo por sus propiedades.

7.3.2. *Mrwt n M3^t*. El ideal de la filosofía primordial

Un otro concepto clave de la teoría científica del cosmos en BuKam, es el de la *M3^t*, en ciKam y, *Meyi*, en el Cyena-Ntu. Es la forma ideal de presentar el equilibrio cósmico; la «ley fundamental» o «principio-guía» para mantener el dicho equilibrio. La *M3^t* es el principio cosmológico que también vislumbra la acción humana y cuestiona la sabiduría. Promueve lo que es verdadero, justo, recto; apuesta por la Ciencia contribuyendo a restablecer la Verdad Histórica (historia) y la Verdad Natural (Ciencias naturales). La *M3^t* es el ideal de la filosofía primordial africana. *Mrwt n M3^t* significa «amor a la Verdad-Justicia-Rectitud». Este es el modo en que los africanos del valle del Nilo entienden la actividad de la filosofía. La *M3^t* es el fundamento del equilibrio universal entre lo divino, lo cósmico y lo humano, y es, de igual modo, el horizonte de la explicación y comprensión de la idea de la justicia social y la filosofía política, jurídica, moral africanas. La quiebra de la *M3at* supone el desmoronamiento de los fundamentos teóricos y prácticos de la cultura africana.

7.3.2.1. *Ideal del conocimiento: la familiaridad*

En esta teoría científica del cosmos se articula el ideal del conocimiento,

que evoca el amor de la ciencia, la aspiración hacia el conocimiento (*tmhj r rh*) y, más precisamente, del conocimiento de lo real, de «lo que es verdadero, seguro, cierto» (*Wn-m3^c*); es la disposición científica de la *M3^ct* de la que esbozaremos más adelante en el ámbito de la nueva teoría del conocimiento. La *M3^ct* es un concepto que tiene el sentido del conocimiento «de todo lo que hay», o sea, lo real. E intenta fundamentar el conocimiento de lo real a partir de los datos que nos proporcionan los sentidos y la experiencia. Es su sentido epistemológico donde el texto por excelencia es, como vimos, el *Documento filosófico de Menfis*. Este texto epistemológico se basa en los aprioris del conocimiento de lo real. Es el conocimiento maático a través de la percepción de lo real sensible.

El ideal del conocimiento es la aspiración a la *M3^ct*. Este aquí en su dimensión cósmica, es el discurso sobre lo real sensible y el elogio a la actividad intelectual. El conocimiento de la armonía cósmica, el equilibrio que muestra que el universo está compuesto de energía que se armonizan mutuamente. La *M3^ct* es el equilibrio del mundo. El cultivo de la vida del espíritu para el conocimiento verdadero. La tradición BuKam, a través del ideal maático, lleva a cultivar el amor al conocimiento. Es lo que refleja un fragmento del *Papiro Langsing* (P. British Museum 9994)⁹⁰⁰ y que traducimos a continuación.

Valora los estudios, huye del baile;
A la sazón serás un excelente funcionario.
No te metas (no desees) los placeres de la caza y de la pesca.
Vuelva la espalda al hecho de arrojar el bastón y de cazar.
Escribe mucho de día con tus dedos; narra de noche.
Que sean tus amigos los royos (de papiro) y la paleta.
Es más agradable que el vino.
En efecto escribe para aquel que conoce,
Es lo mejor de todas las (otras) profesiones.
Es más agradable que el pan y el vino,
Más que el vestido y el ungüento.

⁹⁰⁰ Cf. TH. OBENGA, *o. c.*, p. 206.

Es más `precioso que una herencia en Egipto,
Que una tumba en Occidente (el país de los Muertos).

El texto elogia la vida intelectual, el amor al conocimiento por encima de cualquier deseo. El escribir mucho y el leer del que se insiste en texto muestra que ambos oficios eran fundamentales y principales en la tradición cultural africana del valle del Nilo. El vino, la cerveza y el pan son alimentos para mantener el cuerpo sano (los latinos decían: *cors sana, mens sana*) como lo es el vestido para cubrirse. La misma vida intelectual no pasional, apela al equilibrio con el cosmos, con la *M3^ct*. El amor al conocimiento se da al familiarizarse con la escritura y con la lectura. Lo que no se cultiva, se olvida. Y el olvido no contribuye, para nada, a la historia del conocimiento humano en su aproximación de lo real. Pensar en la *M3^ct*, desde esta óptica es familiarizarse con lo real en tanto que ideal de conocimiento; el equilibrio del cosmos al que hay que estudiar sus leyes.

Otra tradición muy famosa intenta enfocar el ideal del conocimiento en el sentido de «decir lo que hay», esto es, sin contradecir lo real de la experiencia. Esta es la que encontramos en las *Máximas de Ptahhotep* reflejadas en el *Papiro Prisse*⁹⁰¹ y escrito en hierático. Este filósofo egipcio -Ptahhotep de la quinta dinastía- elabora un discurso sobre la interpretación que, a mi juicio, intenta enfatizar la importancia de la fidelidad en la transmisión del pensamiento; es el amor al conocimiento. Tener la sinceridad de transmitir a la posteridad el verdadero conocimiento, sin falsificarlo, es tener una gran responsabilidad creativa. La fidelidad a ello, no supone falta de recreación. La tradición es la transmisión, la cual es, a su vez, una reinterpretación y re-significación de lo

⁹⁰¹ Hay bastantes traducciones desde que se descubrió en Tebas por Émile Prisse d'Avennes en 1856. Data de 1900 a. C. y se encuentra actualmente en la Bibliothèque Nationale de France. Ver G. JÉQUIER, *Le Papyrus Prisse et ses variants*, París; 1911. E. DÉVAUD, *Les Maximes de Ptahhotep*, Fribourg; 1916. Z. ZABA, *Les Maximes de Ptahhotep*, Praga, 1956. K. SETHE, *Lesestücke*, 1924, pp. 36-42. B. GUNN, *The Instruction of Ptahhotep and the Instruction of Ke'gemni: The Oldest Books in the World*, London- New York, 1909. F. LEXA, *Enseignement de Ptahhotep et fragment de l'enseignement de Kagemni*, Praga, 1928. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, vol. I, 1973-80, pp. 61-80.

recibido. Ptahhotep enfatiza la importancia del cuestionamiento de la sabiduría y su adquisición y reconoce sus limitaciones. Podemos apreciar la argumentación del autor en fragmento del texto de sus enseñanzas dirigidas a su hijo y que reza de esta manera:

El supervisor de la ciudad y visir Ptahhotep dice:

¡Oh soberano, mi señor!,

Habiendo llegado la vejez, la senilidad descendió,

la debilidad vino y la incapacidad se renueva,

aquel que pasa la noche libre de ella se encuentra en la infancia cada día

los ojos están débiles, los oídos ensordecidos,

las fuerzas físicas se pierden a causa del cansancio de mi corazón,

la boca callada no habla,

la memoria perdida no recuerda el ayer

el esqueleto se dañó a causa de la longevidad,

lo que era bueno se ha convertido en malo y todo el gusto se perdió,

lo que hace la senilidad al hombre es malo desde

todos los puntos de vista,

las narices bloqueadas no respiran,

es penoso vivir⁹⁰².

Este es un fragmento de la parte introductoria de las *Enseñanzas o Máximas de Ptahhotep*. Es en el horizonte de la *M3^t* donde se llega a la plenitud del conocimiento. El conocimiento es la sabiduría que se adquiere mediante la experiencia, la tradición y la energía y la fuerza del *K3* (principio vital). El amor a la sabiduría debe ser constante mientras siga uno con vida. En el texto se refleja el estado de ánimo de Ptahhotep: su avanzada edad y, a pesar de ello, aun no han alcanzado el conocimiento plenamente. Algo que reconoce él mismo como imposible. Razón por la cual aconseja a los que aman la sabiduría y estén constante búsqueda del conocimiento de la verdad, de cultivar siempre la humildad y aprender de todo el mundo, sea erudito o no. El conocimiento no

⁹⁰² A. SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, *Literatura en el Antiguo Egipto (breve antología)*, Sevilla, Ediciones Egiptomanía, 2003, pp. 35-36.

algo reservado para una clase de gente determinada, es un constante cultivo, una búsqueda incesante, un trabajo. No vanagloriarse es el primer paso a seguir. En la primera Máxima podemos apreciar la argumentación del autor.

No te vanaglories de tu conocimiento,
ni te enorgullezcas porque eres un sabio.
Toma consejo del ignorante de la misma forma que del sabio,
pues no se ha alcanzado el límite del arte,
ni hay artesano que haya adquirido su perfección.
La palabra hermosa está más escondida que la piedra verde,
pero puede encontrarse en mano de las sirvientas en las piedras de moler⁹⁰³.

En un otro fragmento, el filósofo Ptahhotep subraya la importancia de la transmisión, como hemos apuntado antes, del conocimiento como gesto de rectitud y lealtad, atributos de la *M3ꜥt*. La familiarización con la *M3ꜥt* hace que uno sea leal, recto tanto en la adquisición como en la transmisión de la sabiduría y del conocimiento. No hay conocimiento verdadero fuera de la *M3ꜥt*. Además, un sabio-filósofo, un Nkindi será conocido por lo que conoció, subraya el autor, para significar que según se transmite lo que uno supo y enseñó, así será conocido, esto es, seguirá viviendo en la comunidad de lenguaje en la que cultivó la búsqueda del conocimiento, el amor a la sabiduría o *Mrwt n M3ꜥt*, y quizá también en otras tradiciones de pensamiento, lo que Platón llamaba inmortalidad del alma. Al igual que el nombre, la fidelidad de la transmisión como conocimiento, marca el destino de uno mismo. Esta es una lección que en muchos ámbitos actuales parece no impactar, sobre todo, a cierta juventud africana susceptible de un desformateo mental. En la Máxima 38, que es un epílogo de las *Enseñanzas* del autor, podemos leer cómo un Nkindi BuKam-Bantu reflexiona sobre el cultivo del conocimiento y su transmisión.

Si escuchas esto que te he dicho,
todos tus asuntos irán hacia delante.

⁹⁰³ *Ibid.*, pp. 36-37.

En cuanto a su veracidad, este es su valor.
Su recuerdo saldrá de la boca de la gente
por la bondad de sus preceptos.
Que se transmitan todas las palabras
por la excelencia de sus preceptos...
y no perecerán en esta tierra nunca.
Cuando los consejos se realizan para el bien,
los cortesanos hablarán de acuerdo a ellos.
Esta es la enseñanza de un hombre para hablar a la posteridad.
Si él la escucha se convierte en un experto que es escuchado.
Es bueno hablar a la posteridad y ella escuchará.
Si viene una buena acción de la mano de un superior,
será eficaz siempre
y toda su sabiduría será eterna.
Es el sabio quien socorre a su alma
estableciendo su perfección por ella sobre la tierra.
Un sabio es reconocido por lo que conoció
y un cortesano, por sus buenas acciones.
Su corazón equilibra su lengua,
sus labios son precisos cuando habla,
sus ojos miran
y sus oídos se complacen escuchando lo que es útil para su hijo.
Quien practica la justicia, carece de falsedad.
(...) ciertamente para ti, hijo mío⁹⁰⁴.

Estos textos representan la madurez filosófica de los africanos del valle del Nilo y con una honda sabiduría a la que tiene actualidad hoy día. Se trata de entender la importancia del conocimiento y su transmisión fidedigna, como dice Ptahhotep, «quien practica la justicia (*M3ꜥt*), carece de falsedad». En estas tradiciones el conocimiento se entiende en la dimensión de la familiaridad, la cual permite la verificación: la familiarización con la *M3ꜥt*. El conocimiento como familiarización o familiaridad es el presupuesto epistemológico para

⁹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 50-51.

narrar lo real como proceso. La *M3^t* es el ideal filosófico primordial africano y la filosofía se concibe como *Merwt en M3^t*, el amor al ideal maático. Esta concepción teórica, no habla de justificar el conocimiento, menos aún un conocimiento verdadero. Estimula el amor al conocimiento, a la investigación científica. Todo conocimiento (verdadero) se hace por familiaridad, en este caso, por familiaridad a la *M3^t*. Sin ella no hay conocimiento verdadero.

Esta concepción del conocimiento como familiaridad, volvemos a encontrarla en un autor moderno: el filósofo galés Bertrand Russell. En el capítulo cinco de su libro *Los problemas de la filosofía* aborda ahí este problema epistemológico⁹⁰⁵. Para él, hay dos tipos de conocimientos, el conocimiento directo y el conocimiento por descripción. El primero es un conocimiento que se accede mediante la percepción, mientras que el segundo se hace mediante una definición definida indirectamente. El conocimiento directo es un conocimiento por familiaridad (*knowledge by acquaintance*). Esta teoría del conocimiento también se encuentra en los textos de Platón en el *Teeteto* y *Parménides*; los dos diálogos fundamentales en los que el filósofo heleno aborda explícitamente su concepción de la teoría del conocimiento.

Concretamente, es en el *Teeteto* donde Platón aborda la naturaleza del conocimiento o del saber con más claridad. Hace tres tipos de descripciones del conocimiento: 1) como percepción (151d-186e); 2) como opinión verdadera (187a-201c); y 3) como justificación a través de la explicación (201c-210b). Sobre esta construcción platónica se ha construido muchas teorías del conocimiento que actualmente existen, y se cultivan en la literatura filosófica con sus diferentes *ismos* (realismo, fisicalismo, racionalismo, perspectivismo, idealismo, criticismo, constructivismo, objetivismo, subjetivismo, empirismo, conductismo, esencialismo, pragmatismo, instrumentalismo, funcionalismo, naturalismo, etc.) Teorías todas que, a mi juicio, pecan de ser reduccionistas, puesto que, en lo que se refiere al análisis de lo real como proceso multiforme, no puede ser

⁹⁰⁵ Cf. B. RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, London, Oxford University Press, 1912, pp. 46-59.

aprehensible una y exclusivamente en una concepción teórica. Todas estas teorías son lo que Bachelard denomina «filosofía del no» o «polifilosofismo» por su incapacidad de describir lo real adecuadamente según la nueva teoría del conocimiento. Además, son conceptos de los presupuestos de la lengua.

Sobre el problema de la justificación del conocimiento verdadero escribía en los años sesenta Edmund Gettier un artículo de tres páginas en el que se pregunta si la creencia verdadera justificada es un conocimiento⁹⁰⁶. El problema de Gettier quiere poner en evidencia sobre lo que se entiende por conocer. El problema de Gettier sigue sin ser resuelto, a pesar de los esfuerzos de Alvin I. Goldman con su teoría causal del conocimiento o la propuesta de una teoría condicional del conocimiento de Robert Nozick⁹⁰⁷. Muchas de estas propuestas teóricas caen en el escepticismo o no lo refutan. Dado estos problemas, se ha propuesto que la epistemología abandonara el concepto de conocimiento, para usar en su lugar el concepto de creencia justificada. En realidad, el escepticismo niega tanto la noción de creencia justificada como la de conocimiento. Ambas son, para el escéptico, imposibles. El escéptico propone que «*la justificación de los argumentos ha de partir de la experiencia*⁹⁰⁸». Wolfgang Stegmüller cree que cualquier búsqueda de los fundamentos epistemológicos del *escepticismo* como de la *ciencia* y la *metafísica*, conducirá necesariamente al «*problema de la evidencia*» (*Evidenzproblem*). Esta no tiene solución alguna para nuestro filósofo. Leemos según sus propias palabras:

All unser Argumentieren, Ableiten, Widerlegen, Überprüfen ist ein ununterbrochener Appell an Evidenzen (...) Wir wollen, sobald wir die Annahme einer Evidenz als problematisch empfinden, nicht festsetzen, ob wir an Evidenz glauben wollen oder nicht, sondern wir wollen eine wissenschaftliche Begründung für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieses Glaubens. All diese Begründungen, ob sie von der Für -oder von der Gegenseite aus erfolgen, sind jedoch zum Scheitern verurteilt. Denn alle Argumente für die Evidenz stellen einen *circulus vitiosus* dar und alle Argumente gegen sie einen

⁹⁰⁶ Cf. E. GETTIER, «Is Justified True Belief Knowledge?», in *Analysis* 23, (1963), pp. 121-123.

⁹⁰⁷ Leer D. QUESADA, *Saber, opinión y ciencia*, Barcelona, Ariel, 1998, pp. 61-65. J. DANCY, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2012, pp. 43-67.

⁹⁰⁸ Ver D. HUME, *Inquiry Concerning Human Understanding*, edition of C. W. Hendel, New York, Bobbs-Merrill, 1955. Sección 4, parte 2.

Selbstwiderspruch (...) Wer für die Evidenz argumentiert, begeht einen Zirkel, denn er will beweisen, daß es Evidenz gibt; das zu Beweisende soll also das Endergebnis der Überlegungen darstellen, während er vom ersten Augenblick seiner Argumentation an Evidenz bereits voraussetzen muß. Wer gegen sie argumentiert, begeht einen Selbstwiderspruch; denn er muß ebenfalls voraussetzen, dass seine Argumentationen evident sind⁹⁰⁹.

Y la solución no puede ser que el escepticismo global o universal se refute a sí mismo. Incluso si fuera así, cree Stegmüller que, se puede sostener el escepticismo global si el escéptico no trata de justificarlo. De modo que los «presupuestos evidentes» (*Evidenzvoraussetzungen*) para su justificación, deben llevar a una decisión igual que en la metafísica como en la ciencia⁹¹⁰. W. v. o. Quine cree, por su parte, que es absurdo que se plantee un conocimiento diferente al que se aspira en la ciencia cuyo método, dice él, es la predictibilidad y la hipoteticidad. Si bien hemos entendido a Quine, no hay conocimiento más allá del conocimiento científico. En esta misma línea de argumentación, para Quine el problema del conocimiento se podrá resolver -si es que tiene solución alguna- cuando se sepa explicar cómo se produce el mismo a partir de los «enunciados de observación», de los cuales descansa la evidencia científica. La genética del conocimiento se produciría a partir de la estimación física que reciben los organos sensoriales, y del proceso neurológico que la misma desencadena por medio del sistema nervioso. Dicha estimulación física es la que hace que podemos operar la conexión lógica entre el impacto de los organos sensoriales de las impresiones externas del mundo, y la teoría que de ella resulta de nuestras investigaciones. En lenguaje quineano: del estímulo a la ciencia⁹¹¹. Semejante tesis, defiende el pensamiento BuKam en su teoría sobre la fenomenología del conocimiento plasmada en el *Documento Filosófico de Memfis* del Nkindi Shabaka, y la concepción teórica de Ptahhotep como fisio-génesis.

⁹⁰⁹ W. STEGMÜLLER, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Frankfurt-Wien, Springer Verlag, 1969, pp. 168-169.

⁹¹⁰ *Ibid*, p. 76.

⁹¹¹ Cf. W. V. O. QUINE, *From Stimulus to Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995. Ed. esp.: *Del estímulo a la ciencia*, Barcelona, Ariel, 1998. Sobre el significado o sentido del escepticismo en Quine y su crítica ver O. L. MÜLLER, *Synonymie und Analytizität: Zwei sinnvolle Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit W. V. O. Quines Bedeutungsskepsis*, Paderborn, Schöningh, 1998. Sobre todo, los capítulos 6-12.

Por una parte, esta tesis reduce el conocimiento en el estudio de un fenómeno físico o natural. Es la descripción que hace el hombre a partir de los datos que le proporcionan los órganos sensoriales. E intenta mostrar que la filosofía es, en realidad, epistemología que procede al igual que el modelo científico de la realidad. De tal suerte que para Quine el «conocimiento es el conocimiento científico», y este es el problema fundamental de la epistemología. Por otra parte, Quine no acepta la tesis wittgensteiniana que dice que «la filosofía no es ninguna de las ciencias naturales», que debe «significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales⁹¹²». Sabemos sobradamente que, para el filósofo austríaco, la filosofía tiene el objetivo de clarificar de forma lógica los conceptos y es una actividad, no una doctrina. Tesis a la cual nos suscribimos, pero no en su integridad. Creemos, siguiendo a Quine, que la filosofía debe ser a la vez epistemología y teoría del lenguaje, del significado. Muchos de los problemas que se plantean en la filosofía se han tratado en otras tradiciones filosóficas. Es suficiente visitar estas tradiciones para poder replantear de nuevo la propia visión del mundo. Partiendo de las tradiciones africanas, e insistiendo en el uso contextual de la palabra conocer, Tshiamalenga nos enseña que conocer (para los africanos) no es una cuestión proposicional como la lógica, sino la familiarización con lo real. Escribe acertadamente el filósofo congoleño:

Le mot «*connaissance*» s'emploie en plusieurs sens: connaissance mathématico-scientifique, connaissance approximative d'une langue, d'une mélodie, d'une contrée, de la physique ou de la biologie, d'une personne, d'un familier etc. etc. Sans une analyse des contextes d'emploi d'un concept, on risque de n'en considérer qu'un ou quelques cas particuliers. Pour nous, le sens fondamental de «*connaissance*» y compris la connaissance scientifique, c'est celui de «*familiarité*» ou «*familiarisation*» avec X ou Y. Toute connaissance «*objectivante*» est, probablement, une *verbalisation*⁹¹³.

La tesis del «conocimiento» como «familiarización» se da fundamentalmente en el contexto de empleo científico. Además, muestra que

⁹¹² Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, § 4.111.

⁹¹³ TSHIAMALENGA Ntumba, *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie de Nous processuel, englobant et plural*, Paris, Edilivre, 2014, pp. 144-145.

estamos familiarizados con lo real del que participamos, y no con un objeto sin referencia. De modo que preguntar por el sentido de la palabra conocer es preguntar por la familiarización científica (por así decir) con lo real⁹¹⁴. Esta perspectiva es la que no se ha desarrollado en la teoría del conocimiento, bien que ya fue propuesta por Russell a su manera. O, como propone R. Chisholm, se ha de tener en cuenta para la captación del conocimiento, tanto los sentidos como la inteligencia⁹¹⁵. Los sentidos son de suma importancia en la adquisición del conocimiento, pero la inteligencia también. Es la que permite operar las conexiones entre los «enunciados de observación» y nuestras teorías científicas por familiarización. El ideal maático del conocimiento se inscribe en esta familiarización con lo real. Esta es una de las dimensiones en la que el discurso filosófico negroafricano aborda la teoría del conocimiento como una problemática de familiarización, y de transmisión para posteridad. Hablando de la *M3^t*, en cuanto cuestionamiento de la sabiduría o el amor al conocimiento, se está refiriendo a su dimensión cósmica. Además, hemos de apuntar que, el conocimiento en Occidente tiene que ver con el «descubrimiento» y su justificación. Es un presupuesto gratuito pensar así. En África, la práctica de acogida y la solidaridad se hacen desde la familiaridad: todos somos humanos.

7.3.2.2. *Ideal político-moral: meyi mukandu*

En cuanto al ideal político y moral de verdad, se ha de subrayar el papel fundamental de la justicia y de la rectitud en su dimensión social⁹¹⁶. Ambos conceptos son fundamentales para comprender el rol del Estado y las relaciones de unos con otros. Podemos sostener que la *M3^t* hay que entenderla en esta

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 147. La familiarización comprende toda investigación científica, filosófica, etc.

⁹¹⁵ Cf. R. CHISHOLM, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1966, p. 57 y ss. Ver también M. BEUCHOT, *o. c.*, p. 39.

⁹¹⁶ J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*, Paris, La Maison de Vie, 2003, 173 p. B. MENU, *Maât: l'ordre juste du monde*, Paris, Editions Michalon, 2005, 119 p. KARENKA Maulana, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethics*, New York-London, Routledge, 2004, 480 p. E. KABONGO-Kanundowi/BILOLO Mubabinge, *Conception bantu de l'autorité. Suivi de Baluba: Bumgumu ne Bulongolodi*, Munich-Kinshasa, PUA, 1994, 320 p.

dimensión como una teoría de la acción y de praxis social. La razón estriba en que para los antiguos africanos del valle del Nilo era una preocupación fundamental por la justicia más allá de un derecho positivo como tal. La *M3^ct*, cuya dimensión cosmológica está teorizada como acción social, es el marco constitutivo de la acción humana, del Estado, de la vida. Es el fundamento del orden jurídico, político-social basado en la concepción de un equilibrio cósmico. La *M3^ct*, en cuanto teoría de la acción, es un principio que posibilita las relaciones de la comunidad de lenguaje concreta e histórica. No se trata de un mito, sino de una relación complementaria de una teoría cosmológica y de una filosofía práctica; de una teoría de la acción basada en la solidaridad, el principio de la reciprocidad mutua.

Comme la Vie et le Souffle vital, Maât est principe que doit être échangé à plusieurs niveaux: entre le créateur et sa fille Maât d'une part, et entre le créateur, voire le dieux en général, et le monde créé d'autre part (...) Cette notion d'échange était pour les anciens Egyptiens de première importance pour la compréhension du monde. Le culte divin, les conceptions funéraires, mais aussi les rapports sociaux sont ancrés dans ce principe de réciprocité⁹¹⁷.

De modo que también en el pensamiento BuKam se puede hablar de un principio de complementariedad de la teoría y de la praxis. La vida y el soplo vital están insertados en el ideal maático. En ausencia de la vida nada puede tener significatividad, menos aún si está ausente en la sociedad o comunidad de lenguaje. De la dimensión cosmológica a la dimensión social, la *M3^ct* es la clave para comprender las relaciones sociales, la forma de obrar y comportarse con los otros y recíprocamente. Assmann⁹¹⁸ en su análisis sobre la dimensión social de la *M3^ct*, pone como ejemplo el *Campesino Elocuente*, un autor del Reino Medio a quien un subordinado de Rensi le había despojado de sus bienes y se comparece ante el mismo Rensi, para pedir justicia, es decir, para cumplir con la *M3^ct*. A decir de Assmann se trata, con este ejemplo, elaborar un «*Tratado sobre la M3^ct*» en el que las reflexiones gravitan en torno al Actuar y al No-actuar, el

⁹¹⁷ S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg-Göttingen, Éditions Universitaires-Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 171. Citado según A. MANCINI, *La philosophie de la justice de l'Ancienne Egypte*, Paris, Buenos Books International, 2007, pp. 30-31.

⁹¹⁸ Cf. J. ASSMANN, *o. c.*, p. 36.

Bien y el Mal, detrás de los cuales se adivina los contornos de una teoría de la acción muy compleja⁹¹⁹. Esta concepción teórica de la *M3^ct* en su dimensión política y moral, enfatiza las consecuencias prácticas que provocan el actuar social. Al *Campesino Elocuente*, es elocuente porque expone elocuentemente su causa, se le devuelve al final todos sus bienes y se restablece la *M3^ct*.

En el antiguo Egipto o BuKam como en toda África, no existía un sistema carcelero en el que se encerraba a las personas. Existía, como sigue existiendo, el mal, pero este habría que repararlo. El mal no era tolerable, pues rompe la armonía social. El castigo público era esta forma peculiar de reparar el mal. Poner en la cárcel a una persona es como encerrar sus componentes divinos y, por tanto, encerrar al mismo Dios. Hemos visto que la persona, en la concepción antropológica africana, está compuesta de muchos elementos tales como el cuerpo (*khat*), la sombra (*shwt*), el nombre (*ren*), el corazón (*ib*), el doble (*ba*), la potencia vital (*ka*) y el espíritu luminoso (*akh*). Y la dimensión divina es de las más fundamentales. El mal (*Isft*), o sea, el desorden, la ausencia de la *M3^ct* no existía antes de surgimiento del cosmos; el mal es posterior. De hecho, los *Textos de las Pirámides* y las *Inscripciones* del periodo greco-romano egipcio confirman este hecho⁹²⁰. A mi juicio, eso se explica por el hecho de que la *M3^ct* es la causa por la que no se haya producido el mal en el origen del cosmos y del hombre.

El sentido de la solidaridad, del compartir como los otros es el que también desarrolla Assmann en su interpretación de la *M3^ct* como ideal de la justicia social⁹²¹. La solidaridad se entiende como el actuar de uno por el otro, esto es, la reciprocidad o el actuar plenamente responsable en el sentido de la *M3^ct*, como en el caso del «*Campesino Elocuente*». Assmann pone el acento, también, en la solidaridad comunicativa, esto es, la *M3^ct* en cuanto lenguaje para el entendimiento mutuo, es la acción y la palabra que se refieren a dos

⁹¹⁹ *Ibid.*

⁹²⁰ Ver J. ZANDEE, *Death as an Enemy, According to Ancient Egyptian Conceptions*, New York, Arno Press, 1977. MPAY Kemboly, *The Question of Evil in ancient Egypt*, London, GHP Egyptology 12, 2010, 416 p.

⁹²¹ Cf. J. ASSMANN, *o. c.*, p. 37-54.

componentes principales de la *M3ꜥt* (justicia y verdad): la justicia es la *M3ꜥt* que «se hace» actuando, mientras que la verdad es la *M3ꜥt* que «se dice» comunicando⁹²². El escuchar (*sdm*) es fundamental en la educación egipcio-africano para hacer y decir la *M3ꜥt*. Sin la escucha, no hay educación que valga. Y sin esta, no va a ningún sitio. Las *Máximas de Ptahhotep* insisten mucho en eso: «*si la escucha es buena, la palabra es buena*».

La parole vivifiante est la Maât. Maât est le discours solidaire, intégrant. Le discours solidaire est celui pour le moyen et au milieu duquel on vit. Il ne ressort, nous l'avons vu, qu'à l'écoute: «Si l'écoute est bonne, la parole est bonne.» L'oreille a la préséance sur la bouche. Celui qui est sourd à la Maât est exclu de la vie, donc un mort-vivant. «Dire la Maât» ne signifie donc pas seulement «dire la vérité», pas plus que «faire la Maât» ne signifie seulement «exercer la justice.» Faire ou accomplir la Maât veut dire, nous l'avons vu, agir pour celui que agit, agir de manière à ne pas interrompre l'engrenage de toute action et le réseau de l'agir l'un pour l'autre -ou plus brièvement agir de manière solidaire. Agir solidairement veut dire: justifier par l'action la confiance que la société confère à l'agir. La tournure «dire la Maât» exprime exactement quelque chose d'analogue, à savoir: parler en harmonie avec la confiance conférée à la parole, ne pas détruire avec la langue la solidarité de la confiance, la harmonie sociale⁹²³.

Si se llegara a dar el caso de que la *M3ꜥt* desaparezca en el mundo, los ideales de la escucha y de la palabra como articulación de sentido también desaparecen o pierden su vitalidad. La solidaridad es también intencional, esto es, la *M3ꜥt* es como un altruismo prescriptivo⁹²⁴. La codicia o la avaricia no tiene lugar en el mundo africano-egipcio, por tanto, contrariamente al ideal maático; la *M3ꜥt* define la sensibilidad social, el altruismo, la escucha. El Estado juega el rol de destrucción del mal y de proteger el pobre, al más débil. Podemos encontrar esta perspectiva en la filosofía política de autores como Merikare y Amenemope, sin olvidar las *Enseñanzas de Ptahhotep*, de Amenemhat I o de Kagemni entre otros. En el caso preciso de Merikare de la dinastía X vemos cómo un padre, como testamento, se dirige a su hijo y le instruye en la gobernación que es lo equivalente a cumplir con la *M3ꜥt*. Seguimos la traducción

⁹²² *Ibid.*, p. 42.

⁹²³ *Ibid.*, pp. 47-48.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 52.

del profesor José Miguel Serrano Delgado⁹²⁵ de la universidad de Sevilla que, a mi juicio, respeta bastante el texto, aunque, desgraciadamente, utiliza los presupuestos ontológicos propios de la cultura occidental.

Un hombre violento significa confusión para los ciudadanos.
Crea partidarios entre los jóvenes.
Si tú hallas que los ciudadanos se están pasando a él,
acúsalo ante los cortesanos.
Un charlatán es alguien que crea problemas en la ciudad...
...Que seas justificado ante el dios,
de forma que la gente pueda hablar (incluso) en tu ausencia.
Que castigues en respuesta al [crimen].
Una buena naturaleza es el cielo del hombre.
(Por el contrario) la maldición del [violento] es terrible.
Sé hábil de palabras, para resultar victorioso.
La lengua es la espada del... (¿rey?)
Las palabras son más fuertes que cualquier combate,
y el ingenioso no puede ser sobrepasado.
El sabio es una [escuela] para los nobles,
y aquellos que conocen su sabiduría no lo atacarán.
No habrá [delitos] cerca de él.
La Verdad vendrá a él en (toda) su pureza,
de acuerdo con los consejos de las palabras de los antepasados.
Imita a tus padres y a tus antepasados...
Mira, sus palabras quedaron fijadas en libros.
Abre, lee y copia (su) sabiduría.
El que es enseñado se convierte en un experto.
No seas malvado; la clemencia es buena.
Haz tu monumento duradero por amor a ti.
Multiplica al pueblo, enriquece a la ciudad.
El dios será adorado por tus donaciones...
Pide por tu felicidad; ruega por tu salud.

⁹²⁵ J.-M. SERRANO DELGADO, *Textos para la historia Antigua del Egipto*, Madrid, Editorial Cátedra, 1993, pp. 90-95.

El filósofo Merikaré tiene estas instrucciones para poder ser un buen gobernante. Hacer la justicia y decir la verdad (*M3^ct*) hará que lo respeten ya que verán en él un sabio. El será grande porque estará rodeado de los grandes. Estas Enseñanzas reflejan la fidelidad al conocimiento; toda acción tiene consecuencias sociales e históricas. Todo gobernante ha de saber esta lección elemental. El poder de las palabras puede comprometer sus acciones y su modo de gobernación. Merikaré ha de escuchar (*s_dm*) para llevar a cabo bien su gobernabilidad y practicar la justicia. Esta es la filosofía política que sustenta las *Enseñanzas a Merikaré*, las *Sebayita* de las que hemos apuntado más arriba. Por eso al final de las *Instrucciones a Merikaré*, se afirma tajantemente⁹²⁶:

No descuides mis palabras,
que proporcionan todas las normas concernientes a la realeza,
que te instruyen para que puedas alzarte como un hombre,
y para que puedas alcanzarme sin que nadie te acuse.
No mates a alguien que esté próximo a ti,
a quien hayas favorecido; el dios le conoce.
Él es uno de los afortunados sobre la tierra.
Divinos son aquellos que siguen al rey.
Haz que seas amado por todos los hombres;
un buen carácter se recuerda...
Que seas llamado "Aquel que acabó con un tiempo de sufrimiento"
por aquellos que vendrán después en la Casa de Hety,
justo de voz, pensando en lo que hoy ha acontecido.
Mira, te he comunicado lo más excelente de mi pensamiento.
Actúa según lo que se ha establecido ante ti"⁹²⁷.

Estas líneas reflexionan sobre la razón de ser del Estado. Es la *M3^ct* como principio constitucional que justifica el poder político, y garantiza el orden cósmico y social⁹²⁸. El Estado existe para que se realice la *M3^ct* y que el mundo

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 95.

⁹²⁷ *Ibid.*

⁹²⁸ Cf. H. DECOEUR, «Maât, entre cosmologie et mythe: le principe constitutionnel d'un État de

sea habitable, para hablar como Assmann. En el texto, la función del Jefe es resaltado, ¿cuál es su función o su rol en la sociedad? En nuestro afán de mostrar la vitalidad del discurso filosófico faraónico en el pensamiento Bantu, textos como este, no pueden pasar desapercibidos. Estas instrucciones a Merikaré reflejan las de África actual. Es la interpretación Kushi o del sur de África, que han llevado autores como Bilolo y Kabongo en el estudio de la concepción bantu de la autoridad⁹²⁹. Con ellos tenemos que hablar de Meyi Mukandu. Este concepto en plural tiene el sentido jurídico de la ley fundamental, de la defensa; también se suele enfatizar el sentido de los asuntos justos y correctos (Madw Malelela). La *M3^ct* o Meyi podría ser una abreviación de Madw Malelela. Horizontalmente significa «lo que está recto como un obelisco». Hemos de reconocer que hasta la fecha no se había postulado la hipótesis del ideal maático como posible abreviación del Madw Malelela.

Es lógico saber que toda teoría africana basada en una ley fundamental, es una teoría jurídica. En el caso preciso que abordamos, el concepto *M3^ct* es la clave de la cúspide ideológica e institucional del Egipto faraónico⁹³⁰. Como el Ser heideggeriano, aunque no se refieren a la misma realidad, la *M3^ct* egipcio-africana está por encima de todo (Dios o dioses, rey/faraón, sociedad, hombres, etc.) Razón por la cual, hay que vivir la *M3^ct*⁹³¹; esta se vive y se sigue en el seno de una comunidad determinada. El concepto bantu «Kanda» significa «la defensa» en vista a proteger. Por eso Kanda significa también escuela de la vida (formación) y de los libros. Kanda no tiene connotaciones solo biológicas, si no significa fuerza como energía vital (Di-Kanda). También se refiere a la construcción arquitectónica y a la organización del tejido social. La tipología social bantu no solo es de la categoría biológica, sino también arquitectónica. No se puede apoyar únicamente en las categorías biológicas para entender el

racine chtonienne en ancienne Égypte», in *Revue Juridique Thémis*, vol. 45, n° 2, (2011), pp. 343-368.

⁹²⁹ Cf. E. KABONGO-Kanundowi/BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 27.

⁹³⁰ Cf. B. MENU, *o. c.*, p. 7.

⁹³¹ Leer A. THÉODORIDÈS, *Vivre la Maât. Travaux sur le droit égyptien ancien*, 2 vols., Bruxelles-Louvain-La-Neuve-Leuven, Société belge d'études orientales, Serie «Acta Orientalia Belgica», 1995, 804 p.

poder en África. Conceptos como «nación» pueden tener connotaciones biológicas como siempre ha hecho en el caso, el discurso etnológico y africanístico.

La concepción bantu de la autoridad en Merikaré, como en África actual, apuesta por una buena organización social y, que, al mismo tiempo, supera el desprecio de otros componentes sociales. La representatividad político-social debe ser coherente. Cumplir con todo esto, es el camino a seguir como un ejemplo de todos. Es lo que también se refleja en las *Instrucciones de Amenemope* en el número XII, donde el hombre ideal es el que busca la paz, la tranquilidad, la honestidad a la prosperidad y ayuda a los más desfavorecidos, esto es, a los pobres, a las viudas, a los mendigos. El cumplimiento de la *M3^ct* o *Meyi* es una obligación ética⁹³² para todo gobernante o personas que ejercen un cargo público. Este ideal puede denominarse el «gobierno de la maâtocracia».

7.3.2.3. *Ideal metafísico*

Parece obvio que toda concepción teórica ha de sostenerse en una metafísica. Evidentemente, es de recordar que la metafísica ha de ser científica para no abocar a especulaciones sin fundamento como hace la ontología. En lugar de un discurso ontológico se ha de proponer una filosofía de lo real que, en el fondo, esté en estrecha relación con una metafísica científica. Ahora bien, en este apartado, se quiere hacer hincapié del ideal metafísico del amor y del conocimiento de lo real (*hpr*) que hace referencia a los orígenes remotos, al «Comienzo» (*Š3^c*) «de todo cuanto hay» (*wnnt nbt*). Expresiones todas *ciKam* para referirse al ideal maático en su dimensión metafísica.

El ideal metafísico está integrado en la lógica de las distintas cosmo-teologías filosóficas. Como hemos insistido, estas cosmo-teologías filosóficas intentan explicarnos el origen del cosmos, de la vida, del hombre, esto es, de

⁹³² Cf. KARENGA Maulana, *o. c.*, p. 32.

toda la realidad. Hemos insistido que se basan en la cosmología, el fundamento del pensamiento africano. Su concepto de la naturaleza es metafísico tal y como lo entiende la nueva física. Por eso no se puede hablar de religión propiamente BuKam, sino más bien de ciencia sólida como la termodinámica actual. Esta opinión también la comparte un egiptólogo de la talla de Alexandre Piankoff, quien lejos de toda sospecha ideológica, en su estudio del disco solar egipcio o ciKam apostilla claramente que:

On ne peut guère alors parler de religion au sens moderne du mot, mais bien plutôt d'une cosmologie, d'une physique véritable, à laquelle personne n'échappait ni ne pouvait échapper, pas plus qu'on échappe de nos jours aux lois de la thermodynamique⁹³³.

La dimensión metafísica de la *M3t* ancara el amor y el conocimiento de lo real tal y como surgió y evoluciona, es decir, un principio cosmológico como ley del universo⁹³⁴. La *M3t* surge y evoluciona como el resto de la realidad cósmica. Está desde los tiempos primordiales, desde el minuto uno del universo. La lógica de las cosmologías, teologías y filosofías antiguas africanas intenta describir, narrar lo real, a mi juicio, como proceso, como devenir. El comienzo de «todo lo que hay» y «todo lo que aún no hay»; no habla de las propiedades del universo, sino del comienzo primordial como momento del devenir. Es una teoría de la acción de la organización del universo. Sea cual fuera la intencionalidad, es el pensamiento que parte de la preexistencia, por una parte y, por otra, del pensamiento por la palabra o, si se prefiere, el problema de la confrontación de la preexistencia de lo que sería el universo antes de su autoengendramiento.

⁹³³ A. PIANKOFF, *La création du disque solaire*, Le Caire, IFAO, tome 19, 1953, p. 7.

⁹³⁴ Ver C. J. BLEEKER, *De betekenis van de Egyptische goden Ma-a-t*, Leiden, Author Publication, 1929. Ibid., *Egyptian Festivals: Enactments of Religious Renewal*, Leiden, E. J. Brill, 1967. Esta disertación doctoral del autor sigue siendo un clásico en la interpretación cosmológica y teológica de la significación del concepto *M3t*, al que el autor considera una divinidad, una diosa. Hemos de apuntar que esta interpretación es parcialmente correcta. La *M3t* bien que sea una figura de divinidad en el panteón egipcio que representa la justicia, la verdad, la rectitud, se refiere a un orden natural, cósmico y social. De ahí la dificultad de comprenderlo en una sola dimensión. Ver también R. J. FERGUSON, «The ancient Egyptian concept of Maat: Reflections on social justice and natural order», in *CEWCES Research Papers*, n° 15, (2016), 91 p.

El ideal metafísico persigue, en el fondo, la inteligencia de la auto-génesis y el devenir de toda la realidad. Es un modelo teórico que resalta el sentido de la preocupación de «todo lo que hay» y «aún no hay» en el devenir de lo real. Esta idea es la que quiso expresar Tales cuando afirmaba que el universo está habitado por los dioses, una idea egipcia o BuKam que hace suya. Hablar de los dioses, es una forma de hablar de lo múltiple y del devenir. Atun, en los *Textos de los Sarcófagos*, está reflejado con la idea de que él es Uno que deviene múltiple, pero al final deviene Uno otra vez. Con ello se quiere resaltar la impermanencia de lo real. La metafísica egipcia es distinta de la concepción aristotélica de filosofía primera y platónica. Este ha supuesto otro mundo que para él es el perfecto, además de suponer el ser que es permanente. Los africanos del valle del Nilo no suponen nada de esto, ni ser ni un mundo perfecto inmutable e ideal ni permanente. El ideal metafísico, en este sentido, nos lleva a poner en tela de juicio todo lo que se ha dicho de lo real; poner en cuestión la percepción de lo real como inmutable o permanente. El ideal metafísico es la comprensión del mundo de una visión particular.

Todo lo que vemos no son cosas sino procesos, fluctuaciones. Lo real está en evolución, en devenir permanente. El concepto «ser» no es universal, es griego. El ideal metafísico africano utiliza el concepto «devenir». Hemos visto que los textos bantú, hermopolitanos, heliopolitanos, armarnienses o tebanos, que representan la cúspide de la lógica de las cosmo-teologías filosóficas, hablan de la realidad como transformación, devenir permanente. El pensamiento egipcio-africano tiene la nostalgia de vivir siempre, pero es un vivir como proceso que continúa. El devenir no se detiene. El concepto «substancia» no tiene traducción en las lenguas africanas ni en la del antiguo Egipto o BuKam. La idea de substancia es que para devenir hay que ser primero, pero no explica por qué. Si todo deviene entonces lo real puede explicarse. La filosofía africana empieza por tal y cómo se manifiesta lo real, como proceso. De ahí los conceptos «engendramiento», «auto-transformación», «surgimiento», «auto-génesis», etc. En este sentido, el ideal metafísico sigue la ley de lo real. Todo

está en movimiento.

El ideal metafísico es maâtico. Dice la verdad, la justicia, la rectitud de lo real. Esta visión confora con la experiencia de la vivencia africana de lo real y con la física cuántica. También se apunta la dimensión del amor como un ideal metafísico para significar la dimensión transcendente del hombre. Es a través de la *M3^ct* que las personas pueden amarse y trascender su propia realidad comunitaria o social para integrarse en otra. La *M3^ct*, hemos visto, es la piedra angular del Estado faraónico y el fundamento de las relaciones sociales. Comprender eso requiere conocer su connotación metafísica como ideal maâtico. El ideal metafísico es el de la filosofía de lo real, esto es, del proceso.

7.3.2.4. *Ideal ecológico*

Hemos visto que con Bilolo, la *M3^ct* evoca el ideal ecológico, en la medida en que el ideal filosófico primordial envuelto de la *M3^ct*, se opone a toda empresa susceptible de destruir el orden cósmico y de comprometerse, desde allí, por el destino de la humanidad⁹³⁵. Esta interpretación es correcta, y es el enfoque general del ideal ecológico en la teoría científica del cosmos en el pensamiento africano. Por tanto, el ideal ecológico es una de las dimensiones cósmicas del ideal maâtico en tanto que orden y equilibrio de todo lo real. El cosmos, el hombre y toda la realidad son llamados a estar en armonía, en diálogo a fin de mantener el equilibrio o la posición ideal de lo real sensible. Romper el equilibrio cósmico es romper con la *M3^ct* y, a su vez, dejar reinar el desorden y el mal (*Isft*). Merikaré insiste mucho en este hecho al reflexionar sobre las concepciones del medio poniendo de relieve algunos de sus elementos, a saber: el sol, la piedra, el aire, el río, todos son los bienes de la humanidad. Y su concepción teórico-ecológica se opone a toda privatización de los elementos que constituyen el cosmos y la *M3^ct* o Meyi.

⁹³⁵ BILOLO Mubabinge, *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique" d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1988, p. 7.

¡(Bien) gobernada está la humanidad, el ganado del dios!
Él ha hecho el cielo y la tierra para su deseo;
él ha reprimido la voracidad de las aguas.
Él ha creado el aliento de vida para que vivan sus narices.
Ellos son imágenes tuyas que han salido de tu carne.
Él brilla en el cielo para sus corazones.
Ha creado las plantas para ellos, (así como) el ganado,
las aves y los peces.
(...)
El dios conoce a todos los hombres⁹³⁶.

En este texto, se percata la insistencia del gobierno del universo en el que el medio tiene un papel importantísimo. Toda la multiplicidad -traducida aquí por creación- está al servicio de la humanidad entera. No se puede privatizar como propiedad de un individuo. Desde las plantas pasando por los minerales, los peces y animales son gobernados por la humanidad. Fíjense que se subraya el hecho de que toda la humanidad es ganado de dios, o sea, que tiene el aliento divino. Esta constatación es normal y coherente con el sistema africano del mundo; puesto que la divinidad es uno de los componentes que definen la personalidad. Lo raro es que el autor lo extienda a toda la realidad esta concepción antropológica: la concepción de la humanidad se extiende a todo lo real. El corazón (*ib*) es el lugar de referencia para gobernar. Todo lo real está en armonía.

Por otra parte, el texto de Merikaré resalta la dimensión del uso y del compartir que la humanidad ha de hacer con los elementos de la naturaleza. La cuestión moral -aquí ético-ecológica- no se reduce simplemente a las relaciones interpersonales o comunitarias, también se extiende a la naturaleza. La exigencia ético-ecológica defiende el medio natural y el humano inclusive. Es la *M3t* como apuesta por el equilibrio de la naturaleza en todos los sentidos de este concepto. Merikare ve la necesidad de un uso racional de todo cuanto está

⁹³⁶ J. M. SERRANO DELGADO, *o. c.*, p. 95.

al alcance del hombre y no su explotación abusiva como hoy se da en nuestras sociedades. Se trata, en él, de un gobierno, no de un individuo; un gobierno de la humanidad entera. La responsabilidad de la naturaleza es de la humanidad. Por tanto, todos estamos llamados a dialogar, a transformar nuestro medio en la medida de nuestras necesidades y también respetarlo como nuestro hogar en el mundo.

Este modo de expresar el gobierno del mundo tiene también resonancia en lo que la literatura egiptológica llama la *confesión negativa*. Esto es, una manera de exponer su declaración de inocencia ante Anubis en presencia de Osiris, Isis y Nefthis, divinidades que forman el tribunal del juicio a los difuntos en el mundo egipcio junto con los cuarenta y dos dioses que representan las distintas provincias o nomos del país del antiguo Egipto o BuKam. En este tribunal el difunto expone el hecho de que no ha violentado no solo a la sociedad a la que pertenece, sino también al orden cósmico, al equilibrio universal. Al hacer la confesión negativa, el B3 del difunto es pesado en la balanza de la Justicia -encarnación de la M3^t-, de modo que si el finado pasaba positivamente el juicio iba directamente al reino de Osiris, caso contrario, sería devorado y reducido a la nada, al exterminio. El texto de la confesión negativa del *Papiro Nu* que se encuentra en el Museo Británico (nº 10.477)⁹³⁷ reza de la siguiente manera:

Salve, dios grande, Señor de la Verdad y de la Justicia,
Amo poderoso: he llegado hasta ti:
¡Permíteme contemplar tu radiante belleza!
Sé tu Nombre mágico y también los de las cuarenta y dos dignidades
Que te rodean en la gran Sala de la Verdad-Justicia;
El día en que se rinden cuentas de los pecados (males) ante Osiris;
La sangre de los pecadores le sirve de alimento.

⁹³⁷ A. LAURENT, *Libro egipcio de los muertos (Salida del alma hacia la luz del día)*, versión poética de A. Laurent según el texto jeroglífico publicado por Wallis Budge (Kegan Paul, Trench and Trüber, Londres, 1898), Barcelona, Edicomunicación, 1988, pp. 234-236.

Tu nombre es: "El-Señor-del-Orden-del-Universo-
Cuyos-dos-Ojos-son-las-dos-diosas-hermanas".
Es así que yo traigo en mi Corazón la Verdad y la Justicia,
porque he sacado de él todo el Mal...
Yo no he hecho mal a los hombres.
Yo no empleé la violencia con mis parientes.
Yo no reemplacé la Injusticia a la Justicia.
Yo no frecuenté a los malos.
Yo no cometí crímenes.
Yo no hice trabajar para mi beneficio con exceso.
Yo no intrigué por ambición.
Yo no di malos tratos a mis servidores.
yo no blasfemé de los dioses.
Yo no privé al pobre de su alimento.
No cometí actos execrados por los dioses.
Yo no permití que un amo maltratase a su sirviente.
Yo no hice sufrir a otro.
Yo no provoqué el hambre.
No hice llorar a los hombres, mis semejantes.
Yo no maté ni ordené matar.
Yo no provoqué enfermedades entre los hombres.
Yo no sustraje las ofrendas de los templos.
Yo no apoderé de las ofrendas destinadas a los Espíritus santificados.
Yo no cometí acciones vergonzosas en el recinto sagrado de los templos.
Yo no disminuí la porción de las ofrendas.
Yo no traté de aumentar mis dominios
Utilizando medio ilícitos
Ni usurpando los campos de otros.
Yo no manoseé los pesos de la balanza ni su astil.
Yo no quité la leche de la boca del niño.
Yo no me apoderé del granado en los campos.
Yo no tomé con el lazo las aves que estaban destinadas a los dioses.
Yo no pesqué peces con peces muertas.
Yo no puse obstáculos en las aguas cuando debían correr.

Yo no apagué el fuego.
En el momento que debía arder.
Yo no violé las reglas de las ofrendas de carne.
Yo no me apoderé del granado que pertenecía a los templos de los dioses.
Yo no impedía a un dios que se manifestase.
Yo ¡soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro! ¡Soy puro!
Fui purificado igual que el gran Fénix de Herakleópolis.
Porque yo soy El señor de la Respiración
Que da vida a todos los Iniciados
El solemne día en que el Ojo de Horus,
En presencia del Señor divino de esta tierra,
Culmina en Heliópolis.
Ya que vi culminar en Heliópolis el Ojo de Horus
No me sucederá ningún mal en esta Región, ¡oh dioses!
Ni tampoco en vuestra Sala de la Verdad-Justicia.
Porque yo sé el Nombre de los dioses
Que rodean a Maat, la gran divinidad de la Verdad-Justicia.

Este es un texto del capítulo 125, el capítulo más famoso e importante del *Libro egipcio de los Muertos*⁹³⁸ donde el difunto debe entrar en la sala de la *M3ꜣt* (aquí con el sentido cosmo-teológico de Diosa de la Justicia). Es quizá, también, el capítulo más complejo de todo el Libro en donde se encuentran las «*confesiones negativas*». Aquí hemos citado una de ellas, la de Nu y no nos detendremos a analizarlo minuciosamente, ya que nos llevaría a otros vericuetos muy complejos, y a bosquejos ajenos a nuestro estudio. Vamos a lo fundamental. Se trata en la confesión de justificar las acciones personales del

⁹³⁸ Nominación que desde Karl Richard Lepsius (1810-1884), se ha impuesto en el ámbito de la ciencia de la egiptología, si bien, literalmente: *rw nw prt m hrw*, significa Libro de la salida al día. Son textos funerarios mayoritariamente escritos en papiros del Reino Nuevo y de la época tardía de la historia faraónica. Ver W. BUDGE, *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, 2 vols., London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1898 [reed. 2008]. P. BARGUET, *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, coll. «Littérature Ancienne du Proche-Orient», Paris, Édition du Cerf, (1967) rééd. 1998, 314 p. R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London, British Museum Press, 1993. J. P. ALLEN, *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2ª Ed. 2010, p. 316.

individuo; y esas acciones vienen del corazón, del lenguaje, del gobierno, etc. Es la puesta en escena del potencial ético-moral del pensamiento egipto-africano. Ahora bien, en esta puesta en escena, la confesión negativa de Nu resalta los delitos que el finado no ha cometido respecto al orden cósmico y con la sociedad. La dimensión ecológica envuelve, a mi juicio, el sentido del texto en la medida en que se subraya la necesidad de realizar cada acción en su debido tiempo-momento para no ensuciar a la naturaleza. Dicho de otra manera, esta confesión negativa enfatiza la noción de polución, de daño, de suciedad que se puede llevar a cabo con la naturaleza si no se respeta el equilibrio cósmico.

Por esa razón el finado clama cuatro veces -que quiere significar múltiple- que él es «puro» (*w3b, owa, iwob-a*), esto es, ser puro significa haberse lavado o limpiado. Lavarse es purificarse. Es el mismo campo semántico. El agua debe permanecer limpio. Visto desde esta perspectiva, se puede hablar también de la inteligencia ecológica negroafricana: una estructura radical de la filosofía de lo real. Pensar la inteligencia ético-ecológica es decir lo real. La manera en que la historia de la filosofía y de la cultura occidentales entienden la naturaleza, puede parecer extraña en el mundo cultural negroafricano, sobre todo, en los lugares en que aún la naturaleza sigue siendo parte integrante en la vida de los que allí habitan. La excesiva explotación de la naturaleza hoy día es fruto de la concepción filosófica occidental basada en las teorías del conocimiento que oponen el sujeto del objeto: un dualismo entre la naturaleza y el hombre. Y, por tanto, su descalzación y desintegración completa. Hay entender aquí por «descalzación» la profanación de la naturaleza, a toda costa, como si no formara parte de lo real cósmico.

Sabemos que algunas posturas ecológicas actuales -principalmente ideológicas- carecen de fundamentos teóricos y están cubiertas con el manto de la mentira⁹³⁹. Hacer de la problemática ecológica una ideología, no significa lo

⁹³⁹ Cf. H. ODERA ORUKA, *Philosophy, Humanity and Ecology*, Nairobi, ACTS Press, 1994. También M. ARIAS MALDONADO, *Sueño y mentira del ecologismo. Naturaleza, sociedad, democracia*, Madrid, Editorial siglo XXI, 2008, 333 p.

mismo apostar por el cultivo de una filosofía de la naturaleza o cosmología, la cual está fundamentada en una metafísica científica. Esta hace inteligible la naturaleza y todo cuanto de ella depende. Eso es lo que pretende el pensamiento africano. Reflexionar sobre la naturaleza para que el hombre sepa que la responsabilidad que ejerce sobre su transformación o destrucción depende de él. Es la *M3^t* la que está en la base de esta responsabilidad. Con los avances tecnológicos actuales, el hombre ha llegado a programar la destrucción del universo, amén de su conocimiento. Se sabe, «a ciencia cierta», cómo poner fin la existencia de nuestro planeta-tierra, sin embargo, a fuerza del instinto de supervivencia, el hombre se ve en la incapacidad de saber cómo aliviarse de una supuesta destrucción de su universo. El ideal ecológico envuelto en la *M3^t* lleva a que la razón y su destino, planteen al hombre elaborar otro tipo de cogito que tenga en cuenta la realidad cósmica y su participación en él. La cultura BuKam nos enseña a despojarnos del espíritu del despilfarro. Sin duda, dicho razomaniento puede entender también dentro del marco de la teoría de la decisión: la heurística inteligente⁹⁴⁰. Es decir, en el ejercicio de nuestra capacidad en la toma de decisión y su impacto en el mundo real.

7.4. La disposición maática en la nueva teoría del conocimiento

Es importante comprender que la teoría maática es una de las aportaciones de la epistemología africana en las discusiones de las teorías científicas contemporáneas. La participación africana en los debates de la nueva teoría del conocimiento debe hacerse desde su particularidad cultural.

7.4.1. La *M3^t* y la disposición científica

La teoría cosmológica BuKam, es una teoría científica que integra todo, pero no dice todo lo real ni está absorbido por él. Intenta percibir y describir lo

⁹⁴⁰ Leer G. GIGERENZER, *Simply rational: Decision making in the real world*, New York, Oxford University Press, 2015. Sobre todo *Part III: Smart Heuristics* que comprende los capítulos 7 y 8.

real en todas sus manifestaciones: historia, ciencia, filosofía, etc. La *M3t* se puede comprender también dentro de las discusiones científicas en física actual susceptibles de describir, más o menos, con coherencia los procesos físicos, y unificar, al mismo tiempo, el conjunto de las interacciones fundamentales: interacción nuclear fuerte, interacción electromagnética, interacción nuclear débil e interacción gravitatoria o la gravitación⁹⁴¹. O sea, es el gran problema de la física actual consistente en la unificación de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad general; teorías ambas que describen lo real en el nivel macroscópico y microscópico y tienen la gravedad cuántica como teoría que intenta unificarlas⁹⁴².

Hermann Weyl en *Die Idee der Riemannschen Fläche* lo intentó sin éxito con su teoría del gauge. Sin embargo, el problema sigue ahí. La teoría cosmológica africana entraría a formar parte en la (re) solución de este gran problema a través de sus principios cósmicos que postulan una materia primordial (*Nwn*) con vibraciones que dará lugar, por su dilatación, a los otros fenómenos del universo. La teoría científica de la *M3t* BuKam postula el equilibrio del cosmos y la constitución de su energía. Hemos de saber que el cosmos o universo tiene una historia. Y su explicación se ha de tener en cuenta este hecho. En palabras Hubert Reeves, astrofísico canadiense, leemos:

Le point commun le plus frappant entre certaines cosmogonies anciennes et nos modèles actuels se situe dans leur point de départ (...) l'origine du monde sous la forme d'une matière primordiale, indifférenciée, analogue à celle qui est postulée par le big bang de la cosmologie scientifique. De plus, les mythes et les théories actuelles partagent l'idée d'un agent organisateur qui donne forme à cette matière indifférenciée. (...) L'idée que ce principe organisateur agit par étapes, c'est-à-dire au cours d'un processus historique. (...) Or la plupart des scientifiques étaient opposés à une théorie faisant appel à l'histoire⁹⁴³.

⁹⁴¹ Cf. BASSONG Mbog, *Maât, la théorie du tout: essai sur la vérité générale de l'univers*, Paris, Éd. Menaibuc, 2014, 154 p.

⁹⁴² John Ellis fue quien introdujo en física la denominada Teoría del todo en su artículo publicado en la revista científica *Nature* en 1986: *Theory of Everything*.

⁹⁴³ H. REEVES, «Quand l'homme invente l'univers», in *Astronomie: Les cahiers de Science et Vie*, n° 129, (mai 2012), p. 105. El subrayado es nuestro. También el mito escandinavo de *Edda* (el gigante y la vaca) intenta explicar el origen del universo. Cf. S. WEINBERG, *o. c.*, p. 3.

El empeño de querer construir sistemas que abarcan todo, siempre ha sido la debilidad de algunas teorías científicas y proyectos filosóficos. Autores como Platón, su discípulo Aristóteles, Kant, Hegel y más tarde A. N. Whitehead con su filosofía del proceso, y ahora con la teoría física del Todo (ToE), y su recepción en el pensamiento africano, creen que se puede aprehender lo real en un sistema científico-filosófico con una teoría última. Error heurístico en el que ha caído también S. Hawking⁹⁴⁴. Lo real es proceso multiforme e imprevisible. A la teoría del todo le es imposible alcanzar su objetivo. Los fenómenos son científicamente descriptibles, lo real último no lo es⁹⁴⁵. Lo real «último», o sea, el ideal en el pensamiento africano es la *M3ʼt*. Es el horizonte que ilumina todo lo real; un horizonte procesual. Es, en este sentido, como apunta el físico teórico Bernard d'Espagnat, cuando afirma:

Cette réalité dont l'homme a besoin comme horizon, cette réalité charmante et lumineuse qui fuit tout en se laissant entrevoir, cette 'réalité derrière les choses', pour enfin lui donner son nom, pourquoi ne pas admettre que, tout simplement, elle est là?⁹⁴⁶

Desafortunadamente, a d'Espagnat se le olvidó decir que lo real último es procesual; su *estar allí* es procesual, no estático como parece indicar el físico francés. La descripción de los fenómenos cósmicos es compleja. Una teoría científica que pretenda decirlo todo está abocada al fracaso. El modelo del pensamiento africano trata de lo que naturaleza quiere decir y de lo que el universo ha dicho. El pensamiento africano hace una inferencia cosmológica, esto es, los africanos han tratado el origen del universo desde sus orígenes, como hace poco hizo también Einstein. El pensamiento africano trata, como bien dice Mbog Bassong, del *Universismo*⁹⁴⁷, la ciencia de la observación y de la comprensión del universo. Todos los principios del pensamiento africano tales como *Nwn*, *M3ʼt*, *3tum*, *Rʼ*, *ʼImn*, *hpr*, *šw/tfnw*, *Gb/Nwt*, etc., dicen narrando sólo el

⁹⁴⁴ Cf. S. W. HAWKING, *The Theory of Everything. The Origin and Fate of the Universe*, Phoenix Books, 2006, 145 p.

⁹⁴⁵ Cf. B. D'ESPAGNAT, *Penser la science ou les enjeux du savoir*, Paris, Bordas, 1990, p. 274.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁹⁴⁷ Cf. BASSONG Mbog, *La Pensée Africaine. Essai sur l'Universisme philosophique*, Montréal, Kiyikaat Editions, 2014, 360 p.

universo, ya que son los principios-guía que explican el pensamiento del universo en el sistema africano del mundo. Se trata de conceptos científicos, además permiten captar la intención matemática que los sustenta⁹⁴⁸. El pensamiento africano tiene por objeto la totalidad del universo, su descripción y su comprensión. Es un pensamiento universal, porque trata del universo.

El pensamiento africano BuKam-Bantu nos enseña a narrar, a decir y a describir lo que es la percepción de lo real. Todo lo demás es poesía. Desgraciadamente, los jóvenes africanos no han llegado a la investigación filosófica fundamental africana; un hándicap que se debería superar para profundizar cada vez más en la decodificación del pensamiento científico y filosófico elaborados en las tradiciones africanas pretéritas y actuales. Dicha decodificación ha de hacerse desde los presupuestos teóricos de la cultura africana y desde la nueva teoría del conocimiento. Hemos de recordar y matizar que la nueva teoría del conocimiento es la adquisición la más avanzada de nuestro tiempo para comprender y describir lo real. Es la teoría que describe lo real como proceso. Y, a mi juicio, la filosofía que corrobora con ella en los presupuestos, es la africana. Pero una cuestión merece plantearse: ¿la teoría científica de la *M3^ct* podría ser un principio-guía para la conciencia histórica y científica de la humanidad? Esa cuestión nos hace pensar sobre el futuro de la *M3^ct* como teoría científica y como presupuesto teórico que cuestiona cualquier pensamiento dogmático.

7.4.2. ¿Filosofía de la prospectiva maâtica?

¿Esta propuesta teórica africana de lo real maâtico tiene futuro? A esta cuestión queremos responder ahora. Pensar en una filosofía de la prospectiva maâtica supone elaborar unas reflexiones que parten de un principio que trasciende el pasado, el presente y el futuro cuyo ideal es reconciliar al hombre

⁹⁴⁸ Cf. J.-P. MBELEK, «Une lecture axiomatique de la cosmogonie égyptienne», in *ANKH-Révue d'egyptologie et civilisations africaines*, n° 14-15, (2005-2006), pp. 68-77.

consigo mismo, como ya lo vio Cheikh Anta Diop, a través de la edificación de una filosofía que esté en contacto con la investigación científica y la reflexión filosófica. Es el futuro de la *M3ᵗ* en África y en el mundo; la inconmensurable riqueza, como diría Kā Mana, en donde se funda el principio axiológico de la Verdad-Justicia-Rectitud. La *M3ᵗ* encara la verdad natural y la verdad histórica hemos insistido. También hemos subrayado que la *M3ᵗ* es el ideal filosófico de la moral. Maulana Karenga nota al respecto:

Maat in its most expansive sense as rightness in and of the world is the philosophical locus in which all the critical questions in ancient Maatian and modern Maatian thought converge and ground themselves. Maat insists on a holistic view of the moral ideal, one that gives rightful and adequate attention to self, society and the world as component parts of an interrelated order of rightness. The ongoing quest, then, is to maintain, renew, repair, and enhance this order as self-conscious creators and bringers of the good in the word in a process and practice called *serudj ta* -restoring, repairing and renewing the world. Such a world -encompassing concept of moral practice invites us to move beyond narrow notions of self, national and even species interest and understand and assert ourselves as members of an interrelated order of existence in the world. At this juncture, Maatian discourse offers a contribution to modern moral deliberation about human fragmentation and the ongoing quest to return to an integrity and wholeness of human life that ends division of the social and natural world, mind and body, the past, present and future⁹⁴⁹.

El texto de Karenga nos parece correcto, además de enfatizar la actualidad del ideal maático como concepto filosófico moderno. Él aboga por la restauración (*srwḏ*) de esta moral, ya que contribuye a la liberación del hombre de su fragmentación ética y social. Es la apuesta por la dimensión ético-social de la *M3ᵗ*. Este pensamiento filosófico puede considerarse un pensamiento del renacer de África. Estar en la búsqueda de las raíces de la identidad negra y, del mismo modo, abrir los caminos de liberación del pueblo africano, sólo cobra fuerza al preguntar por el ideal de la filosofía primordial negroafricana. Esto supone, necesariamente, tomar de las fuentes de la cultura africana. Es decir, filosofar desde las fuentes nilóticas a la luz de las teorías científicas contemporáneas. Re-actualizar, re-visitar, re-significar los conceptos mayores de la biblioteca mundial de la humanidad: BuKam.

⁹⁴⁹ KERENGA Maulana, *o. c.*, p. 408.

Reflexionar sobre la dimensión prospectiva de la *M3^ct* es reflexionar sobre el Amor a la Verdad-Justicia-Rectitud. El concepto que envuelve todos estos conceptos es el de *M3^ct*. Concepto que viene del verbo *maâ* (*Mei* en copto y *Mei* o *Meyi* en algunas lenguas cibantu, lo mismo *Ma* pertenece así de raíz en ellas)⁹⁵⁰ cuyo significado genuino reenvía a la Ley fundamental de todo cuanto hay y existe, al equilibrio universal. Ahora bien, el sentido principal del verbo *maâ* es «ser verdadero»; es la primacía de la «Verdad» sobre los otros sentidos. Pero ¿qué significa «ser verdadero»? Lo verdadero, lo real (*wnnw maâ*) es todo lo que está por oposición a lo que es falso, a lo que es ficticio. En su primer sentido, promover la *M3^ct* es apostar por lo que es verdadero (*wnnu-maâ*) y, por tanto, real. Promover lo que es verdadero es apostar por el saber, la ciencia o contribuir a restablecer la verdad histórica (historia) y la verdad natural (ciencias naturales). La *M3^ct* se convierte así en la fuente fundamental del renacer de los pueblos africanos. De ahí, que se preconizara la instauración de la *maâtocracia* como vía de la liberación de la *conciencia histórica africana*⁹⁵¹ con el fin de lanzarse al océano del pensamiento universal con conocimiento de causa.

El ideal de la filosofía primordial es el ideal de la *M3^ct*. En la *M3^ct* se articulan, hemos insistido, cuatro ideales, a saber: el *ideal del conocimiento*, el *ideal de la moral*, el *ideal metafísico* y el *ideal ecológico*. Estos son los cuatro ideales que se desprenden fundamentalmente del concepto *M3^ct*. Este ideal filosófico primordial es una contribución del pensamiento negroafricano a la epistemología de lo real y del conocimiento de la *maâtocracia*, una opción existencial por la *Wn-m3^c*: lo que es verdadero, la causa justa y por *mtr drj*, una enseñanza fundada en los hechos seguros y controlables⁹⁵². La *maâtocracia* es el gobierno de la *M3^ct* y con ella la restauración de la conciencia histórica y filosófica y, por ende, del renacimiento africano. Es el modelo teórico en la que

⁹⁵⁰ Cf. BILOLO Mubabinge, *Le créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique" d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1988, p. 7.

⁹⁵¹ Cf. DIOP Babacar Mbaye/DIENG Doudou (coord.), *La conscience historique africaine*, Paris, L'Harmattan, Coll. Etudes africaines, 2008, 200 p.

⁹⁵² BILOLO Mubabinge, *o. c.*, p. 7.

embebe la ciencia africana desde sus fuentes históricas y fiables.

En este contexto, arguye Bilolo, el nkindi o el filósofo deberá elucidar el concepto de la $M3^c t$ como *hprw tpj (w)*, esto es, lo que está al origen, al comienzo, el fundamento del devenir para hacer triunfar la verdad ($M3^c t$) y el conocimiento (*rh*) sobre la mentira (*grg*), la ignorancia (*hm*), sobre todo, lo que no es justo (*jsft, msdt, hbnt*)⁹⁵³. El nkindi, el filósofo hace el trabajo de exégeta y es uno de los artifices del renacer de África. En este sentido, se puede afirmar cabalmente que hacer gobernar a la $M3^c t$ presupone combatir el reino de la ignorancia, de la injusticia y de la mentira. La *maâtocracia* es la propuesta africana a las políticas mundiales que sólo actúan según sus intereses, sin tener en cuenta a las personas ni a los pueblos⁹⁵⁴. La *maâtocracia* es la apuesta por una política Verdadera-Justa-Recta para una vida pública y privada sanas. De ahí, que el renacer de África sea una urgencia para instaurar el *gobierno maâtocrático*. Una alternativa político-filosófica debe ser imperante: el ideal de la filosofía primordial, fruto de la cultura negroafricana milenaria.

Con el deseo de restablecer el gobierno de la $M3^c t$, como propuesta

⁹⁵³ *Ibid.*, p. 8.

⁹⁵⁴ La democracia es el mejor sistema político que a día de hoy conocemos, a pesar de que no responde, en su totalidad, a las necesidades del pueblo. Es de saber por principio que es el gobierno del pueblo para el pueblo. Sin embargo, se percata en la materialidad política actual que, la democracia es el gobierno de una minoría votado en las urnas. De modo que se la convierte o reduce a la política de una ética utilitarista. Es decir, una ética de intereses; el principio de la felicidad política y ciudadana es la regla de la utilidad que proporciona (Jeremy Bentham). Lo útil es lo que aumenta el placer y disminuye la pena. Puesto que no hay otro bien que el placer, es inútil invocar cualquier principio que sea superior al interés. La única regla moral y política es, pues, el interés. En este sentido, la política se presenta como una aritmética de placeres. Ya no molesta a nadie ver tanta corrupción por todas partes. Ya que se cree que los intereses son los que cuentan. Todo el problema de la política democrática se presenta como un cálculo de intereses. Así pues, no es exagerado afirmar que no hay países, ni pueblos, ni ciudades, ni amigos, aunque se insista en su existencia como un hecho. La democracia actual, en cuanto política y ética utilitaristas, puede resumirse con este famoso axioma: «más vale un hombre descontento que un cerdo satisfecho; más vale ser un Sócrates descontento que un imbécil satisfecho; si el imbécil y el cerdo piensan diferentemente, es porque sólo conocen el lado de la cuestión que les atañe» (John Stuart Mill). Este modo de pensar es el que se ha impuesto en África, hasta tal forma que uno llega al poder sin tener un programa político-social que cumplir. Muchos presidentes africanos están en el poder sin saber qué hacen allí. Están sólo por puro placer; aplican la política utilitarista, cuanto más tiempo estén allí mejor para ellos. Sin embargo, si dejaran espacio al gobierno de la *maâtocracia*, África sería uno de los lugares del mundo donde la política crearía y favorecería la vida.

africana, para el mundo en general y en África en particular, surge la cuestión de cómo las concepciones teóricas africanas contemporáneas analizan la realidad del mundo, en general y africana, en particular. ¿Dichas teorías están a favor de restablecer la *maatocracia*? Las teorías africanas -a excepción, claro está, del enfoque egiptológico de la epistemología africana-, tal y cómo se desarrollan en África hoy, no contribuyen al renacer de África, pues se trata de comentarios africanos a las teorías epistemológicas occidentales, sin una visión crítica. Es un quehacer epistemológico en el interior de un sistema único, como apunta Kalamba en el caso de la teoría teológica⁹⁵⁵. Aquí se trata del sistema teórico occidental. No es raro que los teóricos africanos contemporáneos se olviden y establezcan como dato primero la idea de una epistemología considerada como «universal». La precipitación a considerar una práctica epistemológica como universal, hace que esta misma sea gratuita. Además, la gravedad de este quehacer epistemológico de la mayor parte de los teóricos africanos, es quedarse presos en este único sistema. Lo que hace, por supuesto, que dicha epistemología no contribuya al restablecimiento de la *maâtocracia*.

Sí que contribuye a restablecer un gobierno maâtocrático, una filosofía de la prospectiva maâtica cuyo presupuesto teórico, a mi juicio, «recuerda alto y fuerte» las «exigencias de lo humano⁹⁵⁶». Es la superación neta del cultivo de la una filosofía de cuño ontológico o el laberinto en el que nos ha inducido la filosofía parmenideno-platoniano-cartesiano y la ética que creó basada en las virtudes. A decir verdad, vivir y seguir la *M3^ct* es asegurarse en la existencia, es la afirmación frente a la destrucción de toda la realidad. Renunciar a la *M3^ct* es optar por todo lo contrario: renunciar a la existencia, al orden cósmico, a las condiciones de posibilidad de la Verdad-Justicia-Rectitud. La *M3^ct* es el

⁹⁵⁵ KALAMBA Nsapo, *Une approche afro-kame de la théologie*, Paris, Menaibuc, 2005, p. 70.

⁹⁵⁶ Interesante es el trabajo de H. ARENDT, *The Human Condition*, Introduction by Margaret Canovan, Chicago-London, University of Chicago Press, 2nd., 1998, 349 p. En África un autor como Kã Mana ha explorado las intuiciones de la teórica política de Arendt (su énfasis por la vida activa) para analizar las potencialidades de una ética política en África, aunque el autor, desafortunadamente, desemboca a un discurso de tinte poético preguntando por la muerte de África. Ver KÃ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, 218 p.

horizonte que lleva al hombre a la sabiduría y su cuestionamiento, a la búsqueda de la felicidad, a la «voluntad de devenir», esto es, a su anhelante «horizonte último». Esta concepción teórica de la *M3^ct* traza el camino de la vida del que hemos aludido más arriba.

La sabiduría no pertenece a Dios como creía Platón⁹⁵⁷. Siguiendo el principio del pragmatismo, es lógico saber que el árbol se reconoce por sus frutos. ¿Acaso podemos estar más allá del bien y del mal tal como propone Nietzsche? Sabemos que el autor se refiere a la moral cristiana y, por tanto, occidental. Nosotros como africanos ¿deberíamos hacer caso a Nietzsche? La respuesta es evidente, no. En *Philosophie de la faute*⁹⁵⁸, Tshiamalenga reprocha a Occidente su propaganda de una ética metafísica heredada de Platón (virtud, etc.) Cree que esta ética está fuera de lugar, porque el hombre obra, crea, es creador. Con el internet, la moral o la ética no debe retomar las ideas de Platón (los presupuestos éticos, virtudes comprendidas como Platón, Aristóteles, etc.) Una ética de nuestro tiempo, a partir de los hechos africanos o de otros lugares, debe fundarse de otro modo. Es la filosofía de la prospectiva maática la que, a mi juicio, funda una ética fuera de las coordenadas de la ontología. Porque la *M3^ct* es un presupuesto del proceso.

Justamente, la religión cristiana enseña la ética de Platón, de ahí la dificultad de aceptar su pretensión de universalidad⁹⁵⁹. Ya apuntamos que la llamada ciencia no es en realidad la ciencia, sino la investigación científica que debe incluir la revisitabilidad. La revisitabilidad es la que nos lleva a repensar el principio axiológico de la Verdad-Justicia-Rectitud, alias *M3^ct* ante el mundo actual en turbulencias continuas. Mientras que hablamos de revisitabilidad para socavar los presupuestos gratuitos, los cuales hay que desenmascarar, Popper hablará de refutación. Kuhn no vio la necesidad de trabajar sobre los

⁹⁵⁷ PLATON, *Fedón*, 246d-e. *Filebo*, 33b.

⁹⁵⁸ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, «La philosophie de la faute dans la tradition luba», in *Cahiers des Religions Africaines* 8, n° 16, (1974), pp. 167-186.

⁹⁵⁹ *Ibid.*

presupuestos ni toda la filosofía actual, ni sobre la «racionalidad como corriente filosófica» (epistemología, filosofía de la ciencia, ciencias cognitivas o biología evolucionista). La filosofía de la perspectiva maética, basándose en los presupuestos del proceso, propone reconciliar al hombre consigo mismo a través de la *M3^t*, la teoría científica del todo.

En contra de la mentalidad maética, Descartes creía que el cogito era todo, pero nosotros creemos que dicho cogito no puede aplicarse a las ciencias experimentales. Lo mismo decir de los intentos de Kant, ansioso de tratar de lo que podemos conocer. Pero el filósofo de Königsberg se quedó prisionero del platonismo. Fue incapaz de analizar que el conocimiento es familiaridad. Los africanos deben hacer una re-visitación de toda su formación. Cuando Wittgenstein, por ejemplo, se preguntaba ¿qué es el lenguaje? se estaba formulando una mala cuestión, razón por la cual estuvo preso en una ontología de los hechos. Es la respuesta a la pregunta ¿cuál es la función del lenguaje? en singular, que lo llevó a respuestas a modo de los antiguos (prisionero del esquema socrático y platónico). Pero cuando la pregunta se hizo en plural, eso le llevó a hablar de los juegos del lenguaje. Desafortunadamente, Wittgenstein no ha tratado el problema de la substancia; A. N. Whitehead tampoco. La categoría de lo último que emplea mucho en su proyecto filosófico, es equivalente a la substancia aristotélica⁹⁶⁰. Su filosofía del proceso se inspiró del budismo, pues la tradición filosófica occidental lo ignoraba. W. v. o. Quine, por su parte, en vez de tratar el problema de la substancia, lo que hizo es legitimar la ontología que para él parte de «lo que hay⁹⁶¹» y, que desde las perspectivas del proyecto de «realismo empírico» de Grossmann⁹⁶², dicha ontología se queda a nivel de las apariencias o fenómenos. Lo que la ontología trataría más bien para éste último, sería de las estructuras categoriales del mundo o de los

⁹⁶⁰ Cf. A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1929, reed., 1978, p. 32.

⁹⁶¹ Leer W. V. O. QUINE, «On What There Is», in *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, (1953), reemp., 2003, pp. 1-19.

⁹⁶² Leer R. GROSSMANN, *The categorial structure of the World*, Indiana University Press, 1983, p. 324 y ss. Ibid., *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1990, p. 227 y ss. Leer también A. THOMASSON, *Fiction and Metaphysics*, Cambridge University Press, 1999, p. 115. Sobre todo, toda la segunda parte p. 71 y ss.

estados de cosas (hechos empíricos). Sin duda, todos estos enfoques teóricos esquivan el problema de la substancia, además de ser, a mi juicio, construcciones cerebrales y ficticias.

Un autor como R. Chisholm, argumenta que existen cosas necesarias y cosas contingentes. Las contingentes son las cosas que no pueden ser de otro modo que lo que van siendo. Mientras que las necesarias incluyen las categorías de la substancia como Dios (el dualismo persiste). Lo real aquí sería que sus atributos van siendo no necesariamente unas substancias materiales, sino substancias contingentes. Estas ideas se justifican a partir de «la primacía de la intencionalidad» que, a juicio del autor, hace entender mejor las categorías últimas de la realidad⁹⁶³. Chisholm, que pretende construir una ontología de las teorías categoriales no-aristotélicas, se queda preso en el mismo esquema parmenideno-platónico. Chisholm, aun reconociendo que hay varias categorías que nos proporciona el lenguaje ordinario, no hace más que pensar y analizarlas desde los presupuestos ontológicos y dogmáticos helenos, cuya epistemología analítica es la defensora explícita del realismo platónico.

Sin embargo, pensar y reflexionar desde los presupuestos del proceso, es hacer justicia a lo real maático. La pregunta por el futuro de la M3at en el mundo actual, hace que la filosofía sea vigilante, aunque las problemáticas que trata no tengan resoluciones definitivas. La pregunta por la M3at es una pregunta por un ideal del conocimiento, de la moral, de la metafísica y de la ecología. Por tanto, es la pregunta por la Verdad-Justicia-Rectitud como fundamentos de una teoría de la acción en el cosmos, y en la sociedad. De modo que, nuestra tesis consistente en que lo real es proceso, viene a ser confirmada por el análisis de la teoría científica africana desde el ideal maático. La gran conjetura de nuestra época debe ser identificada con lo real tal y cómo lo describen las ciencias empíricas modernas. Eso es lo que, a mi juicio, hace la

⁹⁶³ Cf. R. CHISHOLM, *A Realistic Theory of Categories: An Essays on Ontology*, Cambridge University Press, 1996, p. 35.

enciclopedia del saber africano. Entonces, ahora comprendemos por qué un filosofar de otro modo es importante. La aproximación teórica africana de lo real, es un continuo con la inventación científica; bien que narra lo real como proceso multiforme.

7.5. Conclusión

Este esbozo de lo real como proceso multiforme, intenta plantear que la cuestión fundamental de toda teoría científica, filosófica, teológica o empirico-religiosa, es la que concierne el origen de nuestro mundo observable, y la autorreflexión subjetiva. A decir verdad, es la cuestión de saber si existe fuera de nuestro mundo observable, mutable e impermanente, otro mundo no observable, inmutable y permanente. Si la respuesta es afirmativa, sería lógico preguntar por la relación que eventualmente habría entre ambos mundos. Si la relación es nula, entonces, a mi juicio, no debería hablarse de un mundo permanente. Sería un hablar demasiado y gratuito. La tradición BuKam y las ciencias modernas postulan que el origen de nuestro mundo se debió a su autogénesis, y es observable, mutable, impermanente, o simplemente, es autotransformación.

En la *Biblia Negra*, el comienzo y origen, Maweja Nnagila, unidad real primordial divino, surge no se sabe cómo (ahí que los autores hablen de mágicamente) y por auto-despedezamiento, se autotransforma en una Trinidad primordial (El mismo Maweja Nnangila, la diosa Cyame y su hijo Mikombo). Por el mismo procedimiento y, mediante adaptaciones, se transforma progresivamente en todo lo que hay y existe. Mientras que la tradición BuKam hermopolitana, heliopolitana, memfita y tebas, Amon, un dios primordial, se celebra y se percibe como lo Uno que se transforma en millones, en todo lo que hay y existe. Por esa razón lo real es, para muchos, una experiencia empirico-religiosa. Esta interpretación está llena de presupuestos gratuitos de la ontología, aunque pone en evidencia el papel fundamental del lenguaje como expresión

de lo real en una comunidad concreta: lo real se manifiesta a través del lenguaje en múltiples constelaciones.

Lo real es un proceso multiforme, pues engloba lo divino, lo cósmico y lo humano. Es lo real en su plenitud. Las diferentes explicaciones de su aprehensión descansan sobre lo múltiple, la pluralidad en cuanto auto-transformación, auto-generación del mismo en una materia primordial llamada *Nwn*. Este principio cosmológico, es una explicación del origen de todo lo real. Y la teoría maática, la explicación del ideal de la Verdad-Justicia-Rectitud en todos los ámbitos de la investigación científica y de la realización histórica, social, jurídica o ética. De ahí la insistencia en las confesiones negativas, y la apuesta por una ética maática fundada en la experiencia científica y cultural.

CAPÍTULO VIII.

POR UNA CULTURA DE LO REAL COMO PROCESO: CULTURA NEGROAFRICANA, RACIONALIDAD CIENTÍFICA E INNOVACIONES METATEÓRICAS

8.0. Introducción

Una reflexión sobre la cultura negroafricana y la racionalidad científica contemporánea ha de posibilitar el desformateo epistemológico, y apostar una visión crítica global; las innovaciones metateóricas como «invención de posibilidades⁹⁶⁴». Toda tradición filosófica debe encuadrarse en un marco histórico de referencia y desde allí entablar diálogo con las otras tradiciones filosóficas. La denominada racionalidad filosófica es, a mi juicio, fundamentalmente pluralista, dialógica y crítica. De modo que las filosofías hay que entenderlas como actividades particulares; sin embargo, la ciencia como «apropiación racional de la naturaleza», es universal, mientras que el discurso filosófico no. Reconstrucción e invención a la vez, la filosofía africana no puede incubarse, como hemos visto, fuera del territorio tradicional y contemporáneo, es decir, fuera de las especificidades del mundo cultural africano⁹⁶⁵ y de la racionalidad científica actual: la razón y la libertad, esto es, la ciencia. Desgraciadamente no siempre los que han sido pioneros en esta vía de investigación han llegado a ser consecuentes, sobre todo los autores africanos⁹⁶⁶.

⁹⁶⁴ Leer F. B. MABASI Bakabana, *L'invention des possibles. La rationalité technoscientifique face au défi du sous-développement en Afrique Subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2014, 192 p.

⁹⁶⁵ Cf. J. KINYONGO, «Fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique. Le cas de la discursivité», in *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, Paris, Berger-Levrault, 1980, pp. 399-409. En la *discursividad* paremiológica, es decir, los proverbios, mitos y cuentos, se encuentran también uno de los fundamentos epistemológicos del discurso filosófico africano, ya que estos dan que pensar. Desde el enfoque del *cogito de la supervivencia* puede verse los lugares filosóficos de la actualidad africana en F. SUSAETA MONTOYA, *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*, Las Palmas de Gran Canarias, Ediciones Idea, 2010, pp. 267-352.

⁹⁶⁶ Estamos pensando en autores como Fabien Eboussi Boulaga, Marcién Towa, Paulin J. Hountondji o Elungu Pene Elungu, entre otros. Por esa razón no nos extraña las quejas, aunque

Ahora bien, ¿por qué una reflexión sobre el proceso de lo real ha de implicar necesariamente pensar en la problemática de la cultura negroafricana y la racionalidad científica? La respuesta a esta cuestión intentará mostrar para qué sirve socavar los presupuestos gratuitos. Y para ello, primero abordaremos nuestra aproximación a la problemática de la racionalidad y lo que denominamos *anti-negrismo epistemológico*; en segundo lugar, discutiremos sobre la cultura negroafricana y la racionalidad moderna, esto es, científica que algunos ven en perpetuo conflicto. En tercer lugar, es cuestión de reflexionar sobre la cultura negroafricana como proceso de lo real. Y, finalmente, haremos unas críticas sobre la situación actual para luego abrir algunas perspectivas.

8.1. Racionalidad y anti-negrismo epistemológico

8.1.1. Racionalidad como logos (Luga, Laku, Madw)

Es lógico que, para hablar de racionalidad, primero habría que presuponer la palabra razón. En Occidente se habla de razón, palabra (logos, Luga, Laku, Madw). Razonar es ordenar la palabra y nada más. El hombre es un animal que razona, habla; y hablar es hacer uso del lenguaje (Bu-Lak-a, -o, -u). Se discute, para nada, sobre cuestiones tan claras como el razonar, el uso del lenguaje y se inventan palabras que no llevan a nada, como es el caso de la racionalidad. ¿Qué sentido tiene la pregunta por la racionalidad? El sentido por nuestra competencia comunicativa. Sabemos ya desde L. Wittgenstein que todos los problemas que plantean los filósofos son en su mayoría baladíes, no tienen sentido analizando la lógica del lenguaje. Es el resultado del mal uso del lenguaje. Pero esa conclusión la extrae nuestro autor al preguntar *qué es el lenguaje*, en singular en el *Tractatus*; pero cuando hizo la pregunta en plural, esta

no las compartimos, de un joven filósofo por el hecho de que la producción filosófica actual en África, en general, no haya elaborado una filosofía que dedique toda su atención a la ciencia y a la tecnología que configuran la racionalidad contemporánea. Él mismo intentará proponer *la ciencia y la tecnología* como únicas vías sólidas para solucionar el reto del subdesarrollo en este continente. Ver F.-B. MABASI Bakabana, *Science et philosophie en Afrique. Enjeux et repères d'une philosophie à l'âge de la science*, Bruxelles, Editions Academia, 2001, 84 p.

vez, no sobre *el qué* del lenguaje, sino *cuáles son las funciones del lenguaje*, respondió por la tesis conocida de los juegos de lenguaje ligados a unas formas de vida y su filosofía creció quizás en interés desde la *Philosophische Untersuchungen* y toda su obra póstuma, como venimos apuntando en este trabajo.

Pero como L. Wittgenstein no tiene un sistema filosófico único ya que no analiza los temas hasta el final, solo los enuncia en aforismos, no pudo llegar a analizar el sentido de la pregunta por la racionalidad. Una pregunta que se ha planteado en el contexto de la producción filosófica africana contemporánea para concluir, gratuitamente, que no existe una filosofía africana. Lo que sí existe es lo que se ha bautizado por filosofía etnológica o *etnofilosofía*⁹⁶⁷. Es decir, la reflexión sobre el sistema de pensamiento común a todos los africanos que expresan su *Weltanschauung*: la investigación imaginaria de una filosofía colectiva inmutable perteneciente al sistema de pensamiento, de los mitos o de la unanimidad primitiva africanos. La *etnofilosofía* concibe la filosofía como un sistema, y no como una historia; es decir, un pensamiento que tiene una historia y que es, a su vez, crítico y autocrítico consigo mismo. La pretensión de la *etnofilosofía* quiere legitimar el pensamiento pre-lógico o mito-poético.

Quisiéramos objetar sobre la problemática teórica del llamado del discurso «mito-poético» o «pre-lógico» que, a mi juicio, debe abandonarse definitivamente. La razón es en sí misma un mito. Se puede controlar el lenguaje, pero no razón. Hablar de lógico, racional, es lo mismo que logos: el uso del lenguaje. Y todo hombre tiene capacidad lingüística y competencia comunicativa. De hecho, habría que subrayar que, los que afirman que el pensamiento africano es pre-lógico, es decir, que no distingue el mito y la razón expresan su ignorancia total de dicho pensamiento; practican lo que hemos

⁹⁶⁷ Cf. P. J. HOUNTONDJI, *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1977, p. 21. F. EBOUSSI BOULAGA, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 15. M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Ed. Clé, 1971, 77 p.

llamado *negrofobia-negrología-negrocidio epistemológico*, esto es, el *anti-negrismo filosófico* o *anti-negrismo en la ciencia*. Es el discurso filosófico o teoría científica que niega la génesis de la racionalidad en los negros y pretende, a toda costa, justificarlo sirviéndose de la racionalidad científico-filosófica⁹⁶⁸.

Las *teorías negrofóbicas* legitiman el odio hacia los Negros, mientras que las *teorías negroológicas* apuestan por la muerte de aquellos; y las *teorías negrocídicas* dan definitivamente muerte a los Negros. Todas estas teorías son para nosotros, lo que llamamos, *anti-negrismo epistemológico*. La epistemología, que es el estudio de las concepciones teóricas que surgen de la investigación científica, el estudio de la fundamentación teórica del pensamiento y de la justificación de las creencias o axiomas, ha sido utilizado para muchos para justificar ideologías de todo tipo en nombre de la razón, o mejor, de una única manera de percibir la razón humana. El anti-negrismo epistemológico es teóricamente contradictorio e insostenible. No tiene sentido justificar científica o filosóficamente la inferioridad intelectual de un grupo cultural distinto al propio. Es una arrogancia intelectual proceder de este modo de pensamiento. Hay que desracializar la investigación científica. Esto es lo que muchos autores parecen no comprender desde la modernidad occidental hasta nuestros días.

Un autor como Frank Crahay, filósofo belga, quien fue profesor de filosofía en la *Universidad Lovanium de Kinshasa*, viene a sostener que los africanos deberían despegar conceptualmente, ya que, según él, estos no han llegado a despegar intelectualmente. El despegue conceptual es la condición necesaria de una filosofía africana verdadera o bantu⁹⁶⁹. Lo pre-lógico quiere decir, a mi juicio, un estadio en el que no se usa la palabra. Cada uno tiene unos presupuestos sobre el lenguaje y el pensamiento. Lo pre-lógico es uno de los

⁹⁶⁸Estamos pensando en el caso de teóricos como D. Hume, I. Kant, Voltaire, G. W. F. Hegel, C. A. Heumann, K. Marx, Gobineau, G. Ebers, L. Lévy-Bruhl, M. Heidegger, H. Frankfurt, J. Yoyote, etc.

⁹⁶⁹ F. CRAHAY, «Le décollage conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue», in *Diogène*, n° 52, (1965), pp. 61-84. Ver también MOLONGWA Bayibayi, «El modelo de racionalidad en la filosofía primordial africana», in *Sociedad Académica de Filosofía*, Barcelona, 2017, p. 3.

presupuestos gratuitos y peligrosos de la esclavitud y de la colonización. Es un presupuesto gratuito porque niega la capacidad reflexiva de los africanos, y peligroso porque legitima el dominio y la violencia hacia estos. Este presupuesto es de una gravedad heurística terrible; pretende justiciar a través de la ciencia y la filosofía la inferioridad intelectual y moral de los negroafricanos.

Por la parte africana, autores como Hountondji, Eboussi Boulaga, Towa y otros, han pasado su tiempo criticando la *etnofilosofía*, en vez de filosofar simplemente desde la tradición cultural africana recibida y/o inventada. Como es lógico hay bastante diferencia entre estos autores sobre la forma de abordar la filosofía en contexto africano. Hountondji critica a Placide Tempels, un misionero belga, que quiso demostrar a sus compatriotas colonos que los bantu o africanos tienen filosofía en su best-seller *Philosophie bantoue* publicado en 1945 y de todos los que les siguen; Eboussi Boulaga hace lo mismo; mientras que Towa ataca -y con razón- principalmente a autores que defienden un tipo de *esencialismo cultural* como el poeta L. Sédar Senghor, Basile Fouda y Alassane Ndaw en la particularidad del pensamiento africano. De entre estos autores sólo Towa pudo haber abandonado su antigua manera de pensar al descubrir la larga tradición filosófica negroafricana desde el antiguo Egipto o Bukam hasta la época contemporánea a raíz de los trabajos de la ciencia de la egiptología y, sobre todo, de Cheikh Anta Diop⁹⁷⁰. Este es un aspecto que sus críticos y comentaristas olvidan y descuidan de su pensamiento.

En cuanto a Eboussi Boulaga, este persiste en su crítica a la *etnofilosofía* y propone, a su vez, cultivar una *filosofía de la autenticidad africana* lejos de un nacionalismo cultural que propone la llamada *etnofilosofía* haciendo buen uso de la tradición, de la ciencia y de la tecnología⁹⁷¹. Finalmente, por la parte de Hountondji, quien no hace más que quedarse en sus trece haciendo publicidad

⁹⁷⁰ Cf. M. TOWA, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éd. Clé, 1979, 212 p.

⁹⁷¹ F. EBOUSSI BOULAGA, *o. c.*, pp. 152-228.

de la concepción filosófica de la tradición filosófica occidental, que para él, es la verdadera filosofía; pues, a su juicio, es un pensamiento científicamente organizado y crítico, mientras que la filosofía africana sería el conjunto de textos, conjunto precisamente de textos escritos por los africanos y calificados por sus propios autores de filosóficos⁹⁷² y que además ha sido elaborada para un *público europeo u occidental*⁹⁷³. De este modo, los africanos, según se entiende, si quieren producir una filosofía digna de este nombre, deberán asimilar la tradición filosófica occidental y al mismo tiempo superar esta herencia teórica como fruto de un encuentro de racionalidades.

A mi juicio, Hountondji está preso en la concepción filosófica de sus maestros occidentales, incapaz de ir más allá de ellos. El autor ha sido durante mucho tiempo el portavoz de la superioridad de la racionalidad occidental en relación con otros pueblos, o lo que para él ha supuesto el «combate por el sentido⁹⁷⁴». ¿De qué sentido? A su juicio, la filosofía africana no es más que una *etnofilosofía*. Según estas intuiciones, se puede afirmar tajantemente que todavía no se ha elaborado una filosofía africana capaz de conquistar la libertad del hombre de las primas de la tradición, en cambio, se ha reproducido teóricamente, el sistema de pensamiento común a los africanos. Teorías como estas traducen el dogma de la superioridad de Occidente sobre África, fruto de los presupuestos gratuitos heredados del *anti-negrismo filosófico o científico (epistemológico)* por los teóricos de la tradición filosófica occidental.

La filosofía africana contemporánea así enfocada es del ámbito de la Africanística. En los debates africanísticos no se dialoga ni con la historia pasada africana ni con la contemporánea. Es la discusión de la historia de la recepción africana de la concepción filosófica occidental, al igual que también se da la recepción occidental de la filosofía africana. Este es el punto neurálgico del

⁹⁷² P. J. HOUNTONDJI, *o. c.*, p. 2.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁷⁴ Leer P. J. HOUNTONDJI, *Combat pour le sens. Un itinéraire africain*, Préface de Souleymane Bachir Diagne, Cotonou, Éd. du Flamboyant, 1997, 284 p.

debate que, a mi juicio, no debería haber ocurrido. Con la ciencia de la egiptología el debate queda zanjado. Incluso se ha repensado la historia del pensamiento y de las tradiciones filosóficas. El pasado de la filosofía se ha comprendido y reconstruido, a veces, utilizando las mismas fuentes de maneras diferentes; las transformaciones y articulaciones de la filosofía vienen de la historia misma que opera⁹⁷⁵. La historia de la filosofía (como la de la ciencia) ha de enseñarnos a corregir los errores cometidos, y los presupuestos gratuitos y peligrosos que surgen de las investigaciones.

Querer privilegiar el debate filosófico en torno a la llamada *etnofilosofía* es una pérdida de tiempo ante los problemas cruciales actuales que vive el continente. De hecho, todos los autores que estaban inmersos en semejantes debates, en la actualidad, parecen no tener nada de qué discutir. Se les, quizá, ha vaciado el pozo de las problematizaciones africanas; pues olvidaron el hecho de que toda filosofía es contextual y que la racionalidad es, en el fondo, un problema de lenguaje. No encontramos lógico pensar desde las problematizaciones que dictan las lenguas ajenas a África. Es lo que se ha llamado la reflexión sobre la recepción del pensamiento ajeno. La erudición africana, debería hacer el esfuerzo por utilizar las lenguas africanas en la transmisión del conocimiento científico, y así salvaguardar la memoria lingüística de su comunidad. Es de saber que, la competencia lingüística está en la base de la problemática de la racionalidad. Es verdad que todo discurso científico utiliza un lenguaje apropiado, pero este lenguaje es la sofisticación del lenguaje ordinario. Tanto la investigación científica como la filosófica, en el fondo, hablan el lenguaje de todo el mundo. La investigación científica hace uso del lenguaje ordinario, aunque técnicamente formalizado. La pretendida búsqueda de un lenguaje ideal con el presupuesto de ser más racional es absurdo e inútil. Además, como decía Gómez Pin⁹⁷⁶, la filosofía trata de lo que a todos conciernen; y si es así, es

⁹⁷⁵ Ver L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, (Association des publications près les universités de Strasbourg), Paris, Éditions Ophrys, 1973, 404 p.

⁹⁷⁶ Cf. V. GÓMEZ PIN, *Filosofía. Interrogaciones que a todos conciernen*, Madrid, Austral Editorial, 2008.

lógico que utilice el lenguaje que a todos conciernen.

8.8.2. Racionalidad y racionalidades⁹⁷⁷

Con la multiplicidad de lenguajes es menester hablar de racionalidad y racionalidades. Además, al tema de la racionalidad, habría que insistir que está lleno de presupuestos. En muchos contextos de empleo, pensar no es otra cosa que el uso del lenguaje. Articular una opinión es poner en acción el lenguaje, o lo que otros llaman «racionalizaciones⁹⁷⁸». Desde la *linguistic turn*, la razón puede definirse, a su vez, como la competencia lingüística y comunicacional - Habermas, Apel, Chomsky- que todo hombre genera de los enunciados gramaticalmente correctos y aceptables comunicacionalmente. En esta misma línea el filósofo Tshiamalenga del Congo nos enseña que razonar o pensar es hablar⁹⁷⁹. Racionalidad es una abstracción de la razón y ésta es el uso del lenguaje. El razonamiento es ordenar, poner en acción la palabra que no está viciada por exageraciones gratuitas y peligrosas. La pregunta por la racionalidad es una pregunta socrática, a la que hay que tratar como una enfermedad en sentido wittgensteiniano.

Sigue habiendo voces que apuestan por defender la razón, en el sentido de la justificación a priori del conocimiento y la fundamentación cartesiana⁹⁸⁰ como si fuera universal. El proyecto filosófico de un autor contemporáneo contrasta este modo de percibir la razón o defenderla. La razón es concebida

⁹⁷⁷ Este tema fue objeto de estudio de hace décadas por algunos investigadores y profesores africanos de las universidades de la República Democrática del Congo, bien que la perspectiva reflejada aquí es completamente diferente, con el que se emprendió entonces. Se trataba de aquella del análisis en torno a la llamada dialéctica histórica de la filosofía africana en las preocupaciones sociales, culturales y políticas de nuestras sociedades y de los retos de la problemática de la razón en el conflicto de las culturas. Cf. AAVV, «Philosophie africaine: rationalité et rationalités», Actes de la XIVe Semaine Philosophique de Kinshasa (de 24 au 30 avril 1994), in *Recherches philosophiques africaines*, n° 24, (1996), 585 p.

⁹⁷⁸ Ver D. DAVIDSON, «Actions, Reasons, and Causes», in *The Journal of Philosophy*, vol. 60, n° 23, (Nov. 7, 1963), pp. 685-700. Ibid., *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon press, 2004.

⁹⁷⁹ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, *Denken und Sprechen: in Beitrag zum linguistischen Relativitätsprinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, Köln, Hundt dr., 1980, 288 p.

⁹⁸⁰ Cf. L. BONJOUR, *In Defense of Pure Reason. A Rationalist Account of a priori Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 1-27.

como una energía que ejerce las funciones biológicas de todo ser vivo, al mismo tiempo una experiencia, como se puede apreciar en las reflexiones de A. N. Whitehead sobre la historia del cosmos⁹⁸¹. La experiencia es lo valorativo y el «marco constitutivo de experiencia científica es la teoría», apunta E. Chávarri⁹⁸². Aún más, «la razón es una energía que se dirige, se manifiesta en todas las experiencias humanas. La energía que llamamos razón nace, crece y muere al mismo tiempo que las experiencias humanas⁹⁸³». Explicitando el pensamiento chavarriano, escribe uno de los seguidores del filósofo navarro:

Esta energía que llamamos razón nace, crece, muere al mismo tiempo que las experiencias. No existe antes y al margen de ellas. Tanto es así, que está modalizada en todas y cada una de las experiencias según el modo de esa experiencia. Ello explica que sólo podamos conocer a la razón por las manifestaciones que ha tenido a lo largo de la historia en las distintas experiencias humanas. Hay que aplicar, por tanto, a la razón el llamado por Chávarri "axioma protector de la diversidad". En cada experiencia se manifiesta de modo peculiar e intransferible. La razón materna no es aplicable a la razón formal matemática; ni tampoco al revés⁹⁸⁴.

Si la experiencia es lo valorativo, entonces podemos aceptar que la razón como energía es la carga vital no solo de la ciencia, sino también de cualquier experiencia humana. La cultura humana, de todas las épocas, cuyas manifestaciones pueden hacer a través del arte, la religión, la ciencia, la tecnología, el lenguaje, etc., tienen cada una de ellas su «universo simbólico» y, por tanto, su racionalidad. Esta es la perspectiva de una «epistemología de las ciencias de la naturaleza y de la cultura» que pone de relieve tanto la pluralidad como la objetividad de esas formas simbólicas en la cultura humana⁹⁸⁵. A decir

⁹⁸¹ Ver A. N. WHITEHEAD, *La función de la razón*, introducción de Manuel Garrido y traducción de Lucila González Pazos, Madrid, Ed. Tecnos, 2ª ed., 2003, 109 p.

⁹⁸² Cf. E. CHÁVARRI, *La carga vital de la ciencia*, Salamanca, E. San Esteban, 2006. *Ibid.*, *Nuestro arquetipo humano. Trazos de su razón soberana*, Salamanca-Madrid, Ed. San Esteban/Edibesa, 1997.

⁹⁸³ B. LÓPEZ CARRERA, «El original sistema de Eladio Chávarri», in *Estudios filosóficos*, vol. LXV, nº 190, (septiembre-diciembre 2016), p. 459.

⁹⁸⁴ *Ibid.*

⁹⁸⁵ Ver E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen, Band 3. -Phänomenologie der Erkenntnis* (1928), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. S. K. LANGER, *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, the new American library, (1948), éd. 1954, 248 p. J.-C. AKENDA Kapumba, *Les Sciences entre Nature et Culture. L'unité dans la Diversité*, Paris, Éditions Dianoïa, 2012, 312 p.

verdad, todas las formas particulares del simbolismo se dan gracias al lenguaje, el «fenómeno espiritual» por excelencia.

También la racionalidad es una problemática metateórica. Es la manera teórica de ir más allá de las teorías dogmáticas establecidas como las que hemos aludido más arriba: la clasificación de algunos teóricos occidentales al pensamiento africano como pre-lógico o mito-poético. La racionalidad es pluralista como lo es la filosofía. Nuestro colega, Onaotsho Kawende⁹⁸⁶, a través de tres tesis demuestra los lineamientos de la constitución plural de la racionalidad, a saber: 1) todo discurso es una manifestación implícita de ignorancia y de su conciencia de no saber; 2) toda conciencia implícita de no saber descansa sobre un conocimiento tácito de su propia finitud y se abre a la alteridad; y 3) toda apertura a la alteridad se acompaña de un conocimiento de la pluralidad estructural de los discursos, de los modos pensar, de racionalidades, etc. Es hora de abogar una intercomprensión en la convivialidad basada en esta racionalidad pluralista con vista a construir la historia común de la humanidad y del mundo cada vez mejor.

Los instrumentos formales también sirven para ofrecernos unos modelos de racionalidad para la comprensión y descripción de problemas filosóficos y científicos. En este sentido la racionalidad es un concepto fundamental en la filosofía; sin ella la filosofía no tendría consistencia alguna. La racionalidad está en el centro de la filosofía y de la epistemología, de la ciencia, de psicología, de la política, de la ética, de las creencias o axiomas⁹⁸⁷. Racionalidad puede ser teórica y práctica. La racionalidad se ha convertido hoy día en un tópico para las ciencias sociales. La producción filosófica en contexto africano también funda sus propios conceptos que abducen su propia racionalidad: la capacidad

⁹⁸⁶ Cf. J. ONAOTSHO Kawende, «Fondation ontologique et élucidation logique de la rationalité dialogique. Pour une rationalité pluraliste», in M. BUASSA Mbadu (dir.), *Philosophie et conflit des cultures en terre africaine*, Kinshasa, Éditions du Cerdaf, 2002, pp. 263-268.

⁹⁸⁷ Interesante, es el estudio de Thomas Sturm, autor que se dedica en estas cuestiones principalmente como campo de especialización, en el ámbito de la psicología y otras ciencias. Ver TH. STURM, «The “Rationality Wars” in Psychology: Where They Are and Where They Could Go», in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 55, (2012), pp. 66-81.

de crear, pensar discursos filosóficos y científicos; la capacidad de evaluar y actuar de acuerdo a unos principios consistentes que lleven a buen puerto. En este sentido, la racionalidad, característica fundamental de los humanos, está presente de las sociedades tradicionales negroafricanas. Es lo que hemos visto con el análisis de los conceptos *Nwn* (Nunu) y *M3t* (Meyi) los cuales estipulan «el reconocimiento de la igualdad fundamental entre los hombres» y «la racionalidad de la ley suprema de comportamiento⁹⁸⁸». Estos conceptos configuran, para nosotros, lo que hemos llamado la ciencia de la heurística africana.

8.8.3. Anti-negrismo epistemológico y su superación

Este es uno de los trabajos fundamentales que se aprecia en la epistemología africana, y que toda teoría científica debería emprender para hacer triunfar, definitivamente, la civilización sobre la barbarie. El anti-negrismo epistemológico es producto del esquema de la esclavitud y del colonialismo prolongado en la actualidad por el neo-colonialismo (post-colonialismo) en todas sus variantes, sea lingüística, económica, política o religiosa. Es de una gravedad heurística despreciar la cultura del otro, e incluso, formatear su pensamiento; objetivo que persigue una epistemología anti-negrista. El dualismo ontológico está en la base de esta epistemología, ya que se trata en ella de justificar y fundamentar la aprehensión de lo real en dos: materia y espíritu, cuerpo y mente, bueno y malo, objetivo y subjetivo, etc. Quienes no aceptan de este modo de aprehensión de lo real, son considerados subversivos, bicéfalos, anfibio o sufren una esquizofrenia cultural.

El anti-negrismo epistemológico se basa en los prejuicios esclavistas, colonialistas y post-colonialistas. La mentalidad colonialista es la que caracteriza el lenguaje de toda epistemología anti-negrista. Es impertinente

⁹⁸⁸ Cf. M. TOWA, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Éd. Clé, 1979, 212 p. Ver también el estudio sólido de DIOP Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 476.

desde el punto de vista filosófico, teológico, político e histórico acuñar expresiones como «pre-lógico», «mito-poético», «etno-filosofía» en el ámbito de la investigación científica. Tales expresiones traducen el espíritu de superioridad cultural. Recordemos que África es una sociedad abierta y ninguna filosofía, teología, religión del mundo tiene el derecho de comprometer esta «apertura» y esta pluralidad que la caracterizan. Aunque el continente africano es percibido en nuestros días como una categoría geográfica, habitado por hombres y mujeres de orígenes étnicos y raciales diferentes, no cabe duda de que la cultura que allí se encuentra sigue siendo percibida con la misma categoría geográfica y no humana⁹⁸⁹. El lenguaje de una epistemología anti-negrista está impregnado de ideología, además, es inmoral y «anti-maâtocrático», por tanto, dogmático.

Algunos creen que el anti-negrismo, en el contexto africano, puede vincularse con el «*problema de la africanidad*». Sería como un esencialismo cultural en el que los africanos se adhieren ideológicamente para afirmarse en el mundo, ante un fabricado discurso negativo hacia ellos. No compartimos ninguna tesis o teoría epistemológica que vaya en esa dirección. No hay esencias, ni substancias, etc. Solo existe el misterio de lo real, de la transformación, del devenir, del cambio. Lo real no se encuentra en ningún sitio. W. Shakespeare en su obra *The Tempest*, y a través de la boca de su personaje Próspero dice: «estamos hechos de la misma materia que los sueños. Nuestro pequeño mundo está rodeado de sueños». Pensamos que lo que intenta enfatizar este pensamiento, es el saber que «*nuestras realidades son los dioses de nuestros sueños*»; los soñadores no son sus sueños, o aquellas realidades son sueños sin soñadores. La percepción como forma de conocimiento lo confirma⁹⁹⁰.

⁹⁸⁹ BILOLO Mubabinge, «Théologie pharaonique, Révélation biblique et Théologie classique sub-saharienne. Le Christianisme comme Religion Africaine Anonyme et Historique», in A. MUTOMBO-MWANA/ É.-R. MBAYA (dir.), *Église et droits de la société africaine*, mélanges offerts à Monseigneur Tharcisse Tshibangu Tshishiku, Mbuji-Mayi, Ed. Cilowa, 1995, p. 123.

⁹⁹⁰ Leer G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, edited and with Preface by Thomas J. McCormack, New York, Dover Publications, 2003, p. 47 y ss. La percepción

Por su parte, un autor como Bilolo, utilizando los presupuestos ontológico-dogmáticos, argumenta que, al hablar de la africanidad se quiere poner de relieve que este concepto conlleva al «ser-ahí-africano», al modo africano de «ser-en-el-mundo». Bilolo sigue arguyendo que, la africanidad es multiforme y multicolor. La africanidad es el conjunto de modos de pensamiento y de vida, esto es, el conjunto de producciones intelectuales y materiales en África. La africanidad no es una religión o una teología. Tampoco es una categoría religiosa, al contrario, se trata de un concepto genérico que engloba las manifestaciones del pensamiento y la vida humanos de África⁹⁹¹. Es evidente que pensar de este modo conlleva a reconocer la pluralidad cultural y su legitimidad como visión particular del mundo.

8.2. Tradición negroafricana y racionalidad moderna

Ahora hemos de reflexionar sobre lo que se ha llamada tradición negroafricana en el ámbito de la investigación científica. Creemos que esta cuestión sigue siendo actual, y sospechamos que lo seguirá siendo, ya que hay voces que creen que se ha de abandonar dicha tradición para ponerse a la altura de la visión científica del mundo que, a juicios de muchos, está en la base del retraso o subdesarrollo del continente africano. En realidad, lo que se intenta proponer como solución es el abandono, por parte de muchos, de la herencia cultural ancestral para abrazar *exclusivamente* la imagen científica del mundo.

como forma de conocimiento tiene mucho que ver la psicología y la neurofisiología. Creemos que en esta línea se puede afinar los argumentos de Moulines en su negación a optar por posturas materialistas: «Todo lo que existe es x, siendo x materia», dirá él. Las teorías de la percepción (realismo directo, realismo indirecto y fenomenalismo) se topan a menudo con el problema de la definición de lo real como materia y el problema de la conciencia. Cf. C. U. MOULINES, «Por qué no soy materialista», in *Crítica* nº 9, (1977), pp. 15-37. También ver J. R. SEARLE, *The Mystery of Consciousness*, New York, 1997, 224 p. J. DANCY, *o. c.*, p. 167 y ss. También S. SIEGEL, *The Contents of Visual Experience*, New York, Oxford University Press, 2010. *Ibid.*, *The Rationality of Perception*, Oxford University Press, 2017. Susanna Siegel cree que la percepción de lo real no solo es racional, sino también intencional. Los trabajos de la autora son muy convincentes, pero no presta atención en el hecho de que la percepción es un proceso, no una cosa substancial. La debilidad de las teorías de la percepción como teoría de conocimiento reside en su incapacidad de renunciar (o revisitar) explícitamente los presupuestos ontológicos.

⁹⁹¹ BILOLO Mubabinge, *a. c.*, p. 123.

8.2.1. El concepto de tradición negroafricana

Por tradición negroafricana se entiende la cultura ancestral de los negroafricanos que, por cierto, es muy complejo como hemos podido ver con la enciclopedia del saber africano, foco de la epistemología africana. Y esta cultura se vincula profundamente con su dimensión religiosa que parece sostenerla. Dicho de otro modo, por «cultura» entendemos «un modo de captar y de pensar, de comprender e interpretar, de ver o de concebir el mundo y la historia, propios de un pueblo (Efoe-J. Penoukou)». Y como matizaba insistentemente E. Mveng, se trata de subrayar que dicha cultura, la cultura africana, es «la expresión, a través de la vida concreta, de la concepción del hombre, del mundo, de Dios, propia de África. La comunidad cultural africana es una comunidad de destino, de identidad, de proyecto y de esperanza⁹⁹²».

En la misma perspectiva, hay, según la opinión general, un primado de la religión africana en la cultura africana⁹⁹³. Es decir, la religión africana informa todo el ámbito cultural, social y político africano. Tiene una función psicológica y social de integración y de equilibrio; permite a las personas comprenderse, valorarse, integrarse, soportar las adversidades y dominar las angustias. Gracias a la religión, apunta Mulago, se produce la abolición de la dualidad entre hombre y el mundo visible e invisible para tender a la unificación de todo⁹⁹⁴. Aquí se percibe claramente una concepción de la religión ligada a la vida cotidiana que unifica todas las esferas sociales y culturales.

En este sentido, la mayor parte de los pensadores africanos tiene razón al resaltar que la herencia religiosa africana aún sigue viva entre los africanos y conviene estudiarla a fondo. Pero, la cuestión que despierta en nosotros es saber cómo compaginar la visión cultural y religiosa africana con la racionalidad científica que cada vez se está imponiendo en el mundo y África no debería ser

⁹⁹² Leer E. MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985.

⁹⁹³ Cf. MULAGO Gwa Cikala, *o. c.*, p. 165.

⁹⁹⁴ *Ibid.*

una excepción. Hay que tener en cuenta que todas las mutaciones que se están operando en el mundo afectan también a África y los nuevos problemas que ellas suscitan, cambian radicalmente la visión africana de lo real.

Un estudio serio, nos advierte Mbiti, de cualquier concepto relacionado con África que no mencionara estos cambios sería necesariamente incompleto. A menudo se ha puesto el énfasis en sus aspectos sociales, pero hay que tener en cuenta que se trata de cambios totales, que afectan a toda la existencia de los pueblos africanos; a su dimensión religiosa, económica, política y social⁹⁹⁵. Los cambios totales de los que se refiere Mbiti se producen del impacto de la cultura occidental en la africana. Evidentemente, no se puede evitar. Todas las culturas son dinámicas y sufren mutaciones; planteamientos que en muchos estudios faltan por señalar. De hecho, si los africanos vivían entre Dios y el tiempo como cree el mismo Mbiti, ahora se percibe que «el cambio moderno ha importado a África la dimensión futura del tiempo». Este es quizá, sigue insistiendo Mbiti, el descubrimiento que puede ser, al mismo tiempo, más dinámico y más peligroso para los pueblos africanos de nuestro tiempo, cuyas esperanzas se agitan y apuntan hacia el futuro. En este sentido, se percata que los africanos trabajan para conseguir un progreso, esperan ver realizadas inmediatamente sus esperanzas y crean nuevos mitos relacionados con el futuro. Mbiti cree que, también, las inestabilidades políticas, económicas y eclesiales de África se pueden entender desde esta clave; pues entran desesperadamente, según él, en esta dimensión futura⁹⁹⁶. Y uno de los factores que posibilitan esta dimensión futura es la racionalidad científica moderna.

La racionalidad científica se opone, según este planteamiento, a todo discurso de carácter mítico. A decir verdad, se ha querido fosilizar la tradición negroafricana en detrimento de la racionalidad moderna. Convertir la tradición como meros restos fósiles de la arqueología o paleontología, sería declarar la

⁹⁹⁵ Cf. J. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, 1969. *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*, trad. de José C. Rodríguez, Madrid, Mundo Negro, 1991, p. 287.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 293-294.

desaparición de los africanos en la historia universal. Además, Bilolo ya apuntó que, la fosilización de la (s) tradición (es) africana (s) es un síntoma de sida intelectual. La tradición es siempre viva, siempre es dinámica, considerarla como hecho pretérito es equivocarse de planteamiento; es tomar las tradiciones vivas de los pueblos africanos como «piezas de museo». África y sus habitantes serían los modernos museos para la visita de todo el mundo. Ideas como estas traducen lo que Bilolo llama «la pérdida de la noción del buen sentido» que, inclusive se da en los autores africanos lanzados en lo que denominamos la «*inventología conceptual*» o la concepción teórica focalizada en la susceptibilidad de inventar palabras. Es lo que podemos apreciar de la crítica que hace el filósofo y egiptólogo Bilolo cuando afirma tajantemente:

Il existe actuellement en Afrique, vis-à-vis de la tradition, une épidémie que j'appelle, dice él, "sida intellectuel". Un des symptômes de cette maladie, c'est la perte de la notion du bon sens. Les hommes atteints par cette maladie ont inventé une série des néologismes pour démontrer que les traditions africaines constituent aujourd'hui des "pièces de musée". Selon eux, les peuples du Tiers Monde seraient caractérisés par "l'ambiguïté", la "bicéphalisation", "l'amphibie", la "bâtardise", voire la "schizophrénie" culturelles. La valorisation du patrimoine culturel au monde où le peuple commencerait à s'en éloigner ou s'en distancier serait "une aspiration stérile vers la perpétuation nostalgique d'une phase définitivement révolte du développement culturel"⁹⁹⁷.

Sólo un espíritu afectado por el sida intelectual puede sostener este tipo de argumentos. Declaran la tradición cultural africana de «zombi», es decir, una forma cultural que ha perdido su sentido y sus funciones. Sabemos que nadie ha visto una cultura ni se ha encontrado con ella por algún rincón en la calle. La cultura está en nosotros y no tras nosotros, la llevamos ⁹⁹⁸, es procesual. Somos cultura como también somos biología; somos frutos del proceso de hominización y humanización. Nuestra filogénesis y sociogénesis explican lo que somos y lo que vamos siendo. De acuerdo con eso, se ha de saber que, la cultura negroafricana no puede ser declarada de «zombi» o de muerto-viviente, menos aún pensar que está obsoleta. Es desperdiciar una de las realidades

⁹⁹⁷ BILOLO Mubabinge, *a. c.*, p. 136.

⁹⁹⁸ Cf. OKOLO Okonda, *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et praxis africaines*, Kinshasa, PUZ, 1986, p. 33 y ss.

históricas y materiales del mundo, un patrimonio espiritual de la humanidad. En este sentido ninguna cultura o tradición tiene derecho a desaparecer o, en su defecto, ser formateada por otra. Si se diera la posibilidad de la desaparición de algunas culturas orientales, asiáticas, africanas, americanas precolombinas, siberianas o las mismas de Occidente, sería una gran pérdida para la historia espiritual y cultural de la humanidad. Pues esas diferentes herencias culturales son lo que conforman, lo que entendemos por la historia espiritual de la humanidad.

8.2.2. ¿La conversión ineludible?: de la tradición negroafricana a la racionalidad moderna

Siguiendo las intuiciones del profesor Javier Monserrat, entendemos por racionalidad científica la reducción de la razón a una visión científica del mundo, olvidando que el hombre es un animal *racio-emocional*, y que estando en el mundo busca con autenticidad adecuarse con la realidad, que se produce a través de su razón y sus emociones⁹⁹⁹. Ahora bien, aunque la racionalidad científica moderna ha conducido a que conozcamos el universo mejor, también nos enseña que el universo nos conduce a la incertidumbre de la realidad, según las concepciones de las teorías científicas heisenberguinas (un mundo en mutación continua). Y para algunos africanos la racionalidad científica podría ser el mejor catalizador para romper con la cultura ancestral que, para muchos, bloquea el desarrollo del continente. Aquí se ve claramente el conflicto de una filosofía de la cultura y otra del desarrollo. Un conflicto que para nosotros no debería producirse: no hay cultura sin desarrollo ni desarrollo fuera de un ámbito cultural.

La mayoría de los filósofos africanos parece no tratar este tema. ¿La cultura africana se desvanecerá ante la racionalidad científica? Dicho de otro modo: ¿cuáles son los desafíos que plantea la racionalidad científica a la cultura

⁹⁹⁹ Leer J. MONSERRAT, *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1987, p. 205 y ss.

africana? Algunos señalan que la vida es para los africanos el valor y la felicidad suprema. A esta manera de entender la vida, el filósofo Elungu Pene Elungu lo llama «culto de la vida¹⁰⁰⁰»: el hombre negro tradicional está ferozmente pegado a la vida, a la que rinde culto por excelencia. Y según él, hay que dar el paso o, mejor aún, operar una *ruptura*, ya que vivimos hoy día en una era de la ciencia y de la tecnología, *del culto de la vida a la vida de la razón*¹⁰⁰¹. Elungu Pene Elungu entiende por «culto de la vida» la tradición africana que, según él, tiene tres etapas que caracterizan su estabilidad, a saber: la totalidad, la vida y la idea de participación. Y entiende por «vida de la razón» la modernidad¹⁰⁰², lo que llamamos racionalidad científica.

La *Tradition africaine* précolonial, revêt les traits d'une totalité, d'une totalité en marche (...) Notre hypothèse, arguye Elungu, est que vue de l'intérieur para expérience vécue, c'est-à-dire non définie extérieurement comme «objet-contenu» d'un concept, la tradition africaine, loin de paraître à ceux qui encore la vivent comme une *totalité*, même en marche, s'impose plutôt à leurs yeux comme *un tout*, un tout englobant tous leurs efforts de totalisation et d'intégration. Cette hypothèse a déterminé notre démarche et notre objectif: déterminer de l'intérieur de la tradition africaine, la spécificité de cette tradition et, toujours du même point de vue, entrevoir l'originalité de l'ordre nouveau contraignant qui s'impose à l'Afrique: l'ordre de la *rationalité moderne*, de l'organisation contractuelle de la société, de l'organisation technique de la nature, de l'interprétation sémiotique du réel. Nous voulons dévoiler

¹⁰⁰⁰ ELUNGU Pene Elungu, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 21.

¹⁰⁰¹ El concepto *Vida de la Razón* es de Santayana (1863-1952), una de sus obras más significativas y fundamentales de enfoque pragmatista y de naturalismo metafísico. El autor es recordado, entre tantas cosas, por afirmar que «los que no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo». Cf. G. SANTAYANA, *La vida de la razón o fases del progreso humano*, trad. esp. Aída A. De Kogan, Buenos Aires, Editorial Nova, 1954, 556 p. También A. N. WHITEHEAD, *La función de la razón*, introducción de Manuel Garrido y traducción de Lucila González Pazos, Madrid, Ed. Tecnos, 2ª ed., 2003, 109 p. G. H. V. WRIGHT, *El espacio de la razón. Ensayos filosóficos*, trad. de Jesús Pardo, Madrid, Ed. Verbum, 2ª ed., 2003, 200 p.

¹⁰⁰² El propósito del autor consiste en criticar la conciencia africana. La tradición africana es un pasado acabado, anacrónico e irre recuperable. No se puede resistir a la modernidad que, en su visión, quiere ser la esencia de la civilización universal. Emongo Lomomba dice que Elungu pene Elungu entiende la tradición desde el eurocentrismo. Esto es, desde los prejuicios etnologistas, racionalistas, modernistas y científicistas. Con esto, proclama, sin decirlo, a los africanos de hombres sin filosofía; el «hombre filosófico», «científico» sería el occidental. Cf. EMONGO Lomomba, *L'interculturalisme sous le soleil africain. L'entre-traditions comme épreuve du nœud*, Montréal, Interculture 133, 1997. Ibid., «La tradition et son questionnement. Vers un lieu de fondation épistémologique (essai)», in *Anthropologie et Société*, vol. 22, n° 1, (1998), pp. 137-151. También ver H. ODERA ORUKA, (ed.) *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Nairobi, ACTS Press, 1991. J.-M. ÉLA, *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

l'ambiguïté, voire les contradictions qu'implique l'ordre nouveau de la rationalité moderne¹⁰⁰³.

Elungu Pene Elungu intenta criticar a todas esas filosofías que entienden la tradición africana en cuanto «fondo de cultura común», que reviste los trazos de una totalidad del hombre y del mundo. Relevar los trazos de esta totalidad desde el punto de vista cultural supone, para él, examinar los elementos constitutivos de toda cultura, a saber, la raza, el medio, la producción material y la concepción del mundo. Ya sabemos, a través de los estudios científicos actuales, que la cuestión de la raza es una falsa cuestión, porque no existe. Cosa que Elungu Pene Elungu no tiene en cuenta en su análisis de la cultura negroafricana. En cuanto al medio, el autor cree que la influencia del hombre en él no es determinante, cosa que la cultura negroafricana no ha entendido; el medio natural no parece haber llevado, en el contexto africano, la marca indeleble de cualquier superioridad del hombre sobre la naturaleza¹⁰⁰⁴. Es decir, el carácter general y genérico de la cultura negroafricana es el no haber apropiado la naturaleza para dominarla, sino el de obedecerla. De suerte que el principio fundamental que organiza e integra todo (lo divino, lo cósmico, lo humano) es el clan, esto es, toda la organización social está fundada exclusivamente en el parentesco.

La realidad de la vida engloba una realidad biológica, de modo que, para el africano, según Elungu Pene Elungu, la reproducción es la actividad que domina todas las otras y las da un sentido¹⁰⁰⁵. La realidad biológica, que es la vida, se encuentra peinada por la imaginación, de modo que no hay lugar casi para una conceptualización de la vida¹⁰⁰⁶. Lo que lleva a que todos los fenómenos que surjan o se den en su mundo, se justifiquen todos a partir de mitos y leyendas. Esta es, según el autor, la cultura negroafricana. Sin embargo, Elungu Pene Elungu, no se limita a describir, lo que entiende él por tradición

¹⁰⁰³ ELUNGU Pene Elungu, *o. c.*, p. 6.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 26.

cultural negroafricana; propone dar el salto a la racionalidad científica, cuyas características archiconocidas son: la objetividad basada en la observación y el razonamiento, la verificabilidad, la sistematicidad y la predicción. Estos criterios de la racionalidad científica ponen, a su juicio, en crisis la cultura negroafricana, gracias al encuentro de la cultura occidental con la negroafricana. Para el filósofo congoleño, la «racionalidad moderna es la crítica radical de la tradición africana». He aquí su propuesta de conversión ineludible, o como diría Ngoma-Binda, «una conversión incómoda¹⁰⁰⁷», en sentido de irritante o molesto con su propia tradición cultural. El autor apuesta por renunciar la tradición africana.

Pour cela en effet, l'Afrique doit à notre sens renoncer à la conception mythique du monde, renoncer au Culte de la Vie pour embrasser la Vie de la raison, c'est-à-dire de la raison «universelle» qui mesure et n'opère que par mesure. A condition toutefois que cette même raison soit elle-même constamment suspectée, critiquée non pas dans sa marche vers l'Universel mais dans sa tentation sans cesse renaissante de confondre la totalité et tout, de se muer en idéologie, de figer le réel et d'arrêter l'histoire. A cette condition, en effet, l'Afrique peut découvrir la vraie rationalité qui, la sauvant du mythe lui épargnerait l'idéologie, lui permettrait de se forger une personnalité nouvelle para sa participation à la marche de l'Humanité vers l'Universel¹⁰⁰⁸.

El filósofo Emongo dio en el clavo al constatar que la idea que parece guiar la propuesta filosófica de Elungu Pene Elungu es la de *civilización*: el advenimiento de la civilización en una sociedad o cultura primitiva es un momento agonal de transformación completa de la sociedad a civilizar¹⁰⁰⁹. El hombre-filosófico, como gusta llamar Elungu Pene Elungu, deberá beber de la ciencia para poder hacer que la cultura negroafricana opte por la racionalidad científica. El hombre-filosófico es la «libertad creadora», en el sentido de que se apropia racionalmente de la naturaleza. De aquí nace la cultura, que no es otra cosa que el fruto o el resultado de la libertad creadora del hombre. La cultura,

¹⁰⁰⁷ Cf. P. NGOMA-BINDA, «Elungu: une conversion inconfortable», in *La philosophie africaine contemporaine. Analyse Historico-Critique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994, p. 160.

¹⁰⁰⁸ ELUNGU Pene Elungu, *o. c.*, pp. 7-8. Ver también C. OZANKOM, «*Herkunft bleibt Zukunft*». *Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcién Towas und Elungu Pene Elungs*, Berlin, 1998.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 94. Ver EMONGO Lomomba, *a. c.*, pp. 142-146.

que es un discurso científico, hace ver que la vida de la razón, es también la vida de la ciencia, la vida según la ciencia, siguiendo el espíritu científico¹⁰¹⁰. Aquí se afirma que el paso del mito a la civilización parte de una «conciencia primordial y fundamental» que es la filosofía, a un «espíritu filosófico» que ha engendrado la racionalidad científica y el espíritu científico.

La raison signifie ainsi cette expérience et cette conscience de la finitude de l'homme, mais aussi de son lien médiatisé avec la totalité du réel. L'homme philosophique est cet homme-là qui mène une vie de raison, une vie ambiguë et conflictuelle, à la fois claire, lucide et obscure, opaque. L'homme philosophique se sait raison mais, en même temps, ne saisit ni ne recrée intégralement et définitivement, pour la bonne raison que s'il se rapproche chaque jour de la raison intégrale de l'univers ou de la totalité du réel, jamais il ne l'enveloppera, jamais il ne la comprendra. La raison en l'homme convainc doublement l'homme de sa finitude. Para la raison, l'homme sait qu'il est fini, qu'il ne détient qu'une vérité partielle et provisoire de son être et de l'être de l'Univers; par sa raison, il se sent aussi capable de recréer et de révéler cette vérité mais progressivement, avec la conviction que cette re-création et cette révélation de la vérité du monde restera toujours partielle et partant toujours un moyen terme entre la vérité totale, métaphysique et la situation actuelle de l'homme¹⁰¹¹.

Estas son las condiciones de la vida de la razón, según las interpretaciones del autor. La revolución espiritual y la toma de conciencia del hombre filosófico llevan a recrear la unidad del universo, la re-creación de la verdad del hombre y de la verdad del mundo. Lanzarse a la investigación elaborando teorías, pensamiento abstracto conceptual autónomo, esto es, a la ciencia, técnica por estos medios, afirma y confirma el imperativo número uno de la vida del hombre¹⁰¹². ¿La cultura negroafricana está preparada para aceptar esta nueva racionalidad que cada vez se va imponiendo en nuestro mundo? Si la vida de la razón, como cree Elungu, es la toma de conciencia de la finitud en el conocimiento de la verdad del hombre y del mundo, ¿cómo se explica que esta forma de proceder sea exclusivamente de la racionalidad moderna? Además, ¿no es inapropiado, para la interpretación elunguiana, que la tradición cultural negroafricana utilice los presupuestos dogmáticos de la ontología?

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 156.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 167.

Las respuestas a estas cuestiones se deben entender en el hecho de que Elungu Pene Elungu no interpreta ni justa ni positivamente la cultura negroafricana; no la valora, porque de entrada la opone con Occidente. Además, da por supuesto, gratuitamente, que es una cultura -la negroafricana- «antifilosófica» y «anticientífica»; cosa que es totalmente lo contrario. Conviene deshacerse de semejantes términos en el vocabulario filosófico o científico -como vio acertadamente el filósofo Larry Laudan con los términos «pseudociencia» y «acientífico»- ya que, a decir verdad, no permanecen al ámbito de la razón que proclaman con vehemencia, sino a nivel de las emociones¹⁰¹³. Hemos visto que África ha filosofado, a su manera, a partir de unos conceptos que fundan su racionalidad filosófica y, por ende, científica. Las concepciones teóricas de lo real, según la enciclopedia africana del saber, se fundan en unos presupuestos del proceso. Elungu Pene Elungu, en su pretensión de analizar la cultura negroafricana, lo que hace, sin querer, es rendir homenaje a la cultura occidental en detrimento a la negroafricana. Además, su concepción de razón o racionalidad es reduccionista y, por tanto, gratuita y dogmática. Ya vimos que Wilfrid Sellars¹⁰¹⁴ nos dejó dos maneras o imágenes racionales de aproximarse al mundo: imagen manifiesta e imagen científica, a pesar de estar revestidos de tinte ontológicos. Es una concepción teórica que apuesta por el dualismo, puesto que nuestra aproximación teórica de lo real, es un proceso multiforme.

Por imagen, hemos insistido, entiende «la manera de tener experiencia del mundo en objetos de reflexión y evaluación filosóficas». Según Sellars, se trata del marco basado en el cual el hombre ha llegado a ser consciente de sí mismo en el mundo. Es decir, que el hombre-en-el-mundo, ha llegado a la capacidad de pensar, medir los propios pensamientos con arreglo a criterios de corrección, de pertinencia y de prueba. Se trata de un marco conceptual. La imagen científica del hombre-en-el-mundo es el marco desde el cual el hombre

¹⁰¹³ Cf. L. LAUDAN, «The demise of the demarcation problem», in M. RUSE (ed.), *But is it science?*, New York, Amherst, (2000), pp. 337-350. No existe un método científico formal puro. Leer H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, pp. 125-126.

¹⁰¹⁴ Cf. W. SELLARS, «La filosofía y la imagen científica», in *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1971, p. 11.

se ve a sí mismo en el mundo, en cuanto parte de las relaciones causales y el conocimiento de estas causas está en las categorías que, para él, son «ontológicas» para fundamentar las ciencias¹⁰¹⁵. La labor de la filosofía aquí, hemos insistido, sería escudriñar una visión estereoscópica o sinóptica de ambas imágenes, y que para Sellars están en constante conflicto.

Con ello queremos decir que la racionalidad filosófica y científica forman parte de la concepción del mundo del hombre. Y esas concepciones varían de unas épocas a otras. La imagen científica de los antiguos no es la que compartimos hoy día, bien que las imágenes científicas que tenemos siempre son multiformes. Elungu Pene Elungu cree que la cultura negroafricana es estática calificándola de «antifilosófica» y «anticientífica». Elungu Pene Elungu no tiene en cuenta la normatividad de la racionalidad cuya comprensión se puede hacer desde una perspectiva descriptiva y nomológica, aunque algunos prefieren optar por la naturalización de la epistemología. Queremos decir que esta normatividad de la racionalidad está basada en lo que P. F. Strawson denomina la «actitud natural» o «creencias» que da sentido, validez e importancia a la ciencia o la aplicación de sus «condiciones empíricas¹⁰¹⁶», esto es, «el respeto por una visión científica del mundo», se ha subrayado a lo largo de este trabajo. Y la cultura negroafricana no es ajena a ella. La epistemología africana se ha encargado en demostrarlo. Las ciencias africanas se basan en la racionalidad científica en su narración de lo real como proceso multiforme.

Los africanos son actores importantes y conscientes de la práctica científica. La pretensión de la universalidad de la ciencia no exime que esta misma sea endógena. La teoría africana del conocimiento, hemos visto, se basa en la cosmología. Y esta cosmología tiene como fundamento las ciencias físico-matemáticas en su modelo de organización del Universo. La idea global es que, la cultura negroafricana es científica, o si se prefiere, compatible con la

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, pp. 15-26.

¹⁰¹⁶ Cf. P. F. STRAWSON, *The Bounds of Sense. An Essay in Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 2nd, 1976, p. 16 y ss.

racionalidad científica moderna sin dejar de ser cultura negroafricana. En este sentido, podemos sostener, con Manuel de Pinedo, que «el papel de la ciencia sólo puede comprenderse dentro de la esfera más amplia de la racionalidad humana¹⁰¹⁷». Y esta racionalidad es, en sus manifestaciones, pluralista.

8.3. Cultura negroafricana como proceso de lo real

Lógicamente nuestras reflexiones nos iban a conducir en los vericuetos de pensabilidad de la cultura negroafricana entendida como proceso de lo real. En otros términos, se ha de analizar, explicar, interpretar y comprender toda cultura en general, y la africana en particular, a la luz del misterio de lo real como transformación, como proceso multiforme. Una cultural no-substancial. Los africanos han de repensar la cultura negroafricana desde los presupuestos del proceso.

8.3.1. Repensar la cultura negroafricana

Ninguna tradición cultural puede anclarse en el pasado, al contrario, sentar las bases para seguir en el curso de la historia de la humanidad teniendo en cuenta siempre los desafíos que presenta el presente para su propia supervivencia. Los desafíos presentes llevan a repensarlo todo, a visitar constantemente la herencia heredada como su impacto en lo real de la vida concreta de los miembros de una comunidad de lenguaje y mundial. Se ha de pensar en una cultura nueva, renovada y repensada a partir de la herencia del pasado y de las mutaciones del presente. Es el ejercicio de un pensar a partir de lo real como proceso.

Esta tarea les compete a todos los teóricos de la epistemología africana, como también a todos los que se inclinan más a repensar un África nueva desde

¹⁰¹⁷ M. DE PINEDO, «De la imagen manifiesta a la actitud natural: el lugar de la ciencia en nuestra comprensión del mundo», in *Daimón: Revista de Filosofía*, nº 25, (2002), p. 146.

otros enfoques teóricos. Repensar la cultura negroafricana es repensar el papel fundamental que han de jugar los africanos en el mundo contemporáneo. También es repensar sobre el futuro y el bienestar de los mismos. Es el cultivo de una epistemología que intente enraizar, a mi juicio, la investigación científica y tecnológica en las realidades sociales, económicas, políticas, etc., negroafricanas actuales. Aquí se trata de repensar una cultura negroafricana que aborde los desafíos de su propia reconstrucción, resignificación en el mundo moderno, esto es, reanudar de nuevo esa la tradición científica, técnica, filosófica que se dio en el valle del Nilo en el horizonte de las ciencias modernas para fundar una nueva África hacia una cultura panafricana o común¹⁰¹⁸. Este es uno de los significados de la unidad cultural negroafricana de lo que se ha especulado tanto. Hace años atrás proponía el sociólogo y teólogo camerunés J.-M. Ela, lo siguiente:

Les Africains ont le devoir de contribuer aujourd'hui à faire de leur continent un centre de référence et un pôle d'excellence en matière de savoir scientifique. C'est une question de vie ou de mort pour des millions d'hommes et de femmes d'Afrique¹⁰¹⁹.

Esta propuesta de Ela hay que entenderla como una de las tareas que deben emprender los africanos si realmente que ser parte, como dería Cheikh Anta Diop, de los encuentros de las grandes potencias del tercer milenio. O sea, organizarse a escala continental y dominar la tecnociencia (Towa). Repensar la cultura negroafricana en la todavía modernidad o postmodernidad consiste en abrir horizontes hacia una unidad común en todos los ámbitos tanto en la investigación científica como en la construcción de un África nueva. Los objetivos son los que están trazados en *Antériorité des civilisations nègres: mythes ou vérité historique?*¹⁰²⁰, a saber: la insistencia en el «factor histórico», esto es, encontrar su propia historia; la apuesta por el «factor lingüístico» consistente en

¹⁰¹⁸ DIOP Cheikh M'Backe, «La recherche scientifique et technologique africaine», in *ANKH-Revue d'Égyptologie et Civilisations Africaines*, n° 18/19/20, (années 2009-2010-2011), p. 315.

¹⁰¹⁹ J.-M. ELA, *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 406.

¹⁰²⁰ Cf. DIOP Cheikh Anta, *Antériorité des civilisations nègres: mythes ou vérité historique?*, Paris, Présence Africaine, 1967.

adoptar una lengua común africana; y finalmente, el «factor psicológico» que supone reconectarse con su propia psicología. Todos estos temas son plenamente actuales ante un África débil y fragmentada. Repensar la cultura negroafricana consiste, además en apostar por la renovación de los estudios egipcio-nubios en África a la luz de las concepciones de las teorías científicas contemporáneas. Una cultura que no tenga en cuenta el marco de las ciencias y su dinámica continua, está abocada a la repetición estéril o a la reproducción de los esquemas de un fatigoso círculo vicioso. La cultura negroafricana debe ser plenamente maática.

La tesis y propuesta de Cheikh Anta Diop de que habría que reemplazar las humanidades greco-latinas en África por las egipcio-nubias habría que entenderla como un proceso de lo real. Nuestra cultura es también procesual, las cosas antiguas no son las cosas de hoy. No se trata, para nosotros, de volver al África eterna, sino del África tal y como evoluciona, un África procesual. Cuando hablamos de África, estamos hablando de un momento del devenir de África. Las mutaciones históricas y, por tanto, culturales y sociales que se experimentan en el mundo, en general y en África en particular, no pueden dejar indiferentes a los africanos. La identidad, se ha subrayado, es el rol que juega un pueblo en la historia y no como una defensa de la toda la realidad como ente, substancia o ser, propio del presupuesto ontológico. ¿Qué rol juegan los africanos en el mundo actual? Más en concreto, ¿cuál es la plaza de África en el mapa mundial a nivel científico, filosófico, moral, teológico, político, etc.? Los filósofos africanos no dicen nada al respecto. Esa pregunta es una de las cosas que nos quita el sueño cada día y la respuesta es evidente: ninguno. La razón estriba en que los africanos están instalados en la cultura occidental. La omnipresencia de la cultura occidental en el africano (lengua, religión, pensamiento) hace que este se disuelva en la historia.

Todos los estudios que se realizan sobre África, no hacen más que describir los efectos que son los resultados de una causa a la que no se analiza:

la alienación cultural y, por tanto, espiritual. Lo que hace que África misma sea una gran cuestión: ¿por qué sigue África como está, paralizada y bloqueada? La respuesta tiene que hacernos pensar en una cultura del proceso. No tener nada por sentado ni seguro; un análisis continuo de los hechos culturales africanos dentro del proceso de la historia de la humanidad lleva a repensar el futuro de la cultura negroafricana como cultura del proceso, del devenir, de la transformación. Es la apuesta por una reinención y/o renacimiento cultural africano que lleva a repensar lo humano en nosotros, en nuestras culturas e instituciones políticas, religiosas, jurídicas, económicas, científicas, etc., con el fin de superar la inopia de los fixismos dogmáticos de ciertos tópicos sobre África¹⁰²¹. De modo que, para una cultura del proceso habría que destruir o deconstruir la ontología.

8.3.2. Por una cultura de lo real como proceso

Hemos de insistir en este hecho. Lo real del que participamos es un proceso multiforme. Los textos BuKam-Bantu nos lo han narrado de esta manera. Las ciencias modernas (la nueva física, la biología, etc.) también enfocan en el mismo sentido. La epistemología de lo real se basa en esta experiencia científica. En heurística africana como en las ciencias modernas no se puede hablar de ontología, sino de fluctuación, de las huellas que deja la materia, de la energía, etc. Ahora bien, hacer caso a las ciencias es salvar lo real fenoménico y al mismo tiempo que se propone una filosofía del *Nosotros procesual, englobante y plural*.

8.3.2.1. Salvar lo real: otra vez con el caso del fenómeno

El fenómeno, una palabra científica que el discurso filosófico ha tomado como modelo para formular la problemática, de modo general, de la naturaleza

¹⁰²¹ Leer GUISSSE Youssouf Mbargane, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique*, Dakar, NEA, 1980, 176 p.

de la objetividad de nuestro conocimiento, se usa de distintas maneras. La historia de la ciencia y de la filosofía lo testifica. Ya desde los pitagóricos, Platón¹⁰²², Aristóteles¹⁰²³, retomado por Kant¹⁰²⁴ y criticado por Hegel¹⁰²⁵, Husserl¹⁰²⁶, los positivistas y empiristas lógicos, entre otros, la palabra reviste de usos diferentes (presente en Van Fraassen)¹⁰²⁷. Se trata de saber si los objetos científicos a los que accedemos al mundo exterior son parciales o no¹⁰²⁸. En este sentido, un análisis de la percepción de los fenómenos tal y como nos los presentan algunos autores, es ineludible para confrontarlos con la experiencia. La investigación científica nos lleva a analizar, en este caso, dos tradiciones culturales en las que se ha elaborado la aproximación teórica de lo real.

Salvar los fenómenos, los cuales no son sustancias, es salvar lo real. Los presupuestos BuKam sostienen que lo real es proceso multiforme. Lo Uno que deviene múltiple. Toda realidad que deviene, es procesual. El *Sôzein ta phainomena*, de los griegos, quiere significar el rendir cuenta de los hechos de la percepción y corrobora, a mi juicio, una de las tesis muy conocidas de Wittgenstein de los juegos de lenguaje ligados a una forma de la vida. Esta es la tesis que luego dio origen a otro estilo de la práctica filosófica conocida como filosofía analítica¹⁰²⁹. En África no hemos desarrollado una filosofía del

¹⁰²² PLATÓN, *Timeo*, 45b. También en *Teeteto*, 155c-158b.

¹⁰²³ ARISTÓTELES, *Metafísica B*, IV, 999b 3.

¹⁰²⁴ Cf. I. KANT, *o. c.*, § 74.

¹⁰²⁵ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die subjektive Logik*, In *Werke 5*, Surhkamp Verlag, 1986, 464 p. *Ibid.*, *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik*, In *Werke 6*, Surhkamp Verlag, 1986, 576 p. Version esp., *Ciencia de la lógica II. La lógica objetiva*, edición y traducción de Félix Duque, Madrid, Abada Editores, 2011, 655 p., *Ibid.*, *Ciencia de la Lógica II. La lógica subjetiva 3. La doctrina del concepto (1816)*, edición y traducción de Félix Duque, Madrid, Abada Editores, 2015, 480 p.

¹⁰²⁶ E. HUSSERL, «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1912-1929)», in *Husserliana: Edmund Husserl-Gesammelte Werke*, Springer Netherlands, 1976, 232 p.

¹⁰²⁷ Leer B. VAN FRAASSEN, *La imagen científica*, Trad. S. Martínez, Mexico, Paidós, 1996, cap. 3.

¹⁰²⁸ Cf. A. N. WHITEHEAD, *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, (1920), ed., 1964. R. CARNAP, *Der Logische Aufbau der Welt*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1928. N. GOODMAN, *The Structure of Appearance*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1951.

¹⁰²⁹ Ver M. DUMMETT, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, 1996, 199 p. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. J. FODOR, «Water's water everywhere», in *The London Review of Books*, vol. 26, n° 20, (2004), pp. 17-19.

fenómeno, sino de lo real, y lo real fuera del fenómeno, no existe, se dirá (Quine dice que «no hay exilio cósmico»). La filosofía del ser, de la substancia, de la ontología, es el pensamiento que presupone un real que no existe: un real-substancia no existe, un real-ser no existe; lo real es fluctuación, proceso como lo explican los teóricos de la física cuántica¹⁰³⁰, de la biología molecular, etc.

En África, según los iniciados tebanos o africanos, lo real es lo Uno que deviene/transforma (*hpr, Dyalu, Kantu-Kaluka, KiVwila*) en Múltiple. Lo real no es el ser estable de los griegos, es la transformación, el proceso. La filosofía de Platón, que es la «cúspide de la metafísica por excelencia», se opone a la de África, lo mismo que la de Aristóteles. La ontología es una invención de los griegos¹⁰³¹. Cuando se descubre a África también se descubre su filosofía: Saita, Hermopolitana, Heliopolitana, Menfita, Tebana, la Biblia Negra, Dogon, Bambara, Yoroba, Lunda, Kongo, Basa, Ndowe, Monomotapa, Zulu, Fang, etc. Lo real es cuántico. La teoría física sólo puede representarlo y no explicarlo. Mientras que los africanos narran lo real, Platón construye un edificio artificioso sobre las *Ideas* que llama él Inmutables.

Para entender a Parménides hay que leer a Heráclito y este a la filosofía africana, principalmente la tradición tebana. Platón se inclinará en la posición parmenidiana y desde allí, partirá la filosofía occidental, que no es otra que la ontología o filosofía de la substancia¹⁰³². Para comprender a Platón hay que saber que ha estado en África y que su filosofía se opone a la africana. Creemos que Platón ha elegido un mal camino, oponiéndose a África. La física actual ha

¹⁰³⁰ Cf. B. D'ESPAGNAT, *A la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Gauthier-Villars, 1980, p. 87. D. DEUTSCH, *The Fabric of Reality*, New York, Penguin Books, 1997, 366 p. Este autor se sirve de la física cuántica, de la epistemología o teoría del conocimiento, de la teoría computacional y de la teoría de la evolución para responder a la difícil cuestión del origen del mundo, qué es o cómo es exactamente el mundo. A través de estos campos describe la estructura de la realidad. Por su parte, Bernad D'Espagnat habla de «réel voilé» al que ha consagrado un estudio. Esta fórmula del físico y filósofo francés significa que lo real está en algún sitio o lugar, sin embargo, lo real no está en ningún sitio. Lo real es un misterio total o Kantukaluka. Nuestro autor intenta, al igual que todos los teóricos de la ontología, ontologizar lo real de nuestra aprehensión. Es un error terrible al que muchos no quieren desprender.

¹⁰³¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1029b 14

¹⁰³² PLATÓN, *Parménides*, 128a. *Teeteto*, 183e. *Sofista*, 242d.

retomado la filosofía africana del devenir, del proceso. Se trata de comprender lo real. Para practicar la filosofía hay que narrar lo real. Lo real es un producto del devenir y el devenir se narra. La *Biblia Negra* narra el devenir lo real. La tradición tebana dice que lo real es lo Uno que deviene/transforma en millón.

Las tradiciones hermopolitana, heliopolina, hablan del *Nwn* del que surge todo lo demás¹⁰³³. La filosofía africana es corroborada por las ciencias modernas. La filosofía narrativa del devenir es la que triunfará si sigue así las ciencias modernas. La física cuántica no conoce la substancia (accidente), contiene toda la plaza para el cambio, el proceso. Parménides ha construido una filosofía dogmática, no prueba nada de lo que afirma sobre el ser, el Ser es y el No-ser no es. La Idea suprema del Bien en Platón es increíble. La filosofía del *arché* (A-Leka) es buena, pero los africanos responden que lo real es el engendramiento. Parménides, Platón y Aristóteles han reemplazado la cuestión del *arché* (A-Leka) con la de las substancias o esencias y esta es la filosofía occidental. O sea, sustituyen el devenir con lo que hay, supuestamente, debajo del fenómeno. Los griegos han querido bloquear el mundo con su filosofía de lo inmutable, lo permanente, lo eterno. La filosofía sin las ciencias modernas funciona muy mal.

Aristóteles dice que, lo que es movido, es movido por otra cosa (es una tautología), debería haber dicho que lo que es movido, es el movimiento. Estar en movimiento no necesita explicación. Lo mismo habría que decir de Descartes (pienso, luego soy/existo). Salvar los fenómenos significa que la cultura occidental lo ha exterminado al buscar lo que hay detrás del fenómeno. No existe una ontología bantu o africana como creían con mucho entusiasmo autores como Tempels, Kagame, Lufuluabo, Mulago, etc. Además, no se puede colar estrictamente hablando «ser» y «humano», porque el «ser», permanece y el «humano», no. Es uno de los errores que nos ha legado la gramática filosófica

¹⁰³³ Cf. BILOLO Mubabinge, *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1988, pp. 106-109.

helena. Es comprensible la afirmación de que Occidente ha comentado a Platón durante dos mil años; gracias a la física cuántica hoy volvemos a África.

Construyendo categorías, Aristóteles habla de diez, Kant de doce, C. S. Peirce de tres y Kagame de cuatro. Estos autores pretenden encarcelar lo real en un sistema de pensamiento. Es la mentalidad holística. La ontología es un invento de los filósofos griegos; los griegos de a pie la ignoran. El fenómeno es un problema occidental; es la oposición del fenómeno con lo real y la búsqueda impetuosa de la substancia. Otras tradiciones culturales lo ignoran. El ser es un concepto inventado por los teóricos de la ciencia helena. Es la substancialización de *to einai* como verbo en infinitivo, el privilegio de una abstracción inexistente para poder decir la verdad de las cosas. Cosa que también querían las teorías filosófico-semánticas de la verdad. Como bien apunta Tshiamalenga, si existe la verdad tiene que ser consensual, procesual y plural¹⁰³⁴. Está claro que lo real heracliteano no existe, a no ser que sea fluctuación y la armonía de los contrarios y ¿el de Parménides?, ¿qué es o a qué se refiere? Es terrible su afirmación sobre el Ser y el No-Ser. No sabemos exactamente si el filósofo de Elea, en su concepción teórica de lo real, hacía filosofía o gramática, gramatología o semántica. Pues no se sabe qué quiere decir; el Ser ¿qué significa? La experiencia nos muestra todo lo contrario de lo que argumenta: la transformación.

Los iniciados tebanos hablan de realidades que aparecen y desaparecen (*W^c, ḥḥ, ḥpr, Jmn, Jtm*, etc.) La problemática de la cosa en sí, en oposición a las apariencias, es griega. El mito de la caverna quiere mostrar que los que están en él no ven la realidad en sí, sino su apariencia. La *aleteia* de Heidegger de revelar la verdad, las cosas en sí, es griega. La problemática del fenómeno en Platón es el dualismo. Los africanos carecen de un dualismo substancialistas. En el *Libro de los Muertos* BuKam¹⁰³⁵, y en el *Libro del Amdwat* (*t3 md3t jmj t dw3t*)¹⁰³⁶, el

¹⁰³⁴ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie de Nous processuel, englobant et plural*, Paris, Edilivre, 2014, pp. 341-356.

¹⁰³⁵ Según el egiptólogo Paul Barguet *El Libro de los Muertos* se estructura fundamentalmente en

hombre deviene todo; el difunto justificado no es un alma espiritual en oposición al cuerpo material. El justificado ante Osiris deviene uno en la multiplicidad a través de un proceso de transfiguración, de regeneración continua. Es el triunfo del difunto sobre todos los elementos cósmicos; este triunfo va acompañado de regocijo, de alegría ante la impotencia de todos los enemigos que se aparecen en su proceso transfiguracional, regeneracional. O sea, el justificado ante Osiris se manifiesta bajo diversas formas (como actualmente se da por analogía en África con los llamados fenómenos paranormales, a los que un autor africano insiste sobradamente en su racionalidad, esto es, una racionalidad en la cultura)¹⁰³⁷. En el capítulo 85 leemos un discurso «para ser transformado en serpiente¹⁰³⁸».

Soy un Hijo de la Tierra.

Mis Años fueron largos...

cinco secciones en los que se encuentran los siguientes capítulos: 1) Capítulos 1-16 son oraciones que tratan de marcha del difunto hacia la necrópolis, la «salida al día» donde recitan varios Himnos a Ra y a Osiris; 2) capítulos 17-63 que también sigue siendo la «salida al día» trata fundamentalmente de la regeneración, el triunfo sobre los enemigos cósmicos; 3) capítulos 64-129 también es la «salida al día» que trata de la transfiguración del difunto o sus modos de manifestarse. Lo interesante en estos capítulos son los medios que utiliza el difunto (barca solar) y la vuelta a la tumba y, sobre todo, la justificación ante Osiris. 4) Capítulos 130-162 son lecturas que glorifican al difunto, el culto funerario que está extendido por toda África y la «preservación de la momia» del difunto. 5) Capítulos 163-190 presenta fórmulas de alabanza a Osiris. Cf. P. BARGUET, *Le livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris, éd. Cerf, (1967), 1986.

¹⁰³⁶ Cf. E. HORNUNG, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1963-67. *Ibid.*, *Texte des Amduat*, Genf, 1987-1994, (AH 13-15). Ver también C. MAYSTRE/A. PIANKOFF, *Le Livre des Portes*, 3 vols., Le Caire, IFAO, 1939-1962.

¹⁰³⁷ Meinrad Hebga (1928-2008) ha pasado toda su vida estudiando las otras dimensiones del hombre africano, desde su concepción de la metamorfosis de hombre a animales hasta los fenómenos paranormales como las memorias prodigiosas, Xenoglosia o la capacidad de hablar lenguas no aprendidas, ectoplasmas, levitaciones, multi-localizaciones, apariciones y visiones, hechizos y brujerías, etc., que la investigación científica no quiere reconocer como hechos de experiencia. Hebga cree que «los africanos tienen que partir de los que son» (concepción antropológica) y «rehabilitar las creencias metafísicas y religiosas africanas que se eliminan muy fácilmente ante la irrupción de las filosofías y religiones extranjeras» para incautar exponiendo su racionalidad. En el fondo, Hebga quiere decir que los fenómenos africanos hay que interpretarlo a partir del mundo de las racionalidades africanas de sus concepciones del cosmos, del hombre y de Dios. Y eso lo hace él utilizando también los resultados de la nueva física. Hebga ha luchado toda su vida para que se admita la existencia de la brujería y la racionalidad del discurso africano sobre los fenómenos paranormales como reza su libro. Leer M. HEBGA, *Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, 364 p.

¹⁰³⁸ Cf. A. LAURENT, *Libro egipcio de los muertos (Salida del alma hacia la luz del día)*, versión poética de A. Laurent según el texto jeroglífico publicado por Wallis Budge (Kegan Paul, Trenchard and Trüber, Londres, 1898), Barcelona, Edicomunicación, 1988, p. 166.

Por la Tarde yo me acuesto
Y por la Mañana vuelvo a nacer a la Vida,
De acuerdo a los Ritmos milenarios de los Tiempos.
Soy un Hijo de la Tierra.
Yo le soy fiel.
Ora muero, ora vuelvo a la Vida.
Heme aquí que florezco nuevamente y que me renuevo,
De acuerdo a los Ritmos milenarios del Tiempo.

Aquí se ve reflejado una reflexión otra sobre el significado del fenómeno de la muerte en la tradición BuKam. El ciclo temporal Tarde-Mañana, hemos visto con J. Assmann, simbolizan la «muerte y resurrección del difunto». Muchos siglos antes que otras religiones, en BuKam se han elaborado textos¹⁰³⁹ que nos hablan sobre de una vida otra, o lo que gratuitamente la gramática denomina el «*Más Allá*» (Dishiya). La muerte forma parte de los grandes ciclos del universo. Por encima de los ciclos de la crecida del Nilo, de los cultivos y las cosechas, del nacimiento y la muerte, para los antiguos egipcios, la realidad radical y decisiva del hombre, la más importante, sin duda, comienza después de la muerte¹⁰⁴⁰. Y, por esa razón, tratan con gran respeto el cuerpo del finado en ceremonias y rituales. Porque se trata de una existencia que dura toda la eternidad. Se trata, pues, de una transición de la vida presente, contingente,

¹⁰³⁹ Cf. J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2001, p. 132 y ss. Esta se encuentra en la literatura religiosa que sintió la necesidad de dotar al culto de indicaciones escritas que acompañaba al muerto en las distintas situaciones con que debía enfrentarse en su viaje al Más Allá. Consecuencia de ello es el registro histórico, en pirámides, sarcófagos y papiros, de tres colecciones de sentencias claramente de limitadas: 1) *Los Textos de las Pirámides*, de las Dinastías V y VII, conocidos al mismo tiempo por su trascendencia de ser las fuentes originales de la religión BuKame más antiguas; 2) *Los Textos de los Sarcófagos*, aparecieron en el Primer Periodo Intermedio, cuando los funcionarios y súbditos se apoderaron de los Textos de las pirámides de los reyes y se dedicaron a modificarlos, a completarlos y a hacer una selección de ellos para sus propios sarcófagos; y 3) *El Libro de los Muertos*. Son textos funerarios mayoritariamente escritos en papiros del Reino Nuevo y de la época tardía. Cf. E. HORNUNG, *o. c.*, pp. 75-78.

¹⁰⁴⁰ Esta concepción tiene paralelismo con la visión del mundo Bantu-ndowe, a la que pertenecemos. La leyenda de Tate Njambu es un ejemplo claro, y puede suponer un prefacio del *Libro de los Muertos*. Los Bantu-ndowe hablan de la muerte como el cruzar el río (Ijabbue ja edibba). Por otra parte, el fundamento de la espiritualidad africana en general puede encontrarse plasmado en los *Textos de las Pirámides*. Ver H. ESSOH NGOME, *L' Au-delà en Afrique noire*, Paris, Menaibuc, 2014, 166 p. *Ibid.*, *Les Textes des Pyramides de l'Égypte antique face aux Réalités culturelles de Afrique noire*, Paris, Menaibuc, 2015, 88 p.

finita y pasajera hacia la vida otra. La muerte está presente en la vida cotidiana BuKam porque no supone una catástrofe o el final de todo, sino un cambio de vida. Por eso, había que prepararse. Los antiguos egipcios o BuKam gastan una gran energía preparándose para el tránsito de esta vida presente a una vida otra, la de las estrellas circumpolares; la de los Ancestros. Y para dicho viaje, es necesario llevar comida, bebida, perfume, incienso, etc., que acompañan al difunto¹⁰⁴¹.

Hacer este «viaje» supone pasar por el mundo subterráneo donde gobierna Osiris¹⁰⁴², a quien se justifica el K3 del difunto, y ante un tribunal de cuarenta y dos jueces. Éstos le hacen una serie de preguntas sobre sus valores morales, que suponen superar muchas pruebas para nacer en la vida otra. El *Libro de los muertos (Das Toten Buch)* es el manual que contiene todas las instrucciones que necesita el difunto para superar la prueba de la balanza de la justicia (*M3ʿt*). De ahí surge la práctica de la momificación que preserva el cuerpo del difunto para que, cuando su *k3* renazca, reconozca completamente su cuerpo. Que la momia sea reconocible era tan importante que los antiguos africanos del valle del Nilo utilizaban sustancias valiosísimas como la mirra. La momia debe parecerse al difunto con el deseo de que pase a la vida otra con los dioses y los ancestros y se convierta en una estrella imperecedera.

El espacio para las ofrendas y la comida a fin de que el difunto se alimentara, hace que las tumbas evolucionen. Se pasó de simples fosas en el desierto a mastabas que se convierten en verdaderas necrópolis. Mientras se honra al difunto y se pronuncie su nombre o *k3*, éste vivirá para siempre. Esto significa que el difunto vuelve a su tumba para descansar y alimentarse. Por eso

¹⁰⁴¹ Cf. MOLONGWA Bayibayi, *La estela funeraria de Nefertibet*, Valencia, Universitat de València, 2013, pp. 7-8. Inédito.

¹⁰⁴² Osiris es el señor de Occidente, una divinidad del mundo funerario que está ligado al mundo agrario. Es la soteriología agraria del que siempre hablaba Mircea Eliade (1907-1986) en su *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*. Es decir, la solidaridad cósmica entre el hombre y el grano cultivado. Es la doctrina de la salvación asociada a la agricultura: igual que la planta nace, lo mismo hace el difunto. Al difunto se le entierra para que pueda nacer de nuevo en el Más Allá, como a la semilla que nace de nuevo al brotar. Este es, quizá, el marco vital-existencial que dio origen a la espiritualidad y el hecho religioso.

se «reza» por el *k3* del difunto. El *k3* (nombre) y el *b3*, («sombra») se refieren a la persona humana en cuanto multiplicidad de diversos componentes vivos. Cuando muere la persona, aparece el *aj* (Ak-a, -o) que representa la forma de existir del «alma» o el «doble» de la persona. Esta es la antropología religiosa BuKam, base de una «*antropo-tanalología filosófica*¹⁰⁴³», esto es, el discurso filosófico sobre la muerte del hombre.

La explicación del difunto justificado ante Osiris corrobora con la tesis que venimos sosteniendo: el devenir/proceso es el elemento central de la filosofía africana y, en consecuencia, de la física cuántica. Esta tesis es la que no vieron los teóricos de la epistemología africana. Y esa es la tesis que, a mi juicio, los filósofos griegos que vivieron o visitaron África no pudieron comprender. ¿Cómo es posible que los filósofos que han estado y estudiado en BuKam no hayan comprendido la dimensión del devenir o procesual de lo real? Creemos que por una razón sencilla: porque a diferencia del mundo BuKam, lo real en la percepción del mundo griego era percibido como estable (los dioses, las leyes, etc.) La cultura griega era hostil a la investigación científica, razón por la cual todos los filósofos de entonces fueron perseguidos y algunos condenados a muerte (el caso paradigmático de Sócrates o Protágoras). Sin embargo, en BuKam la ciencia convivía pacíficamente con el Estado y los sacerdotes sabios-filósofos gozaban de una libertad para investigar.

Si este argumento no fuera cierto, las ciencias no tendrían acta de nacimiento en BuKam y los griegos y otros pueblos no se hubieran hecho presentes allí para aprender de esta cultura africana milenaria como ahora hace mucha gente con Europa, América, Asia e incluso al mismo África para estudiar. El proceso es el concepto clave que diferencia la tradición africana de la occidental. Si las ciencias modernas insisten en ello es porque han indagado a

¹⁰⁴³ Para una explicación rigurosa de la concepción teórica en torno a una *antropo-tanatología filosófica* en África leer L.-V. THOMAS, *La Mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982. Ver el estudio crítico desde diversas concepciones teóricas en J.-M. BROHM, *Figures de la mort. Perspectives critiques*, Paris, Beauchesne éditeur, 2008, 170 p. H. ESSOH NGOME, *L'Au-delà en Afrique noire*, Paris, Menaibuc, 2014.

fondo nuestra percepción de lo real sensible o fenoménico como proceso multiforme. Ya no se habla, por una parte, de fenómeno y por otra, de nómeno. Ni menos aún de cosas en sí. La realidad es compleja y su explicación por parte de los teóricos lo hace más compleja. Los africanos del valle del Nilo ya lo comprendieron al hablar de realidades cósmicas en movimiento, en fluctuación, en transformación.

Aristóteles es incomprendible sin Platón y sin Parménides. Platón buscaba la certitud, como Aristóteles y lo mismo hará Descartes; sin embargo, la física actual nos habla de la incertitud y las matemáticas, de incompletitud. La archiconocida fórmula de W. Shakespeare en Hamlet, 3º acto, escena I, *To be, or no to be, -that is the question-*, presupone que hay algo. La verdadera cuestión es *el devenir o no devenir, el proceso o no proceso*¹⁰⁴⁴. En Shakespeare se trata de la cuestión de vivir o morir, no de una ontología. Shakespeare está formulando una pregunta vital-existencial. Vivir es procesual, morir es procesual. Hablar de «ser» y la «nada» no significa nada, ya que el «no-ser» supone el «ser». Para tratar de las cuestiones hay que hablar el lenguaje de la ciencia. Todo es problemático en Occidente, porque se ha construido todo sobre la base de la filosofía del ser de Platón. La meditación filosófica de BuKam que afirma que Amón es lo Uno que deviene millón, no lo comprendieron los griegos. No es Amón lo Uno *es* millón, sino lo Uno *deviene* millón. Los griegos han creado el mito del ser y de la substancia, este es el drama de la humanidad.

En la filosofía de lo real, la categoría proceso evoca y connota la no-substancialidad y, por tanto, la transformación (*hpr*). Si se apuesta por el renacimiento de la filosofía africana, sería imprescindible no visitar el misterio de lo real como proceso, transformación. Es imposible decir lo que es lo real, he ahí su misterio, ya que abordarlo nos lleva gratuitamente a hablar de la substancia. Lo real es la fluctuación, el proceso, la transformación. Esta categoría es la que un autor africano ha intentado utilizar para describir el

¹⁰⁴⁴ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, *o. c.*, p. 262.

«devenir universal» en cuanto «*Nosotros procesual y plural*», el cual tiene un impacto en las relaciones humanas, sociales y culturales¹⁰⁴⁵. De modo que, nuestra tesis consistente en reevaluar el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real, esto es, la filosofía del proceso que venimos analizando, se inspira en cierta medida en los marcos teóricos de estos planteamientos, los cuales hemos completado, creemos, previo análisis a una filosofía de los presupuestos. Un análisis de la filosofía del *Nosotros procesual y plural* que *engloba* todo lo real, ha de llevarse a cabo para culminar con este capítulo. Y es lo que a continuación haremos.

8.3.2.2. *El Nosotros procesual, englobante y plural: Tshiamalenga Ntumba*

La «*Bisoïte*» (*BoBiso*) o el *Nosotros* es el nombre con el que se puede denominar el proyecto científico-filosófico de Tshiamalenga Ntumba¹⁰⁴⁶. Formado en la tradición iniciática bantu-luba, en teología fundamental y en la tradición de la ciencia empírico-formal analítica en su vertiente lógico-formal, pragmático-empírica y pragmático-filosófica, Tshiamalenga es una de las autoridades vivientes de la reflexión filosófica contemporánea en África. Su crítica del lenguaje está focalizada desde el pensamiento africano. Parte del presupuesto de que los africanos han reflexionado mucho sobre el lenguaje que, para estos, tiene valor de verdad e insiste en el primado de la ética y de la complementariedad radical de las ciencias en el análisis del universo y la comprensión humana¹⁰⁴⁷. Las posiciones teóricas africanas tienen que ver con sus lenguajes. La filosofía analítica solo puso de manifiesto la dimensión pragmática del lenguaje que los africanos practican. No sería exagerado

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, pp. 258-387.

¹⁰⁴⁶ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, «Langage et socialité: Primat de la 'Bisoïté' sur l'intersubjectivité», in *Recherches Philosophiques Africaines*, vol. 2., Kinshasa, Facultés de Théologie Catholique de Kinshasa, 1985, pp. 57-82.

¹⁰⁴⁷ TSHIAMALENGA Ntumba, «La complémentarité radicale des sciences et le primat de l'éthique. Réflexions pragmatique-transcendantes», in *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique*, (Recherches philosophiques africaines, 9). Actes de la 9ième Semaine philosophique de Kinshasa, du 1er au 07 décembre 1985, Faculté de théologie catholique de Kinshasa/Département de philosophie, 1985, p. 264.

sostener que el pensamiento filosófico africano es principalmente analítico en su forma como en su contenido.

La categoría lingüística *Nosotros* (del Lingala *Biso*)¹⁰⁴⁸ es, para nuestro autor, la categoría gramatical de la persona y de la cosa que se define a partir de lo que se considera el «centro»; esto es, el primado del Yo sobre el Tú. Ahora bien, el primado del Nosotros es sobre el del Yo-Tú. La tesis del autor es que tal filosofía de la centralidad (egoísta), profundamente radicada en Occidente, se contrapone a la filosofía de la pluralidad, por tanto, profundamente radicada en África. En Occidente tenemos el primado del Yo y en África el primado del *Nosotros*¹⁰⁴⁹. Este pronombre se dice en las variantes lenguas bantu Biso, Biye, Iwe, Tetu, Betu, Sisi, etc.; un pronombre que, a diferencia de la oposición que hace la gramática de «hombres» y «cosas» que refleja claramente la apuesta por un dualismo, Tshiamalenga lo entiende como englobante. Es decir, el pronombre *Nosotros* engloba lo divino, lo cósmico y lo humano. Es lo real.

Du point de vue de la *sémiotique*, au sens de la *théorie générale des signes*, le signe, linguistique ou non, n'a, en lui-même, aucune signification, encore moins une référence. C'est para *l'usage* qu'en fait une communauté (en principe illimitée) que le signe accède à une signification et, le cas échéant, à une *référence* (en l'occurrence *processuelle*). Il s'en suit que le *signe linguistique* «Nous» est (...) un *candidat à signifier l'ensemble du réel et à englober le divin, le cosmique et le réel*¹⁰⁵⁰.

Se trata, para el autor, de un uso lingüístico del *Nosotros* como procesual, englobante y plural. Es la «Bisoidad sin frontera» que entiende lo real en su plenitud. Esta «bisoidad sin frontera», el autor lo entiende como la anticipación del «instinto lingüístico bisoista bantu¹⁰⁵¹». Este instinto bisoista bantu es el que se percibe en el lenguaje filosófico de las tradiciones BuKam o faraónica, de la *Biblia Negra*, en la tradición Luba, explícitamente afirmando que todo lo real es Bukua-Bintu (la gran familia de las cosas), todo hombre es

¹⁰⁴⁸ El autor lo toma del Lingala, una lengua del Cyena-Ntu, y nacional de la República Democrática del Congo, también se habla en la República del Congo.

¹⁰⁴⁹ TSHIAMALENGA Ntumba, *o. c.*, p. 83.

¹⁰⁵⁰ TSHIAMALENGA Ntumba, *o. c.*, p. 267.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 268.

Muene-Tu (Consanguíneo del Nosotros), Muntu-ne-Tu (Hombre-con-Nosotros), Mukue-Tu (Miembro de la familia del Nosotros)¹⁰⁵². Aquí se quiere enfatizar la «precedencia» del pronombre Nosotros que es fundamental para las lenguas de la gran familia lingüística bantu. En esta gran familia lingüística se dice: «Nosotros vamos contigo», donde el «yo» es reemplazado por el «nosotros». En las lenguas occidentales se dice: «Yo voy contigo», donde claramente se subraya el rol del «Yo». Es la mentalidad cartesiana que aboca al solipsismo. Contrariamente a ello, Tshiamalenga opta por la bisoidad sin frontera cuya práctica institucional llama «Institution Dialogale à compétence illimitée» o «Parlement Traditionnel» (Ciluba Dituilangana). Y lo explicita de este modo:

Le but et les objectifs de ces séances visent à la paix sociale et au développement harmonieux en symbiose entre le religieux, le cosmique, le familial, le social, l'économique, le politique et l'invisible sous toutes ses formes. De telles séances de prise de parole dialogale sont censées guérir le mal à la racine et ce, tant au niveau des vivants, des morts, que des puissances occultes. La parole aurait, ainsi, un pouvoir thérapeutique et, à coup sûr, psychologique, du moins sur les humains. En effet, il n'y a rien d'aussi paralysant qu'un discours ténébreux, inarticulé, sous-entendu, inachevé, non partagé, quasi-bestial, secrété par un membre de la communauté. L'on comprend, dès lors, que l'institution parlementaire, ne serait-elle que rudimentaire, soit indispensable à la vie en commun, à la famille, à la société, à l'état, à la organisation¹⁰⁵³.

En este parlamento tradicional todos los miembros tienen y toman la palabra. Todos los componentes de lo real en su plenitud están presentes en dicho parlamento, es el Nosotros procesual, englobante y plural del que habla nuestro autor. Para todo aquél que esté familiarizado con las sesiones parlamentarias de las tradiciones africanas se dará cuenta de este hecho. Además, el presidente el dicho parlamento, es el último que toma la palabra y las decisiones se toman después de haber escuchado a todo el mundo, puesto que, es el Nosotros quienes deciden su destino social o familiar. El parlamento, como el matrimonio, es el lugar del encuentro de los vivos y de los muertos, esto es, de lo real en su plenitud comuninaria. La jurisdicción de la palabra -

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 269.

¹⁰⁵³ *Ibid.*, p. 270.

como diría Bidima¹⁰⁵⁴- es del Nosotros procesual, englobante y plural. Este Nosotros procesual engloba, en este sentido, los sistemas biológicos, el universo macroscópico y microscópico de la física y la referencia última que es la ética. Una ética que, a juicio del autor, se construye exclusivamente sobre la razón moderna.

Par raison moderne on entend une raison à l'écoute et en dialogue avec la science compte tenu de son caractère faillible, mais aussi avec une dose de sensibilité culturelle. La raison pure, qu'elle soit théorique ou pratique, ne peut être qu'un mythe¹⁰⁵⁵.

El Nosotros procesual, englobante y plural debe ser el horizonte y la medida en la que esta ética, con la ayuda de la ciencia y de las culturas, puede encontrar su lugar. Obviamente, cree el autor que también debe entenderse con las religiones o los Estados. Por nuestra parte, nos parece lógica esta argumentación, teniendo en cuenta que es un ferviente anhelo para la paz mundial entre los pueblos y culturas. La «ética bisoísta» ha de tener en cuenta la teoría maática envuelto en la triada Verdad-Justicia-Rectitud. Persistimos en este hecho. Sin la *M3^ct* todas las teorías éticas, inclusive la teoría bisoísta de Tshiamalenga, carecerían de un horizonte claro en cuanto realización de la vida humana, ya sea en la historia como en la sociedad. Suponemos que el Nosotros procesual, englobante y plural incluye la *M3^ct*, aunque no se vea explícitamente en la argumentación del autor.

Hemos de apuntar que, hace años atrás, Tshiamalenga viene sosteniendo siguiendo a C. S. Peirce (comunidad de consenso), L. Wittgenstein (comunidad

¹⁰⁵⁴ Ver J.-G. BIDIMA, *La palabra. Une juridiction de la parole*, Paris, Éditions Michalon, 1997, 128 p. El autor quiere poner de manifiesto que la palabra en África pone en escena el poder, establece el orden social y da sentido al lenguaje. Es la cultura del encuentro y del intercambio. Esta práctica sigue vigente en las diferentes sociedades africanas actuales, fruto de la naturaleza consensual que heredan de las sociedades tradicionales propias de África. Según este análisis, la teoría del consenso habermasiano no sería original ni nueva, «hablando, la gente se entiende», reza el dicho. En África tradicional, la palabra era la clave de la institución política. Ver también MAYOLA Mavunza Luanga, *Logique et argumentation. Rhétorique de la Parole et analyse sociale*, Kinshasa, Science et Discursivité, 2003. MWEZE Chihulwire Nkingi, *Logique et argumentation. Communiquer c'est argumenter*, Kinshasa, Médiaspaul, 2006.

¹⁰⁵⁵ TSHIAMALENGA Ntumba, o. c., p. 298.

del lenguaje), J. Habermas (pragmática universal o filosófica) y a K.-O. Apel (pragmática trascendental), que no existe un «fundamento» filosófico de los valores, sino unas reglas a priori de apreciación y necesarios que presuponen siempre una comunidad: el primado de la comunidad argumentativa y de diálogo. Las normas éticas son necesariamente presupuestas por las exigencias de una situación ideal de comunicación. Esta tesis la conocemos sobradamente. La originalidad de nuestro autor radica en que si habría que hablar de un «fundamento» filosófico de los valores tiene que ser en cuanto que «espacio teórico». Es en el espacio teórico donde, Tshiamalenga, sitúa los valores, sobre todo los éticos, y donde también se dan. Este espacio teórico es, para el autor, de carácter trascendental y al abrigo de las fluctuaciones de los conocimientos objetivos siempre falibles¹⁰⁵⁶. Es lo que hay que presuponer siempre para «apreciación comunicativa verdadera». A mi juicio, este presupuesto teórico debe ser maático. El presupuesto maático no solo representa el ideal de lo real (comunidad ideal), sino que también tiene impacto en la realización histórica y social de cualquier comunidad de lenguaje (comunidad real o concreta).

Lo interesante en la propuesta filosófica Tshiamalenga es su intento en mostrar, al igual que nosotros, que la substancia no existe. Es un presupuesto gratuito. Aunque en su proyecto filosófico no está presente ni haya elaborado una teoría que apueste por socavar los presupuestos gratuitos como lo proponemos nosotros, sí está la preocupación de un filosofar de otro modo desde los presupuestos filosóficos del proceso. Estas consideraciones filosóficas son las que un autor como Nishida Kitarō (1870-1945)¹⁰⁵⁷ y su *Escuela de Kyoto*, de los que sobre salen Tanabe Hajime (1885-1962) y Nishitani Keiji (1900-1990) no pudieron, a mi juicio, realizar en relación con el pensamiento occidental, bien que lo corrigen enfatizando sus concepciones teóricas desde el Zen y el

¹⁰⁵⁶ Cf. TSHIAMALENGA Ntumba, «L'espace théorique de la validité des normes éthiques», in *Revue Philosophique de Kinshasa*, vol. 1, n° 1, (1983), pp. 73-80. Ibid., *Le "fondement" philosophique en tant qu'«espace théorique» des valeurs*, Ottawa, 1983.

¹⁰⁵⁷ Cf. NISHIDA Kitarō, *Indagación sobre el Bien*, trad. al esp. Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa, 1995. Ibid., *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, trad. al esp. de Juan Macià y Juan Haidar, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, 121 p.

Budismo, marco cultural-religioso en el que se encuentran, a fin de regresar, como creen ellos, al «yo auténtico», al «Autodespertar» o «Autoconciencia¹⁰⁵⁸».

En cierto sentido, Nishida y sus seguidores, han formateado el pensamiento japonés introduciendo elementos de la filosofía occidental como «mundo mundial», «nada absoluto», «experiencia pura», «topos», «vacuidad» (*Basho*) o cosas por estilo; conceptos todos con connotaciones substancialistas y, además, tienen ecos en la filosofía de Kant y Hegel, Nietzsche, James, las fenomenologías de Husserl y Heidegger¹⁰⁵⁹. Es verdad que no tienen el mismo significado semántico ya que son interpretadas desde las profundidades de la «cosmovisión religiosa» oriental-asiática donde las relaciones éticas se dan el primado de «Yo y Tú» y «Yo y Yo» sobre el Nosotros -cuyos ecos pueden también darse en la filosofía de la relación buberiana.

Recientemente, es Shizuteru Ueda¹⁰⁶⁰ quien, desde el pensamiento del Maestro Eckhart y el zen prolonga y explicita los presupuestos ontológicos de las problemáticas filosóficas de Nishida. Aquí no se intenta poner de relieve el problema de los conceptos, sino la concepción teórica que resulta de las investigaciones a partir de un contexto cultural preciso. Hay problemas comunes, pero las soluciones son diferentes. La filosofía de la nada es de un esquema culturalista donde el sujeto es visto desde un punto de vista espacial, no temporal, en donde ha de emprender el camino (filosofía práctica). También existe la colectividad, o sea, la relación entre sujeto-sujeto que lleva al entendimiento de la comunidad humana, a las formas rituales, a la sociedad civil o al estado.

Sin embargo, tanto énfasis en la subjetividad (pensante), creemos, es un

¹⁰⁵⁸ Sobre la *Escuela de Kyoto* hay bastante bibliografía. Recomendamos a las que hemos consultado, a saber, B. STEVENS, *Topologie du néant: Une approche de l'école de Kyoto*, Louvain-Paris, Editions Peeters, 2000, 225 p. J. W. HEISIG, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Prologo de Raimon Panikkar, Barcelona, Herder, (2002), reed. 2013, 408 p.

¹⁰⁵⁹ J. W. HEISIG, *o. c.*, p. 321.

¹⁰⁶⁰ Cf. UEDA Shizuteru, *Zen y filosofía*, trad. al esp. de Raquel Bouso García e Illana Giner Comín, Barcelona, Herder, 2004, 192 p.

formateo explícito de este enfoque filosófico heredado del occidental en detrimento del *Nosotros* procesual, englobante y plural. El pensamiento auténticamente japonés es el de la tradición (religión-filosofía). El *Shinto* sería una forma de aprehender y explicar lo real corroborando sus presupuestos con las concepciones de las teorías científicas del momento. Además, los presupuestos del budismo -en sus dos ramas: *Theravada* y *Mahayana*- como filosofía-religión no son del registro de la ontología, al contrario, son del proceso: insisten mucho en los procesos cíclicos de la vida en todas sus formas (*Karma*, impermanencia, insustancialidad, etc.) Nishida creía que «los fenómenos de la conciencia son la única realidad», es el «modo performativo» que se desarrolla «mediante la diferenciación» de la naturaleza y el espíritu¹⁰⁶¹. Esta tesis intenta explicar la realidad como correlación entre la religión y Dios. Sin embargo, lo real es imprevisible. Creemos que un estudio serio de la filosofía japonesa (y oriental) ha de hacerse en comparación con la cosmología africana a partir de la categoría del *Nosotros* procesual, englobante y plural y, así ampliar nuestra visión en la comprensión de lo real como proceso multiforme.

8.4. Críticas y perspectivas de las innovaciones metateóricas

Después de estas consideraciones ahora toca reflexionar sobre algunas perspectivas en las que seguir reflexionando y, del mismo modo, planteando algunas críticas en las vías de solución y superación de ciertas concepciones teóricas que pretenden hundir a la humanidad, en general y a los africanos, en particular, en la miseria total; en un *impasse* sin solución de continuidad posible. En nuestro modo de ver las cosas, pensamos que el ideal maático como estrella que ilumina el camino está en crisis. Se piensa y se actúa desde la anbigüedad. Esto es, la mentalidad anti-maática es un peligro para la humanidad, de lo real como proceso. Pensar desde la ontología ha supuesto, como hemos venido

¹⁰⁶¹ Cf. NISHIDA Kitarō, *Indagación sobre el Bien*, trad. al esp. Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 77-125. También ver TANAKA Yutada, «Philosophy of Nothingness and Process Theology», in *Diogenes*, (2011), pp. 1-15.

analizando, bloquear la marcha procesual de la totalidad de lo real. Otra mentalidad ha de proponerse para que la humanidad sea realmente humana: la filosofía de lo real, una innovación metateórica de la «invención de posibilidades». África y la humanidad entera están llamadas a replantear las innovaciones metateóricas, la solidaridad, el diálogo, etc.

8.4.1. Crítica a las ambigüedades del humanismo occidental

La ambigüedad es, en el fondo, un problema para la comprensión e interacción de la humanidad actual; es anti-maâtico, anti-proceso. No puede haber diálogo si no se critica esta actitud teórica y práctica. El llamado nuevo orden mundial es el reflejo más explícito de dicha ambigüedad, que creemos, que se da en el humanismo occidental y es el fruto de su filosofía construida desde los presupuestos teóricos de la ontología.

8.4.1.1. El orden mundial o perversión de la M3^t

Se ha impuesto a África el orden mundial que es un concepto pervertido, a mi juicio, de la Maât o del espíritu maâtico. O sea, el dominio del mundo a partir de una ideología. Esta ideología se funda sobre los presupuestos dogmáticos de la ontología y de la dominación. Es la apuesta por la esclavitud, la cual es una droga mental; o un modo de perpetuar el mito hegeliano de la dialéctica de maestro-esclavo. Evidentemente, alguno pensará que este mito está obsoleto, sin embargo, la situación actual, en el panorama mundial, las políticas neoliberales y de programas de ajustes estructurales de los lobbies gubernamentales de los países potentes en relación a los de África, confirma la actualidad del pensamiento hegeliano, inserto, claro está, en la atmósfera de los presupuestos dogmáticos de la ontología. El orden mundial es actualidad de este presupuesto dogmático como política de dominación a los otros. La M3^t es la percepción negroafricana de la ética, del mundo. Es lo que el hombre percibe como justo, verdadero. La justicia de la M3^t lo han pervertido en injusticia, que

es el orden mundial, donde el asesino o el verdugo triunfa sobre su víctima.

A la pregunta frecuente, ¿por qué África es pobre?¹⁰⁶² hay que partir de la concepción teórica basada en el materialismo y, por tanto, un concepto filosófico del dualismo ontológico y dogmático. Esta concepción teórica ha sido criticada ya en BuKam (Ptah-hotep decía: «no seas esclavo de tu estómago»; *Las lamentaciones de Ipuwer, Enseñanzas de Amenemope* insiste en que «no hay que multiplicar el número de tus fincas para convertir en rico»). El materialismo impide a los africanos a estar anclados en la tradición africana. Gente que vivía con Dios (Ndela, Anyambe, Nzambe, Nzama, etc.) lo ha abandonado todo para concurrir implacablemente en el orden mundial. Es un esquema del colonialismo, del dualismo ontológico materia-espíritu, mente-cerebro. Los que han inventado dicho esquema, han querido bloquear a la humanidad en su marcha procesual. El pragmatismo es el trabajo, la acción y no la fe. La fe es para distraer a los pobres. Los dogmas occidentales no son serios, y los africanos han tomado en serio estos dogmas. Sinceramente creemos que la adhesión a estos dogmas, es lo que hace que África fenezca. De modo que, Dios está de pie y los africanos de rodilla. Todo está formateado en África. De modo que habría que realizar un desformateo, y apostar por una visión crítica global.

Los dualismos occidentales son los que han hecho que se oponga a la riqueza. El dualismo se practica teóricamente en Occidente, pero nadie lo sigue. El Dios de los occidentales es dualista; el Dios de los africanos evoluciona naturalmente. Las tradiciones africanas no hablan de creación como algunos

¹⁰⁶² El filósofo alemán Thomas Pöggge en su estudio sobre la pobreza en el mundo o global, el tema de la justicia mundial y los derechos humanos, nos hace ver que la aceptación del nuevo orden mundial cuya injusticia deja que «por lo menos un tercio de todos los seres humanos muere por causa de la pobreza» pueda evitarse. La pobreza global o mundial es un problema de derechos humanos. Cf. TH. W. PÖGGGE, *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press, 2002. Ver también sobre el problema de la ayuda para el desarrollo de África en MOYO Dambisa, *Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa*, forward by Niall Ferguson, New York, Ed. Farrar, Straus and Giroux, 2009, 188 p. S. TSHIKOJI Mbumba, *L'humanité et le devoir d'humanité. Vers une nouvelle destinée pour l'Afrique*, Préface de Célestin Dimandja, Paris, Présence Africaine-L'Harmattan, 2010, 266 p.

autores han interpretado, sino de evolución, de proceso de todo lo real. Es el hombre quien debe crear, además es quien crea, destruye y transforma. Un sistema educativo consecuente que tenga en cuenta el desformateo africano es urgente y, por tanto, la desoccidentalización de la ciencia. Hay que ver el enclave del dualismo en la sociedad. África era en otras épocas la referencia absoluta, hoy se ha convertido en la reserva minera. Los africanos son los más despreciados por todos los lados. Después de la caída de Egipto o BuKam, el mundo occidental lleva a la humanidad con su filosofía de la substancia. Es un gran fracaso para la humanidad continuar en este enfoque teórico. Se sabe, con toda seguridad, que el platonismo reina hasta la actualidad y su propuesta teórica es una gran mentira, no se sostiene.

Hay que desformatear la mentalidad africana. La esclavitud y la colonización han formateado eficazmente a los africanos; el desformateo no será fácil. El formateo ha creado el irracional africano el cual consiste en no querer abandonar el poder con la ayuda, claro está, de la mano de Occidente. La turbulencia es el modo de gobernar el mundo; es el llamado nuevo orden mundial. El mundo actual está construido sobre la mentira. Por eso creemos que el mal de los africanos comienza después de la caída de Egipto o BuKam. Los egipcios tenían la *M3^ct*, que era un presupuesto interesante. Seguir la *M3^ct* es seguir la Justicia-Verdad-Rectitud. Hoy no se sigue ningún orden, salvo la hipocresía. Es increíble. Toda la generación se pregunta hacia dónde vamos. Esta cuestión no la podemos responder porque no sabemos qué es el mundo. La *M3^ct* es la enseñanza fundamental de toda la humanidad, y también el horizonte donde se puede fundar realmente una «teoría de la acción comunicativa». Desafortunadamente, hoy día sigue en auge la negación de tres principios que consideramos fundamentales para que haya un diálogo sincero entre las personas, países y culturas. Es la crisis de la mentalidad maática. Evidentemente, consideramos que esta es la principal crisis que hay que superar como espacio teórico de la validación de las normas éticas y del

pensamiento¹⁰⁶³; como horizonte en el que habría que pensar la construcción de la sociedad libre de coacción; una sociedad libre y maâtocrática.

8.4.1.2. *El principio de la realidad*

Se habla últimamente de una crisis de la verdad, que ha llegado a desembocar a una crisis, a mi juicio, de la *M3^t*. Es la crisis que se justifica con la realidad de la manipulación para conseguir los intereses a toda costa. Para eso es legítimo distorsionar la realidad. Es lo que se llama posverdad, concepto que, a mi juicio, habría que relegarlo también en el ámbito de lo que Alan Sokal y Jean Bricmont¹⁰⁶⁴ llaman «imposturas intelectuales» o «sinsentido de moda» que la sociedad posmoderna predica y que, desafortunadamente, se utiliza en la literatura filosófica y/o científica. En las ciencias hay una crisis de la evidencia que es mucho más accesible. Es debido por lo que se ha llamado la sociedad de

¹⁰⁶³ Hace décadas, el filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas había propuesto, en su *Teoría de la Acción comunicativa*, la superación de las tres crisis que él consideraba principalmente en la sociedad contemporánea. La primera consistía en la crisis de aquellas filosofías cuyo trasfondo de pensamiento partía de una *teoría metafísica o teológica* (epistemología). Habermas creía que estábamos en una sociedad *postmetafísica* (hoy habla de «*postsecular*» por el auge de las religiones en el espacio público. Cf. J. HABERMAS, «What is meant by a 'postsecular society'? A discussion on Islam in Europe», in J. HABERMAS (ed.), *Europe: The faltering project*, London, UK: Polity Press, 2009, pp. 59–77.); la segunda, es la crisis de lo que llama él de la *legitimación del Estado contemporáneo* (Sociología); y finalmente, la *crisis del positivismo jurídico* (Derecho). Realmente, en mi opinión, se trata en él de poner en el espacio público la crisis de las sociedades occidentales: la crisis de sus fundamentos éticos. Su propuesta de una teoría de la acción comunicativa, bien que repleto de presupuestos ontológicos, tiene elementos maâtico, como la *verdad*, la *rectitud* y la *veracidad*, mientras que el concepto de *inteligibilidad* se da por supuesto. Ya apuntamos que la *M3^t* es una exigencia de inteligibilidad. Es verdad que para J. Habermas estos conceptos son para él unos supuestos lingüísticos universales que todo hablante ha de tener en cuenta para un discurso real y consensuado. En lenguaje habermasiano, estos supuestos, son los «universales pragmáticos», esto es, las «condiciones universales de la comunicación» que un autor como Tshiamalenga acepta. Es un presupuesto, en mi opinión, gratuito, ya que el lenguaje es un invento del hombre, no algo (cosa=substancia) anterior al hombre. Cf. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981 (*Teoría de la acción comunicativa, vol. I: Racionalidad de la acción y racionalización social, vol. II: Crítica de la razón funcionalista*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987, 2003. TH. MCCARTHY, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987, 479 p.

¹⁰⁶⁴ Leer A. SOKAL/J. BRICMONT, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador, 1998, 300 p. También la propuesta del primero, como superación a las concepciones teóricas de las imposturas intelectuales en A. SOKAL, *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, Oxford University Press, 2008, 465 p.

la información que nos hace no distinguir la verdad de la mentira. Dicha sociedad de la información ha hecho del conocimiento, una mera acumulación de las informaciones para imponer a los demás, sin previa verificación. La estructura de la sociedad se convierte en una sociedad de la manipulación. Negar la verdad equivaldría a negar el principio de la realidad, negar lo real como proceso multiforme.

Aquí hay que añadir la crisis de las humanidades y de todas las ciencias que puedan dar cierto espíritu crítico y provocar a las conciencias. Dentro de los estudios de las ciencias sociales, que forman un pensamiento crítico, deben producir las cuestiones de estadísticas y probabilidad. Por un lado, al reducir lo social y lo humano a las estadísticas y a la probabilidad se olvida, a menudo, que hay ciertas variables que escapan a la cuantificación. La persona tiene variables infinitas. La formulación de Quine consistente en que «ser admitido como una entidad significa simple y llanamente contar como valor de unas variables», esto es, lo que llama él ser, no es más que ser el valor de una variable¹⁰⁶⁵, nos resulta aquí aceptable y creemos que también es aplicable a la totalidad de lo real como proceso, pero no asumimos la pretendida «obligación ontológica» (*ontological commitment*) a la que, cree Quine, se afina en el modo en el que uno utiliza el lenguaje (*pragmática*). Y, por otro lado, el empleo de las ecuaciones de estas estadísticas y probabilidades siempre se pretende conseguir fines lucrativos y gananciales. Una cosa que se pasa por alto es que la realidad no se puede estudiar toda, ponerla en el centro de la investigación que se relega a toda la realidad. Es diferente de trocearla en parte. Esto implica en el discurso del día a día que el discurso de la realidad no se ajuste a la realidad, sino lo importante es conseguir un resultado para el propio objetivo que se ha impuesto a otros en esta cadena de manipulación. Es como la cadena de las cerezas. Todo gira en torno a lo que beneficia; es una especie de ética utilitarista en cubierto. Y la evidencia es, desde luego, negada o ignorada.

¹⁰⁶⁵ Cf. W. V. O. QUINE, *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, Harvard University Press, (1953), 1961, p. 4, 13, 26. También E. CORETH, P. EHLEN, G. HÄFFNER, F. RICKEN, *La filosofía del siglo XX*, Barcelona, Herder, 2002, p. 256.

Sospechamos que J. Habermas¹⁰⁶⁶ pudo haber trabajado en esta línea en su estudio sobre *Verdad y Justificación (Wahrheit und Rechtfertigung)*, bien que, se percata su expreso abandono definitivo de la concepción teórica de la verdad epistémicamente fundamentada. Quizá se deba al hecho que, el autor se apoye más en los enunciados morales o éticos que pueden ser correctos, pero no siendo justificados. La noción de corrección parece justificarse, mientras que la de verdad, no. Es una cuestión de razón práctica al estilo kantiano, donde las pretensiones de validez desempeñan el papel principal. La verdad es consensuada porque los juicios son normativos. En otras palabras, la verdad es una pretensión de validez y ello se debe, o mejor aún, depende de las afirmaciones de un enunciado y su constatación metalingüística. Esas ideas están ya en John L. Austin¹⁰⁶⁷ y en Peter F. Strawson¹⁰⁶⁸ respectivamente, sin olvidar las enormes contribuciones de Hilary Putnam¹⁰⁶⁹. Aunque hay que reconocer que esas teorías no responden al problema de la crisis de la verdad actual. Creemos que toda negación del principio de la realidad, es, por supuesto, una negación explícita del principio de la verdad y, por supuesto, de la ética del discurso o de la acción comunicativa en el marco de la filosofía de lo real como proceso.

8.4.1.3. El principio de legalidad

Supone una crisis doble: de la palabra dada y del consenso. La legalidad se ha de construir de manera consensual y se ha de cambiar también consensualmente. Con una cadena de manipulación tal y cómo se produce actualmente, el consenso rompe con la palabra dada. Es una ruptura del consenso como constructor del orden social. Esto se hace para justificar que hay un grupo, bien sea cultural o transcultural, para mostrar que tiene una

¹⁰⁶⁶ Cf. J. HABERMAS, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, p. 104 y ss.

¹⁰⁶⁷ J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

¹⁰⁶⁸ P. F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen, 1957.

¹⁰⁶⁹ H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, vol. 2*. Cambridge UP, 1975.

legitimidad para imponer sus valores. Es una legitimidad anti-maâtica, ya que se trata de valores que se imponen mediante la manipulación. Un proceso carente de verificación al margen de cualquier estructura lógica, prescindiendo de ella o de lo que se considera, la mayoría o del consenso. En base de esta cadena de manipulación se considera que se puede prescindir del consenso para no cumplir con la palabra dada. Si se quiebra la consensualidad en la consideración de un orden social, se quiebra también la participación de todos en la captación y plasmación de la *M3t* en la estructura social. Con ello se prescinde de muchos receptores de este orden social (maâtico). Se les arrincona creando una sugestión a los que no repiten el criterio dado por la cadena manipuladora de que no conectan con el resto de la sociedad, y quedan al margen o bien de que, para no quedar al margen, deben de renunciar o bien a la portación social esta captación y plasmación de la estructuración de este orden social o bien que es prescindir del principio de la realidad para adherirse a la cadena de manipulaciones que es principio de guía para la sociedad.

Como es sabido, la política se lleva a cabo, actualmente, a través de servicios de inteligencia y de intereses ¹⁰⁷⁰. En el caso de África se produce lo que un autor llama «*necropolítica*», concepto donde se piensa la soberanía, las guerras, muertos-vivientes, que es la consecuencia del gobierno privado indirecto¹⁰⁷¹. Es la tesis de Mbembe, quien intenta mostrar que el capitalismo de nuestro siglo está regido, principalmente, por estas dos maneras de ejercer el poder (la necropolítica y el gobierno privado indirecto), y su visibilidad más patente se da en el continente africano. A su juicio, el mundo de hoy se está balcanizando y África debe tener de sobra su propio centro de atención. Con todos los problemas que existen hoy a nivel mundial, ¿quién va a ocuparse y preocuparse de África? La respuesta es evidente: nadie. Los que se ocupan de

¹⁰⁷⁰ Ver M. CHOSSUDOVSKY, *The Globalization of War*, Montreal, Global Research, 2015. Las tesis que defiende el autor no están lejos de las de un Noam Chomsky o de un Zygmund Bauman en lo que se refiere a las políticas internacionales de las grandes potencias mundiales.

¹⁰⁷¹ A. MBEMBE, *Necropolítica*, ed. de Elisabeth Falomir Archambault, Barcelona, Ed. Melusina, 2011. Es la recopilación de dos artículos de Mbembe: «Necropolitique», in *Traversées, diasporas, modernité. Raisons politiques*, n° 21, (2006), pp. 29-60., y «Du gouvernement privé indirect», in *Politique africaine*, n° 73, (1999), pp. 103-121.

África lo hacen por su propio interés; y es aquí donde se aplica la relación de fuerza, de poder sobre el continente africano. El racismo, por ejemplo, apunta el filósofo, politólogo e historiador camerunés,

Ha constituido la sombra siempre presente sobre el pensamiento y la prácticas políticas occidentales, sobre todo, dice él, cuando trata de imaginar la inhumanidad de los pueblos extranjeros y la dominación que debe ejercerse sobre ello¹⁰⁷².

El necropoder es la soberanía que consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder. El sujeto que ha producido la modernidad primera o tardía es un sujeto que intenta ejercer su soberanía entre la vida y la muerte al estilo marxista; entre la dominación y la emancipación de cuño hegeliano como el *telos* de la historia. Es un sujeto dialéctico. Pero este sujeto no explica el fenómeno de la esclavitud que han sufrido millones de personas y que siguen sufriendo hoy día, piensa Mbembe¹⁰⁷³. Por supuesto, el necropoder es el mecanismo contemporáneo en ejercer la soberanía en el contexto de la ocupación colonial y las guerras contemporáneas reflejan, a su vez, el ejercicio del necropoder. Sin embargo, el necropoder se ha convertido en «sacramento de nuestra época¹⁰⁷⁴». Son guerras que nada tienen que ver con los eufemismos de «guerra justa», «guerra injusta» o «daño colateral», tal y como pretenden algunos (sobre todo Michael Walzer). El objetivo de esas guerras no consiste en ocupar nuevos territorios ni la conquista de los mismos (Z. Bauman); se trata, dura y simplemente, de guerras maquinadas: el país con más tecnología avanzada aplasta a uno que no es.

Las guerras en la «era de la globalización», como gusta hablar Bauman, tiene como objetivo forjar al enemigo a la sumisión, atisba Mbembe¹⁰⁷⁵. En la era de la globalización, las guerras son el reflejo de ejercer el derecho a matar. Este derecho a matar ya no es sólo monopolio único de los Estados más fuertes que

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁷⁴ A. MBEMBE, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 8.

¹⁰⁷⁵ A. MBEMBE, *o. c.*, p. 53.

otros, sino también de entidades heterónomas y difusas que buscan conseguir sus objetivos a toda costa. En este sentido, diríamos que, la vieja teoría política weberiana que enfatiza que el Estado es el único monopolio de la violencia ha caído en desuso en la modernidad tardía. Muchos estados africanos o casi todos han perdido, desde hace decenios, el monopolio de la violencia y los medios para defender su territorio. Pues su economía política no lo permite, parece ser. Han ido surgiendo en estos territorios unos poderes difusos que reivindican su derecho a ejercer la violencia y, por ende, a matar: paramilitares, ejércitos privados de señores locales, los maquis o niños-soldados, incluso ciudadanos-soldados. Los estados africanos, afectados por esos grupos de poderes difusos, se ven en una descomposición soberana insólita y con miedo a una posible balcanización del país¹⁰⁷⁶ (el caso del Congo o, recientemente del Sudán).

¿Qué podemos sacar y concluir de todos estos argumentos? Insistir que la política debe crear vida y potenciarla; la idea de *primum vivere* ha de ser eficiente y eficaz. Pues, como dice Ngoma-Binda, es «el primer mandamiento del hombre¹⁰⁷⁷». Sin embargo, la necropolítica crea muerte. En este sentido tiene razón Mbembe cuando dice que la *necropolítica* y el *gobierno privado indirecto* forman parte de la refundación en curso de los Estados africanos a partir de una nueva relación entre las nociones de soberanía, espacio y violencia. La característica del capitalismo actual es la de endeudar a las personas y sus países; es la civilización de la ética de la deuda para las sociedades africanas postcoloniales actuales. La concepción de la soberanía se reduce a unos actores internacionales y locales que ejercen el poder para decidir la vida y la muerte de los ciudadanos por razones estrictamente económicas. Deciden quién debe vivir y morir en un determinado momento.

A juicio de Mbembe, las nuevas guerras, esas mismas que vemos y leemos todos los días por los medios de comunicación, son productos de

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷⁷ Cf. P. NGOMA-BINDA, *o. c.*, p. 187.

empresas privadas que solo buscan recursos minerales en conveniencia con los poderes locales. Esta es la necropolítica que opera el gobierno privado indirecto en la actual sociedad africana postcolonial, donde la vida de las personas pierde todo su sentido y su densidad convirtiéndola en mera mercancía. Pero, según estas intuiciones, no sería lógico preguntar, ¿cuándo superaremos es el estadio postcolonial en el que nos encontramos?¹⁰⁷⁸ Pues su política contradice el principio de legalidad.

8.4.1.4. *El principio de la no contradicción*

Creemos que este principio, como indica su nombre, es uno de los que, también, hoy día está en crisis. Filosóficamente es un error, al menos, desde Platón en su *República* y Aristóteles en su *Metafísica* no tenerlo en consideración. Es la crisis de la lógica abogando por muchas lógicas. La lógica polivalente no esquiva este principio¹⁰⁷⁹. Sin embargo, lo que no se sabe es que todas las lógicas tienen relaciones. En otro nivel, este principio es la explicitación de la estetización de la realidad o lo que, según Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, «singulariza una época o una sociedad¹⁰⁸⁰». No estamos del todo seguros, si dicha hipótesis puede ser plausible. Lo cierto, en ella es que refleja la situación actual de las sociedades llamadas capitalistas a las que se cola el epíteto de «artístico»; donde este no persigue la educación del hombre ni en la libertad ni en la verdad, ni menos aún en la ética. Los autores hablan de «estetización del mundo» que significa lo mismo «capitalismo artístico» o la «híper-producción»

¹⁰⁷⁸ Para una crítica a los estudios postcoloniales que nos parece acertado y sólido se puede consultar este: C. R. MBELE, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaounde, Editions Clé, 2010. El autor se sitúa en marco teórico de Panafricanismo como la única vía posible para liberar al continente africano y a su Diáspora. Según este autor los estudios postcoloniales en África son una copia de los estudios postmodernistas (postestructuralistas) occidentales aplicados en el continente; es decir, una crítica de la crítica, insistiendo en el hecho de que los africanos son culpables de la realidad en la que viven.

¹⁰⁷⁹ Cf. J. LUKASIEWICZ, «Über den Satz des Widerspruchs bei Aristóteles», in A. MENNE/N. ÖFFENBERGER (Hg), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Bd. I, 1982, pp. 5-28. También en N. ÖFFENBERGER (Hg), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Bd. V, Hildesheim, 1993. (Über den Satz des Widerspruchs/Monographie).

¹⁰⁸⁰ Cf. G. LIPOVETSKY/J. SERROY, *L'esthétisation du monde*, Paris, Éditions Gallimard, 2013.

e «híper-consumación estética». Esta es una de las características de las sociedades posmodernas cuya contradicción es vivir instalado en lo paradójico.

En su rechazo a la razón crítica, la estetización de la realidad se ha convertido en un presupuesto dogmático propio de las sociedades posmodernas. Se niega lo que se acepta, y se acepta lo que se niega. La noción de criterio parecer estar arrinconado. La estetización se produce en todos los niveles de la sociedad, desde la política, la religión, la cultura, etc., hasta en el ámbito culinario. Esa es la cadena de contradicciones en la que se está instalado. Todo discurso bien presentado y pronunciado es aceptado sin más. Fruto de la sociedad de la información, como se acepta acríticamente, no se llega a barajar el discurso tal y como convenga. Se justifica el mismo valor dictado. La mayoría de las personas, lo que hacen es repetir un eslogan corto sin pasar a hacer un análisis en un sistema lógico para ver si es coherente o no.

La representación de la realidad está en su estetización. Sospechamos que Kant estaría escandalizado; evidentemente Schopenhauer también; ambos, pensadores de la estética trascendental. La pérdida de la noción de criterio, de la crítica y, por supuesto, del primado de la ética, es la negación explícita del principio de la no contradicción. Esta es la fundamentación de la teoría y de la práctica. Es la legitimidad de la ciencia del pensar o lógica la que se niega. Además, el principio de no contradicción es la explicitación de los otros principios aludidos: el de realidad y el de legalidad. De modo que, si se niega la realidad y la legalidad, no cabe duda de que se incurre en su contradicción. Nuestra propuesta por una cultura de lo real como proceso se ve amenazada como innovación metatéorica.

8.4.2. La tecnociencia como invención de las posibilidades

Concepto inventado por el filósofo belga Gilbert Hottois, para mostrar los lazos intrínsecos de la actividad científica y tecnológica, de la filosofía de la

ciencia y la de la técnica o tecnología, o simplemente sugiere que la ciencia si es tecnociencia, plantea problemas éticos¹⁰⁸¹. Eso no significa que la tecnociencia no se haya convertido, a día de hoy, en una de las invenciones de las posibilidades para procurar el bienestar de las sociedades llamadas post-industriales, fruto de las «experiencias de pensamiento». Hay que reconocer que hoy día las innovaciones tecnológicas renuevan también las sociedades en las que se dan. Impactan en el modo de pensar y organizar dichas sociedades. África, como parte del mundo llamado globalizado, está en estas dinámicas tecnocientíficas. La apuesta por la inserción de la tecnociencia en las realidades culturales, económicas y sociales africanas viene de la urgente exigencia cada vez más de la epistemología del renacimiento africano. Es el desafío para eliminar la miseria inhumana del mundo de abajo o de las capas marginales¹⁰⁸². Un «desafío antropológico» que debe hacer pensar cómo acabar con tales situaciones de pobreza, paro y sus frecuentes políticas de miseria.

En su apuesta por la conquista tecnocientífica, Sidiki Diakité propone que se debe operar, para con África, una «transferencia de tecnología». Esta idea es la que está en el proyecto de su pensamiento o, al menos, configura la centralidad de su discurso sobre la revolución tecnocientífica. Dicho con otros términos, Diakité se dedica a través de varias publicaciones elaborando una epistemología de lo real en donde aboga por el desarrollo tecnológico en cuanto «cuestión africana de desarrollo¹⁰⁸³». El desarrollo africano debe entenderse desde el horizonte de la investigación científica y tecnológica modernas. Ambos horizontes se dan, claro está, dentro de la cultura como proceso (de lo real).

¹⁰⁸¹ G. HOTTOIS, «La technoscience: de l'origine du mot à ses usages actuels», in *Recherche en soins infirmiers*, n° 86, (2006), pp. 24-32. Ibid., *Généalogies philosophique, politique et imaginaire de la technoscience*, Paris, Éditions J. Vrin, 2014, p. 70 y ss. Las cuestiones éticas que plantea se encuentran a partir de las páginas 267 y ss. Más cerca de nosotros figura el estudio del filósofo español J. ECHEVERRÍA, *La revolución tecnocientífica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003, 280 p.

¹⁰⁸² Cf. J.-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire. Les défis du «monde d'en-bas»*, Paris, L'Harmattan, 1998, 422 p. Ibid., *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, 407p.

¹⁰⁸³ DIAKITÉ Sidiki, *Technocratie et question africaine de développement*, Abidjan, Strateca Diffusion, 1994.

La technique moderne, désormais milieu de l'existence humaine s'empare de l'homme vivant tout entier, l'ordonne et l'oriente selon son propre génie. Toute son activité tend à être planifiée ou recomposée selon les schémas d'organisation rationnelle, législations, administrations, enseignements et même jeux¹⁰⁸⁴.

La revolución tecnocientífica y la epistemología que de ella se deriva, han de tener en cuenta el contexto multiforme de las realidades culturales y sociales africanas, y las mutaciones en las mismas. La economía y sus teorías políticas han de desembocar en los vericuetos de una invención de posibilidades. La tecno-ciencia hace disponible el mundo del hombre para la satisfacción de las necesidades materiales. La posibilidad de transformación del medio implica violentar la naturaleza. El filósofo Puis Ondoua Olinga recusa toda violencia como el único modo de transformación impuesta a los países ideológicamente considerados en «vía de desarrollo». Cree el autor, siguiendo a Marcuse, que tal modelo es auténticamente occidental. Es para él, la racionalidad basada en «productivismo científico-tecnológico» cuya finalidad es la alienación del hombre. Esta racionalidad es la que, percibe el autor, se está imponiendo en la situación africana denominada «postcolonial» actual. Como propuesta teórica, piensa el autor que se ha de pensar el desarrollo o invención de posibilidades en términos de liberación, de «socialización de las fuerzas productivas», de emancipación para una «nueva creatividad científica y tecnológica¹⁰⁸⁵» que tenga en cuenta todas esas dimensiones. El desarrollo debe ser «humano», puesto que se trata del potencial racional con bases plurales en la comprensión de cuestiones relevantes para la existencia humana. Desde luego, esta es una apuesta teórica que interroga el impacto de la razón en las dimensiones sociales.

Sur la rationalité de la «puissance rationnelle», qui offre à l'humanité la possibilité de son propre anéantissement en la condamnant éventuellement à un véritable néant d'avenir, que d'interrogations, simultanément métaphysiques et ontologiques, économiques, éthiques et politiques!¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁰⁸⁵ Cf. P. ONDOUA OLINGA, *Existence et valeurs IV. Un développement «humain». Réflexions éthiques et politiques*, Préface du Pr Jean-Marc Gabaude, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 17 y ss. *Ibid.*, *Développement technoscientifique. Défis actuels et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2010.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p. 15.

Esta argumentación se inscribe, en mi opinión, en los problemas que plantean todas las concepciones teóricas vertidas en temas de índole tecno-científica, los cuales están en su concepción misma de lo que entienden por el concepto de ciencia y tecnología; de tecno-ciencia, de racionalidad. A veces no sabe con certeza si, semejantes concepciones teóricas, apuestan por dicha dimensión del hombre o la refutan apelando a la racionalidad. Creemos, en lo que concierne a África, que la racionalidad tecno-científica ha de entenderse como una innovación e invención de posibilidades, ya que algunos han visto en ella el horizonte en el que se plantea los desafíos de subdesarrollo en África¹⁰⁸⁷. El concepto «invención» apela a la creatividad permanente y a la vigilancia frente a una razón instrumental fosilizada; el concepto de «posibilidad» reta a esas actitudes encasilladas en la frecuente pereza de la conformidad y de la aceptación acrítica de toda realidad permanente, inmutable. Ciencia, tecnología y sociedad africana han de conjugarse en el presente y apostar cada vez más por el bienestar de las poblaciones africanas. Es de saber, además, que la exigencia de una política científica en África será la condición *sine qua non* para materializarlo. No hay investigación científica, tecnológica, etc., sin decisión política. Por tanto, sin financiación pública o privada.

Lejos de nosotros la pretensión de convertir la tecno-ciencia en el horizonte de las esperanzas del hombre, menos aún que aquella tenga una dimensión soteriológica y escatológica. Sería una ideología barata y no tendría sentido alguno. Lo que sí es indudable, es que, a día de hoy, está cada vez más claro que las innovaciones tecnológicas y científicas facilitan la satisfacción de las necesidades materiales más rápido que antiguamente. En el ámbito de la medicina, los avances son impresionantes, sin entrar en los problemas éticos que muchas investigaciones plantean a la conciencia humana. Con ello queremos mostrar la importancia que es el mundo fascinante de la investigación, y en el caso de la tecnociencia como invención de posibilidades.

¹⁰⁸⁷ Ver F. B. MABASI Bakabana, *L'invention des possibles. La rationalité technoscientifique face au défi du sous-développement en Afrique Subsaharienne*, Paris, L'Harmattan, 2014, 192 p.

Este era el deseo de Cheikh Anta Diop y de toda la epistemología africana: ver África científica y tecnológicamente fuerte. Caso contrario estaremos, como apuntó Buakasa¹⁰⁸⁸, en el desarrollo del subdesarrollo perpetuo y no hay duda de que seguiremos siendo los «condenados de la tierra» como cabalmente reza el libro de Franz Fanon¹⁰⁸⁹, el filósofo de la revolución africana.

Para dejar de ser los condenados de la tierra, creemos, es necesario optar por investigación científica y tecnológica; es la invitación a la invención de posibilidades. La anhelante voluntad de futuro. Es sobre esta base donde hay que repensar lo que otros han llamado «*afrotopia*», esto es, la utopía africana; «una utopía activa que se propone la tarea de descubrir lo real africano en los vastos espacios de posibilidades y de fecundidad¹⁰⁹⁰». Es el África que «lleva a la humanidad a otro rellano» y a la «búsqueda de un futuro¹⁰⁹¹». África debe llevar a la humanidad hacia un verdadero humanismo. Reflexiones como estás, se inscriben en la lógica de la exigencia de prospectiva, la clave hermenéutica de la epistemología africana.

8.4.3. Repensar la solidaridad africana

Este es uno de los temas en los que se debería reflexionar a menudo para ver qué ha posibilitado el desplome total de la solidaridad africana, núcleo de las comunidades de lenguaje y cultural africano. ¿No será que los africanos están cansados de ser africanos?¹⁰⁹² Esa cuestión es capital para reflexionar sobre la tentativa de construir una nueva África basada en la solidaridad, de repensar sus valores culturales como capacidad de resistencia. La solidaridad es un horizonte de imaginario, de toma de conciencia, de posibilidades, etc. La

¹⁰⁸⁸ BUAKASA Tulu Kia Mpansu, *Le Zaïre face au développement du sous-développement. Essai d'analyse des écarts d'une Société Africaine: Économie. Religion. Famille et Sexualité. Enseignement et Techno-Science*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS, 1988. pp. 150-174. El autor sigue en este punto a su amigo Jean Ladrière en *Science, technologie et culture* y en *Les enjeux de la rationalité*.

¹⁰⁸⁹ Ver F. FANON, *Les Damnés de la Terre*, Préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Éditions Maspero, 1961. Recientemente se ha impreso en la editorial La Decouverte en 2002.

¹⁰⁹⁰ Ver F. SARR, *Afrotopia*, Paris, Éditions Philippe Rey, 2016, 160 p.

¹⁰⁹¹ *Ibid.*

¹⁰⁹² Cf. S. KALAMBA Nsapo, *Fatigué d'être africain?*, Paris, Éd. Menaibuc, 2006, 141 p.

solidaridad es pluralista ya que es multiforme: solidaridad con la historia, con la sociedad, con la política, con el derecho, etc. La cuestión de saber cuándo la historia entrará en vigor es fundamental. En otras palabras, repensar la solidaridad es apostar por la teoría de la acción maâtica. Es lo que también puso de relieve el egiptólogo Jan Assmann¹⁰⁹³, si os acordáis, en su análisis sobre este presupuesto egipcio-nubio o BuKam y que, en mi opinión, acertó.

Hay que repensar la solidaridad africana y situarla en la base del modelo teórico egipcio-nubio sobre el que construir una nueva humanidad. Es el vivir-juntos más allá de la solidaridad clánica. El modelo egipcio-nubio representa el universalismo de la humanidad. Hemos apuntado que la *M3t* es el presupuesto interesante en el que se explica las relaciones humanas y se actúa en la sociedad. Determina la acción humana y pone en primera plaza el *Nosotros* procesual, englobante y plural. Es un primado de la ética. La ética tiene una dimensión comunitaria¹⁰⁹⁴ (en África, es con los vivos, los muertos y los no nacidos). En la medida que comprendemos que somos una sola humanidad, que tenemos el mismo origen -concepción monoorigénista-, podremos hacer explícitos los ideales maâticos; podremos construir sociedades e instituciones justas. Sobre la base del monoorigenismo debemos organizar la vida pública. El espacio teórico de la validación de la solidaridad africana es el modelo egipcio-nubio y ha de tener impacto en la vida pública, lo que llama H. Arendt, la vida activa. Y como hermanos, hemos de ir más allá de las realidades clánicas.

Repensar la solidaridad africana es, en el fondo, revenir sobre la *M3t*. Jean-Pierre Kaya dice que la *M3t* es la ideología africana cuanto «teoría de revolución¹⁰⁹⁵». Merikaré ha creado el pensamiento político basado en la solidaridad maâtica e insistiendo en la dimensión de la defensa ante las

¹⁰⁹³ Cf. J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*, Paris, La Maison de Vie, 2003, 173 p.

¹⁰⁹⁴ Leer B. BUJO, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog*, Freiburg-Wien, Herder, 1993, 222 p.

¹⁰⁹⁵ Cf. J.-P. KAYA, *Théorie de la Révolution Africaine, t. 2. Maât: l'idéologie africaine*, Paris, Menaibuc, 2008, 400 p.

amenazas de todo tipo. África está amenazada constantemente por potencias internacionales y eso denota su fragilidad. Ante esa situación, el cultivo de una teoría epistemológica que repiense la solidaridad africana ha de producirse desde una filosofía maática, una filosofía de lo real o del proceso. La noción de la «fraternidad universal» y de la multiplicidad de las lenguas, de colores y de países son lugares comunes del pensamiento BuKam y, en concreto, en el *Himno* de Nkindi Akhenatón. La literatura moral y política faraónicas y, precisamente, en las *Enseñanzas o Instrucciones de Amenomope* (en *ciKam sb.yt=sebayita*, Di-Samba, Ci-Samba), y el Decálogo que recoge parcialmente la lista de las transgresiones de las *confesiones negativas* egipcias representan la cúspide de una teoría vinculada a la *M3^t*.

Hemos de recordar que, el antiguo Egipto o BuKam era conocido como *T3-mery*, el «país amado», el «país de Dios», «el templo de Dios sobre la tierra» y el faraón su «hijo-bien-amado», su «primogénito», su «imagen viva» (*Tut-Ankh*), su «representante» en la tierra. Lo mismo se dice del deber de amar a Dios sobre todas las cosas y de cumplir lo verdadero y justo, que es lo que Dios ama. En *ciKam: mrrt ntr pw irt ht M3^t*. El cumplimiento de la justicia y de la verdad, es una misión confiada a todo el género humano¹⁰⁹⁶ sabiendo que sin ello el mundo sería inhabitable. En efecto, es repensar el potencial de la vida de la que habla incesantemente E. Mveng en su análisis del pensamiento africano a través del arte, la literatura, la historia, la filosofía o la teología.

C'est en Egypte qu'est née la plus ancienne et la seule religion de l'antiquité, dont le dogme enseigne la victoire de la vie sur la mort, dont la morale annonce le décalogue et la bonne nouvelle des Béatitudes (Mt 5, 1-12), et dont le Livre des Morts semble une préface fantastique au 25 chapitre de saint Matthieu (Mt 25, 31-46). C'est ici, en Egypte, que, dès le Ve millénaire avant notre ère, Isis et Osiris ont enseigné à l'humanité la vérité sur l'homme, sur le monde et sur l'au-delà, fondée sur l'affrontement entre la vie et la mort, et la victoire de la vie sur la mort. C'est ici qu'ils ont appris aux hommes l'art de vaincre la mort, c'est-à-dire la praxis de la libération¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹⁶ Cf. BILOLO Mubabinge, *a. c.*, p. 132.

¹⁰⁹⁷ E. MVENG (dir.), *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 14. El autor ha pasado toda su vida rehabilitando al africano, y criticando, a su vez, la «pobreza

Este texto explicita el cogito de la supervivencia del que hemos apuntado en este trabajo. La victoria de la vida sobre la muerte es una praxis de liberación y, por tanto, fuente de solidaridad humana, en general y, africana, en particular. La solidaridad, vista desde esta perspectiva -como también en la religión-, es el rechazo del sin sentido. Se puede subrayar, en este sentido, que el significado de toda forma simbólica depende de su uso y de su contexto (L. Wittgenstein). El universo o cosmos, según esta manera de ver, deviene el lugar en el que el hombre descifra el sentido de la vida y de la solidaridad. De modo que el modelo egipcio-nubio o BuKam sigue siendo en el lugar en el que habría que repensarlo todo para el devenir de las sociedades africanas en su búsqueda de una vida mejor en este nuevo mundo de la ciencia, de la tecnología, de la filosofía, de la geometría de las fuerzas, etc. Quien dice fuerza, está hablando de potencia material, económica, política, militar, cultural¹⁰⁹⁸ y, por tanto, el dar la vuelta a las relaciones de fuerza y superar la situación de dependencia que hoy existe entre los países tecnológicamente fuertes que los otros. La igualdad ha de darse en las mismas condiciones.

8.4.4. Filosofía de lo real y el papel de las instituciones internacionales

Socavar los presupuestos gratuitos y peligrosos permiten a los humanos de tomar medidas de estos peligros que considera que el racismo u otras formas de odio y desigualdad divide al hombre, a la humanidad. Todas las instituciones como la ONU, deben desbloquear este presupuesto. Toda investigación, hemos subrayado, tiene presupuestos. De aquí tendrá sentido el papel de las instituciones internacionales para fomentar la explicación y la comprensión de una cultura de lo real como proceso. Hay que saber que las instituciones transmiten el modo de vivir, de actuar en el mundo, en la sociedad y en la historia. Las instituciones son, como se sabe, creaciones humanas cuyo fin consiste en perpetuar en el tiempo y en el espacio. Hoy podríamos encontramos

antrológica». Esto es, el africano no es pobre porque no tiene, sino simplemente por que no es.

¹⁰⁹⁸ Leer M. TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Ed. Clé, 1971. También P. ONDOUA OLINGA, *o. c.*, p. 20 y ss.

en el mundo antes de su auto-génesis, esto es, en el caos (*Isfi*) como en se explica en las *Lamentaciones de Ipuwer*, texto del filósofo egipcio Ipuwer, en el se intenta explicar el problema del mal o la destrucción de todo en su época. De todos modos, la época de Ipuwer es completamente distinta de la nuestra. Y las comparaciones serían descabelladas.

Nuestro mundo actual es real, y versado en la globalización económica y política. La globalización, además de ser una ideología, es un hecho. Los pueblos se han acercado más de lo que jamás se había producido en la historia. Todos estamos «obligados» a vivir juntos. Contrariamente de lo que a veces se piensa, creemos que el primado de la ética en nuestras sociedades contemporáneas sigue vigente. Toda persona actúa siguiendo una ética y unos valores. Las instituciones internacionales también. Es decir, los problemas que plantean los presupuestos gratuitos es la negación explícita de lo real y una epistemología del mismo (lo real). Se olvida a menudo que el desarrollo es un derecho humano. Mientras haya pobres en el mundo, las instituciones internacionales han de promover los derechos de las gentes tanto económicos, políticos, sociales como culturales. Es un derecho reconocer la diversidad tanto cultural como política.

Con Thomas Pöggge, pensamos que aceptar el subdesarrollo es aceptar la violación de los derechos de las gentes, derechos humanos. Además, un sistema jurídico internacional alejado de las realidades sociales y económicas de los pueblos, de cada individuo o, simplemente, de los derechos del hombre, es evidentemente un crimen jurídico y ético lejos de toda filosofía de lo real o de la «bisoidad sin frontera». Lo que Friedmann llama «la eficacia de las instituciones internacionales¹⁰⁹⁹», se verá y se notará, a mi juicio, en la materialización de los presupuestos del proceso, de la filosofía de lo real lejos de todo determinismo, dogmatismo, racismo, «mentira cultural» consistente en negar la humanidad de

¹⁰⁹⁹ W. FRIEDMANN, *De l'efficacité des institutions internationales*, Paris, Colin, 1970, p. 59 y ss. Leer también H. ODERA ORUKA, *Ethics*, Nairobi University Press, 1990.

los otros, de su historia, de su ciencia o de su filosofía, como ha sido en el caso con África. Más aún, denunciar el ejercicio de una epistemología egiptológica consistente en la negación de la cultura faraónica como perteneciente en el mundo negroafricano, y su minimización, como observó Cheikh Anta Diop, del importante rol civilizador de BuKam en la antigüedad. Se ha de aspirar, como propone Cheikh Anta Diop, a la construcción de una civilización planetaria donde el ideal sea ver en todo hombre no más que lo humano. Como bien precisa el científico y filósofo senegalés, leemos:

Nous aspirons tous au triomphe de la notion d'espèce humaine dans les esprits et dans les consciences, de sorte que l'histoire particulière de telle ou telle race s'efface devant celle de l'homme tout court. On n'aura plus alors qu'à décrire, en termes généraux qui ne tiendront plus compte des singularités accidentelles devenues sans intérêt, les étapes significatives de la conquête de la civilisation par l'homme, par l'espèce humaine tout entière¹¹⁰⁰.

A esa humanidad hay que desembocar: donde la «civilización triunfa sobre la barbarie». Y fomentar una verdadera estrategia de desarrollo material y humano. Mientras no triunfe la humanidad, seguiremos siempre en los vericuetos de la barbarie, de la animalidad. Las guerras que en la actualidad destrozan a muchas familias y pueblos, es el testimonio viviente de esa barbarie. El rol de las instituciones internacionales, ha de llevarnos al triunfo de la civilización, a la paz real entre las culturas, entre los pueblos, etc. La conciencia del hombre moderno ha reafirmado afortunadamente la unidad biológica de la especie humana, pero no ha superado las injusticias ni las desigualdades. Estas, se dice, siempre han existido y seguirán existiendo. Es presupuesto gratuito pensar de manera semejante. Además, esa no es la cuestión. El verdadero problema es su enraizamiento estructural en las instituciones internacionales o nacionales. Pensar así es utilizar los presupuestos dogmáticos de la ontología, de lo inmutable, de lo permanente. La filosofía de lo real los recusa, además de ver en ellos la gratuidad y la peligrosidad flagrante. Se ha de bloquear este presupuesto, y optar por la creación de instituciones justas que apuesten por el

¹¹⁰⁰ DIOP Cheikh Anta, *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique?* Paris, Présence Africaine, 1967, p. 280.

bienestar de toda la humanidad. Es, en este sentido, que se podrá hablar verdaderamente de globalización o mundialización, y no simplemente de economía de los mercados y su política de intereses exacerbados.

8.5. Conclusión

Al término de este capítulo habría que poner de relieve su insistencia en apostar por una cultura de lo real como proceso. Esta es una propuesta teórica en la que hemos querido desembocar. El futuro de la humanidad se juega en esta dirección. África por su parte, afronta el desafío de una cultura ancestral recibida y reinventada, y los problemas que plantean la investigación científica contemporánea como invención de posibilidades. A decir verdad, se trata de insertar las realidades políticas, sociales y culturales en la dinámica de la tecnociencia actuales. Para ello se necesita una decisión política y un espacio teórico de la validación del pensamiento, de la ciencia, de la filosofía, de la ética, etc. Es a partir de lo real donde se percata que la cultura es proceso; trasciende el pasado, muestra las mutaciones del presente y plantea los retos del futuro. Toda teoría científica que no tenga esa realidad en consideración está en los vericuetos de las elucubraciones de las teorías dogmáticas. África debe pensarse desde el proceso, y no desde la ontología.

Este tenor epistemológico, nos ha conducido, a su vez, a que planteemos el espinoso problema de la racionalidad. África ofrece, a través de sus conceptos filosóficos, una comprensión amplia de la racionalidad humana. Los instrumentos formales ofrecen la posibilidad de mostrar el rigor de un discurso filosófico coherente y con sentido. Muestran que la racionalidad debe ajustarse a la normatividad (nomológica) y a la descriptividad del discurso. Por esa razón, los axiomas o las creencias pueden ser justificados desde estas ópticas. Sin embargo, la filosofía africana comprende la racionalidad en su totalidad de discurso a través del concepto de la *M3t*, que es a la vez la verdad histórico-científica, y el presupuesto ético, base de la solidaridad.

9. Conclusión segunda parte. Del papel fundamental de la experiencia

La experiencia significa mostrar que no hay nada consistente; todo se debe al proceso mismo de lo real. La filosofía griega se contradice con las teorías científicas contemporáneas, por eso están en crisis todos sus presupuestos teóricos o sus «principios rectores de la concepción del mundo». África debe aprender a leer la historia, o sea, los acontecimientos de dominio que se basan en una filosofía que contradice la historia y las teorías científicas. Es, desde luego, una filosofía inadecuada. Razón por la cual hoy día se acude al budismo donde encuentran ideas diferentes, no basadas sólo en la acción, sino en el proceso (nacer, crecer y morir). La filosofía africana es la filosofía del devenir, del proceso. El budismo defiende el humanismo y el misticismo.

Los presupuestos lingüísticos crean la ilusión de la percepción de lo real como una substancia, o cosa por el estilo. El error de Occidente es crear el dualismo; un abuso del lenguaje. Habría que darse cuenta que es sólo un presupuesto. El dualismo es el designio del pensamiento occidental y se transfiere a todos los ámbitos de la investigación científica. Todo parte del análisis del Ser contra el devenir; de la substancia contra el proceso. Los presupuestos de la ontología no pueden demostrarse científicamente. No tienen en cuenta el papel fundamental de la experiencia; la testabilidad de la teoría en la praxis. Sin embargo, habría que matizar que, una argumentación semejante no intenta hacer apología a ciertas epistemologías que reducen la explicación de lo real en los méritos de las «teorías empiristas del significado» o de las formas de concepciones teóricas vertidas explícitamente en los métodos como el verificacionismo, antirrealismo, fundamentalismo, etc. La relevancia de esas concepciones teóricas para la epistemología de lo real es incuestionable.

El renacimiento de la filosofía africana debe visitar todos estos planteamientos. Lo real no es una cosa, sino un misterio, el misterio del devenir, del cambio, de la transformación. Es imposible decir lo que es lo real, en esto

consiste su misterio ya que abordarlo nos lleva gratuitamente a hablar de la substancia. Lo real no se encuentra en ningún sitio. «Nuestras realidades son los dioses de nuestros sueños» (los soñadores no sueñan substancias), esto es, son sueños sin soñadores. Lo real es un misterio total, su visión es imprevisible. Esto es lo que nos muestra la experiencia, la enciclopedia africana del saber y las teorías científicas modernas. La idea de que el «conocimiento es uno» sólo puede sostenerse si es que es empírico. La explicación científica y las teorías epistemológicas no reflejan más que un segmento de la descripción de lo real. Aunque las concepciones teóricas se compromentan a través de un determinado language y el uso que se hace de él en la descripción de lo real como «algo», o en términos quineanos, «sobre lo que hay», se ha de atisbar que aquello se debe a «la negación de los límites de lo real concreto y procesual».

Predicción e hipótesis, se sabe, están en la base de la investigación científica. Pero hay que presuponer la ironía socrática, la constatación de un apuro: el no saber nada. El conocimiento es un continuo proceso y sujeto a errores. Una disponibilidad lógica apunta que se ha de eludir la mediación cultural en nuestra explicación de lo real. Las teorías científicas son «construcciones culturales» y la experiencia del hombre muestra que no puede explicarlo todo. No sería de extrañar que la condición humana apelara a la revisión constante de los presupuestos culturales dogmáticos de nuestro modo de ver el mundo y de la problemática cultural o el «volver de nuevo allí de donde ya se había venido». Desdomatizar la ontología para una cultura de lo real como proceso, es tarea que una epistemología nueva afronta y abre las perspectivas de las innovaciones metateóricas, la invención de posibilidades. La idea de salvar los fenómenos traduce la de salvar lo real; y es a partir de lo real donde se plantea el problema de los presupuestos. Lo real traduce, además, el primado del *Nosotros* sobre la intersubjetividad. El *Nosotros* procesual, englobante y plural es comprensible en el horizonte de una filosofía de lo real.

CONCLUSIÓN GENERAL

La apuesta por la investigación científica y de los resultados de las concepciones teóricas que de ella surgen, lleva repensar la marcha de la misma en cuanto quehacer humano en la historia y en la sociedad. Revisitar las teorías científicas y las concepciones de la filosofía como actividad recursiva, plantea el problema epistemológico como una metateoría de las teorías, una metaciencia. A decir verdad, se trata de replantear todo lo que se ha dicho en la investigación científica para confrontarlo con la experiencia. Una experiencia que se da en una comunidad del lenguaje concreta. La resignificación de las tradiciones antiguas y su revisitación constante para comprender el presente y poder proyectar un futuro menos miserable, es la razón que ha llevado a repensar una teoría epistemológica nueva en África sirviéndose de la erudición de la investigación científica, la más avanzada de nuestro tiempo.

Los retos de la investigación científica son cada vez más urgentes en el ámbito de los estudios africanos. El cultivo de la investigación científica africana supone reanudar de nuevo con su tradición científica, técnica y filosófica en el marco del mundo moderno y actual con el fin de afrontar y abordar los desafíos de su reconstrucción, del bienestar para el conjunto de los africanos, sus habitantes¹¹⁰¹. Dicha investigación científica africana ha de reconstruir los fundamentos históricos, y apostar por el bienestar de las poblaciones africanas en un mundo cada vez más volcado en el materialismo como consecuencia del relativismo, del individualismo o del agnosticismo, etc., donde la geometría de las fuerzas dicta el devenir, y el futuro de otros pueblos. O sea, un mundo marcado por todo tipo de intereses y de racionalidades. En el fondo, supone repensar las perspectivas de una epistemología nueva en África.

Es en el ámbito de la nueva teoría del conocimiento que se da la

¹¹⁰¹ DIOP Cheikh M'Backe, «La recherche scientifique et technologique africaine», in *ANKH- Revue d'Égyptologie et Civilisations Africaines*, n° 18/19/20, (années 2009-2010-2011), p. 315.

necesidad urgente de repensar una nueva África. Los filósofos, científicos, teóricos africanos están invitados a participar en la edificación de esta nueva teoría del conocimiento que inauguró la ciencia del pensar o lógica del siglo pasado, la nueva física, la teoría sintética o la nueva biología, las ciencias cognitivas y del lenguaje, las neurociencias, etc., desde los presupuestos culturales reapropiados y modificados. Todas las condiciones para llevarla a cabo exigen una revolución epistemológica sin precedente para el cambio completo de la concepción teórica del universo. Una concepción que no es ajena al cambio de los modelos de sociedad que se quiere construir. La vida científica ha de tener un impacto en la evolución y construcción de las sociedades. La transformación de una sociedad concreta ha de ir unida a su herencia cultural y a la praxis de la investigación científica y tecnológica.

El problema de la servidumbre africana o la esclavitud del rescatado, puede fundamentarse en el olvido, y la ignorancia de su herencia cultural. Muchos africanos viven entre una tradición cultural que han olvidado y una modernidad que no comprenden. La servidumbre es intelectual y, por tanto, espiritual. Dicho de otro modo, la servidumbre o esclavitud espiritual está en la base de cualquier otra servidumbre o esclavitud. El afán de liberación de esta esclavitud, que en el fondo es la negación y el odio de sí mismo, ha llevado a replantear la problemática cultural negroafricana. Dicha problemática cultural, cuya clave hermenéutica se da en lo que hemos llamado «exigencia de prospectiva», es una perspectiva que opera un retorno incesante a la cultura nilótica. Los africanos del valle del Nilo reconocen en su ética que el agua, el aire, el sol, la tierra, etc., o sea, la totalidad de lo real, es para todo el mundo. El Estado está ahí para evitar la privatización del bien común. Cuando comprendamos esta regla relativamente sencilla, comprendemos, a su vez, el por qué los africanos actuales se comportan de modo semejante. Hay por así decir una continuidad ética. Dejan que otros exploten sus riquezas sin que digan ni hagan nada al respecto. La exigencia de prospectiva debe ser eficiente. Los africanos son, en el fondo, víctimas de la historia de la ciencia y de la

filosofía, y no de la ciencia o de la filosofía en sí misma. La ciencia intenta dar respuestas a las necesidades o problemas de su tiempo.

En tanto que exigencia de prospectiva, la epistemología africana parte de la identidad cultural para restablecer la conciencia histórica retornando a Egipto o BuKam. La egiptología, en este caso, para que sea una ciencia dinámica lejos de los formalismos arqueológicos y las exegesis filológicas de los textos, ha de volver a las fuentes negro-africanas para re-significarse, re-interpretarse y retomar la reflexión filosófica e histórica en el conjunto del universo cultural africano. Los conceptos epistemológicos que atraviesan este enfoque teórico son los de «anterioridad», «conciencia histórica», «renacimiento cultural negroafricano», «anti-cartesianismo de la epistemología», «tuletal intelectual», «hermenéutica desvalorizante», «desafricanización de la ciencia», «anti-negrismo epistemológico», «Xenología o ciencia del extranjero», etc. Todos estos conceptos quieren poner en auge la restauración de las «humanidades clásicas africanas» a la luz de las teorías científicas contemporáneas. Para el estudio de las lenguas y civilizaciones africanas, el futuro cultural del pensamiento africano debe recusar toda especulación, abrazando el método de la verificación en el horizonte de la revisitación de los problemas científicos. Pues se percata el hecho de que hay un uso balístico de la ciencia como instrumento de dominación. Formar, en este uso balístico, viene a significar inculcar los presupuestos de la dominación. La responsabilidad histórica, como diría Fanon en *Les Damnés de la terre*, es la misión que cada generación debe descubrir para cumplirla o traicionarla, e inclusive, superar dicho presupuesto gratuito. La responsabilidad histórica que persigue la epistemología africana, es que África sea fuerte y potente ante el concepto ambiguo y complejo de la mundialización, que no resulta ser otra cosa que un conflicto de intereses económicos, financieros, políticos y militares de las potencias mundiales.

Autores que cultivan la epistemología africana como Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Mubabinge Bilolo, Grégoire Biyogo y otros, parten de la

percepción de «lo que hay», trabajan a partir de la ciencia, al igual que un Carnap, Quine, Davidson, Putman, Hintikka, Stegmüller, Nkombe, Wiredu o Tshiamalenga, y son radicales en sus planteamientos. Radical en el sentido de ir en la raíz de la génesis de los fundamentos del pensamiento, de la ciencia, de la filosofía, etc. Y reconocen para ello el peso de la ciencia y de la metaciencia en la explicación de lo real. Nuestros autores son realistas críticos, en sentido epistemológico del concepto. Saben que, en el mundo real, la cultura es fundamental para comprender al hombre. No intentan justificar la ciencia, al contrario, muestran la evidencia científica de los hechos. Las explicaciones son aproximaciones teóricas en la descripción de lo real. En lo que respecta a la cultura del valle del Nilo se percata que aquella ha dejado para la posteridad una inmensa cantidad de materiales y documentos a los que podemos acceder con los métodos rigurosos de la investigación científica contemporánea. Evidentemente, ningún teórico ha visto a los antiguos africanos del valle del Nilo, salvo sus contemporáneos. Los testimonios de estos son fundamentales como los son también los materiales que nos han legado. De aquí hay que partir en la investigación. Todo lo demás no son sino interpretaciones culturales. Los epistemólogos africanos o diopistas llaman e invitan a discutir en el terreno estrictamente de la investigación científica, y no en las ideologías. Pues, son filósofos que conocen la filosofía occidental y africana. Es en el marco de la escritura de la filosofía africana en la historia y en la ciencia que llegan a la egiptología. Son filósofos-egiptólogos como los antiguos autores occidentales que emprendieron con la ciencia de la egiptología tales como Champollion, Lepsius, Drioton, Breasted, Sethe, Maspero, Junker, Gardiner, etc.

Ahora bien, cuando hablamos de la teoría epistemológica africana queremos poner de relieve el enfoque egiptológico de la investigación científica África principalmente, sin excluir los otros ámbitos del conocimiento como la africanística, la etnología, la literatura, etc. De modo que, todo enfoque epistemológico en contexto africano que no se basara en la enciclopedia del saber producido en el valle del Nilo y su vitalidad en la continuidad de las

tradiciones africanas contemporáneas, no es propiamente hablando lo que entendemos por epistemología africana. Al contrario, sería Occidentología u Orientología definitiva de África en caso que no se abandonara estos enfoques metodológicos en los estudios africanos. De hecho, a día de hoy, en las escuelas y universidades africanas se enseñan la occidentología, o sea, el saber producido en Occidente como la grecología y la latinología para las humanidades clásicas y la israelología para la teología y la experiencia religiosa. El gran problema cultural del África actual es, a mi juicio, enseñar sus propias humanidades clásicas. La ciencia de la egiptología es la vía necesaria, imprescindible y obligatoria -si se puede expresar de este modo- para el renacimiento cultural negroafricano.

La epistemología africana es la *Epistemología* porque parte de la cultura nilótica, de Egipto o BuKam, que es la más antigua biblioteca mundial de toda la humanidad. No podemos pasarnos de ella así sin más. Además, se ha de resaltar que la egiptología y la lingüística africana se complementan. Esta tesis y enfoque teórico parece no gustar a aquellos que ven en la Occidentología la única matriz fundamental en abordar las problemáticas teóricas en todos los ámbitos de la investigación científica. Desde una aproximación teórica de la historia de la ciencia se percata el hecho de que las invenciones occidentales propiamente dicha comienzan en la edad moderna. Todo lo han recibido de otras culturas. Dicha observación es una evidencia científica. La potencia de Occidente nace en la modernidad creando el presupuesto de la dominación; dominar a los otros e incluso exterminarlos para poder implantar su fuerza, su afirmación en el mundo. Una epistemología afrocidaria vio la luz desde entonces, cuyo objetivo es preparar el genocidio cultural negroafricano. Esta epistemología contiene uno de los presupuestos dogmáticos a los que habría que modificar para favorecer la paz en la tierra. A decir verdad, Europa u Occidente no estudia África científicamente. No hay ningún objetivo para estudiar África, si no es buscar cómo dominar y desdeñarla. Se debería estudiar cómo mejorar las condiciones vitales, existenciales y arquitectónicas de los

países africanos. Contribuir para su emancipación. Perspectivas y «*aspectivas*» que brillan por su ausencia en las concepciones teóricas surgidas en los estudios occidentológicos sobre África.

El debate se da, entonces, entre la occidentología y la africanología, el cual no puede reducirse única y exclusivamente en el ámbito de las concepciones teóricas. Habría que llevarlo, y esto es lo más sugerente, en el ámbito político-social. Esto es, el debate está preferentemente en las personas, en las culturas, no en las instituciones, bien que estas son imprescindibles para la realización de nuestras aspiraciones vitales y existenciales. Asimismo, los retos geoestratégicos y macroeconómicos que en la actualidad están en boga, no tienen nada que ver con los eslóganes de la democracia. Son sencillamente paradójicos en su forma, y pusilánimes, en su fondo. La disonancia entre la teoría y la praxis es una vieja historia. Las teorías vinculadas a una ética del discurso han sembrado muchos frutos para llegar al consenso a través de una comunicación libre de coacciones. Consenso que aún no se percata entre la occidentología y africanología. La quiebra del sentido común y la apuesta consistente de mirar ante sí la verdad de los hechos, supone la renovación constante de la pensabilidad. Pensar de otro modo y pensar más.

Nuestra propuesta e invitación a trabajar sobre los presupuestos es clave en este sentido. En realidad, son los presupuestos los que constituyen el soporte en la afirmación, y significación de una comunidad cultural concreta y su sistema a priori de su filosofía. En este sentido, la epistemología africana se encuentra en el buen camino en la restitución de la cultura negro-egipcia o BuKam a los negroafricanos con el fin de fundar la escuela auténticamente africana. No puede haber paz en la tierra si las culturas no se respetan y se enriquecen mutuamente. Construir una humanidad futura sin prejuicios raciales es uno de los retos de la humanidad actual. La Occidentología no ha de imponerse a todas las culturas de la humanidad. Además, no puede presentarse como la única base empírica para las concepciones de las teorías científicas.

Occidentología y africanología no son inconmensurables, menos aún indeterminables. Consideramos que son enfoques teóricos que pueden garantizar la conmensurabilidad en la lógica de una filosofía de lo real. La base empírica de la evidencia para ciencia, sabemos desde W. v. o. Quine, descansa en los enunciados de observación, y estos son traducidos en diferentes lenguajes. Esta idea pone en evidencia que el universo cultural de uno puede ser traducido sin problema alguno a lenguajes de otros universos culturales. En cualquier caso, lo evidente sería conocer los presupuestos teóricos que son la base de una cultura.

El problema de los presupuestos es una cuestión imprescindible de la cuestión de la continuidad entre las filosofías o concepciones teóricas. La discontinuidad, por ejemplo, entre Platón y Aristóteles es notoria y supone una equivocidad y diferencia entre los presupuestos de ambos. Por otra parte, existe mucha más discontinuidad entre los sofistas, entre ellos Protágoras, y los filósofos que no los presocráticos. El gran problema donde a veces patina la filosofía occidental, no es su servicio a la ciencia, sino el pretender que no existe un método científico experimental, aunque no sea exacto con la sociedad. En otras palabras, querer prescindir de las convenciones para ir a la verdad eso fue lo que puso y destruyó, por ejemplo, el sistema de Pericles que, aunque no sea una democracia como la actual, desde luego fue mucho más parecido que no los sistemas que vinieron después, y que impusieron los llamados filósofos. Para hacer buena filosofía uno ha de quitarse complejos como los que tienen los que se dedican a las teorías naturalizadas de las ciencias. Solo de esa manera se hace una filosofía al servicio tanto de la ciencia como de las personas, de la otra manera se hace una pseudociencia que solo sirve para la autocomplacencia.

Por cierto, esto tiene que ver también con el tema del diálogo; si se reduce solo al principio de no contradicción, no basta. Uno puede no contradecirse y hablar de algo que no es real, se necesita también el principio de realidad. Decirse es una cosa, pero romper con la palabra dada, porque afirma

lo que dijo, pero luego dice que no está dispuesto a cumplir esto, no es una contradicción lógica sino una falta de voluntad. Sinceramente creemos que el problema de la ciencia hoy, que es empírico y científico, es, por un lado, el problema de Gettier, al que habría que tratar desde la teoría del conocimiento entendida como la familiaridad con lo real; y, por otro lado, el problema del materialismo, substancialismo u ontología. Ser, es ser el valor de una variable, repetía a menudo Quine para admitir que hay entidades concretas y entidades abstractas. En estas últimas, al ser innumerables, se basará su nominalismo construyendo un lenguaje referencialista, por cierto, abocado al fracaso. Por ello Quine opta por la existencia de las entidades abstractas. Su ontología. El lenguaje referencialista es el que también seguirá Davidson. Lo bueno de su proyecto es que la filosofía está en continuidad con la ciencia. Los enunciados de observación son la base empírica de la actividad científica, cuyo método es la predictibilidad y la hipoteticidad. Su debilidad consiste en restaurar en vano el peso de la ontología y, no de lo real como proceso multiforme como lo narra la tradición africana y la nueva teoría del conocimiento propiciadas por las ciencias modernas. Cierta es la conclusión consistente en que todo conocimiento es, de algún modo, empírico.

La resignación a desprenderse de los presupuestos dogmáticos y ontológicos de la occidentología hace que la epistemología africana tenga dificultad en la comprensión de lo real como proceso multiforme. Los autores africanos han utilizado los presupuestos ontológicos griegos, los cuales no son universales. Son el producto de la lengua que se habla y parten del supuesto de que hay algo. ¿Acaso así son las cosas en realidad? Lo que percibimos es que las cosas cambian. El fenómeno no es la substancia (algo escondido, debajo), sino es lo impermanente. Es a través de nuestra experiencia del cambio en que nos damos cuenta de que todo fluctúa; el hombre no es una cosa, sino una historia, historia del cambio. Desde el punto de vista científico constatamos que todo está en cambio permanente. Pensar que hay algo es un supuesto gratuito. Razón por la cual, habría que emprender el trabajo de una filosofía

fundamental consistente en socavar estos presupuestos ontológicos. En el fondo, el problema no son los presupuestos, sino los gratuitos, los no fundados.

Diferentes usos lingüísticos, semánticos, pragmáticos (cómo hacer cosas con las palabras: en África maldecir tiene consecuencias, es realmente maldecir), religiosos, científicos de la palabra «fenómeno», muestran que lo real es fascinante y complejo. Es misterioso como lo es la conciencia. Los africanos no ven en el fenómeno lo que dice Parmenides (*Ser*), Platón (*Ideas*), Aristóteles (*Causas*), Descartes (*Cogito*), Kant (*Crítica*), Hegel (*Concepto*), etc., autores que han escindido lo real en dos: separan el fenómeno de la substancia (lo que está debajo de...) El uso común del uso de la palabra fenómeno no hace esta distinción. Son los filósofos griegos y, luego, la tradición filosófica occidental, los que han inventado los presupuestos teóricos gratuitos de la ontología: la substancia, esencias, cosa, etc. Lo mismo se puede decir con el concepto Dios, que es profundamente genealógico, y que se han pervertido en teodicea, con atributos terribles: todopoderoso, inmutable, omnipresente, etc. Se niega a Dios, pero no al ser. Se sigue creyendo en el ser, pero negando a Dios. Dios es nuestra percepción del proceso. No es una persona, una cosa. Sino el proceso en su sentido genealógico. Es la energía que se transforma en todo como el *Nwn*.

La interpretación de los griegos que nos enseñan, concierne con la recepción de los griegos que se tiene, y no realmente de la concepción teórica de los propios antiguos griegos, los cuales no se entendían sin referencia a la cultura nilótica o BuKam. El espacio teórico de la validación de la ética egipcia descansa en la *M3^t*. Un presupuesto que explica las elucubraciones ontológicas parmenideanas, platónicas, aristotélicas y de todos los que siguen estas vías de análisis y reflexión de lo real como yuxtaposición de substancias, algunas permanentes y otras fluctuaciones sin cesar. Esta es la interpretación ontológica propia de la cultura occidental. La interpretación africana es la misma que la científica. Parte del impacto de los presupuestos del proceso sobre la filosofía de lo real. Un real siempre en movimiento como la materia en física o los sistemas

orgánicos en biología. El pensamiento griego es en el fondo egipcio, pero en la argumentación de los presupuestos teóricos, se han alejado de sus maestros egipcios. El *hpr* (KiVwila, Dyalu, devenir, transformación), el *Nwn* (Nunu, océano primordial, materia primigenia), es el *arché* (A-leka) griego en la explicación del origen de la totalidad de lo real. Es una filosofía interesante.

El empeño de querer construir sistemas epistemólogos holísticos, ha supuesto percibir lo real como estático. La idea tan fuerte de la unidad de la ciencia que se viene elaborando desde las filas del positivismo y empirismo lógicos reforzado, a su vez, por la teoría epistemológica quineana, sigue viva en otras tradiciones de pensamiento. La epistemología africana incurrió en este proyecto de unificar la ciencia, el sistema unificado del mundo en la egiptología: la idea de que todas las ciencias se han de pensar desde su conocimiento directo que, en este caso, es la egiptología. Evidentemente, el valle del Nilo es susceptible de cambiar nuestro modo percibir el mundo, de cambiar nuestros presupuestos teóricos en nuestra aprehensión de lo real, nuestra manera de comprender la ciencia y la filosofía, nuestra manera de actuar en la historia y en la sociedad. Con los esfuerzos de la nueva física y las nuevas matemáticas, esto es, la teoría de la relatividad, la física cuántica, los modelos de incertidumbre, de la caología, la incompletitud o el descubrimiento de las ondas gravitacionales, se podido repensar, desde la teoría epistemológica africana, una nueva teoría del universo, del cosmos, de la materia a partir del *Nwn* y el *hpr* BuKam, sin olvidar la *M3t*, *Meyi*, fundamentos del pensamiento, de la ciencia y de la filosofía.

La prescribibilidad y la científicidad de estos argumentos descansan en una actitud que consideramos falibilista. Las verdades de hoy pueden convertirse en errores de mañana, y las de ayer, las falsedades de hoy. De modo que todas las hipótesis científicas prescriben sus conjeturas y refutaciones en términos popperianos. Las verdades son, desde esta teoría epistemológica, cíclicas y la razón debe tomar esa lección en consideración. La unidad de la

ciencia a día de hoy no es una realidad, bien que se puede considerar ciertos esfuerzos en los campos de la química con la física y con la biología. Sin embargo, parece no tener solución alguna la unificación de la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica. Aunque no estamos totalmente de acuerdo con la epistemología africana en su restitución de la perla BuKam desde los presupuestos ontológicos griegos, sí creemos que es un enfoque pragmatista como exigencia de prospectiva. El sistema holístico del que pretende construir las concepciones de las teorías científicas es, se ha dicho, la egiptología. Creemos que con ello se entiende mejor la dimensión recursiva de la filosofía o metateoría. Igualmente habría que pensar en quineano-davidsoniano que toda teoría epistemológica debe partir del condicionamiento de los enunciados de observación, tales que como «aquí hay un texto», «está lloviendo», «esto es una momia». Creemos que es la tarea que emprende la epistemología africana en su estudio de la enciclopedia del saber. La testabilidad de las teorías está en el fondo de aquél enfoque teórico.

Por nuestra parte, debemos dirigir nuestros esfuerzos cada vez más en una teoría epistemológica en el socavamiento de los presupuestos. Se ha dicho que la evidencia para la investigación científica son los enunciados de observación, y cuyo método es la prescribibilidad y la hipoteticidad. Habría que ver hasta qué punto describen lo real como proceso multiforme. La ciencia del pensar no fue ajena a este modo de razonamiento. A mi juicio, los instrumentos formales lógico-matemáticos no describen nuestra percepción de lo real, este escapa a todo formalismo. Por lo que respeta a la filosofía analítica grecológica, aquella que es filosofía del lenguaje o que se fundamenta exclusivamente en la lógica también supone una discontinuidad con el empirismo y el escepticismo de las que nació; y en cuanto se aleja de la experiencia acaba siendo un idealismo que no sirve al final para la ciencia como comprobación empírica que es la que hoy día da garantías de eficiencia del conocimiento. Por ejemplo, esa «psicología popular» o «actitud natural» («imagen manifiesta») que dicen, es la que acaba marcando el paso de la neurociencia que comprueba al final y valida

los estudios hechos a la misma. Y, sin embargo, la teoría lógico-matemática económica es que no da una; es un desastre, se evidencia incapaz de predecir la sociedad y el hombre que tiene infinitas variables y no puede calcular todas.

La filosofía analítica grecológica muchas veces se ve frustrada por los resultados empíricos de la ciencia, especialmente en el campo de las ciencias sociales, pero también en el de las naturales. La cosa es muy sencilla -aunque sostenemos la tesis de que la cosa en sí no existe, sino el proceso-, una cosa puede ser muy lógica pero no sea real, ser simplemente fantasía y eso les pasa continuamente a los filósofos analíticos grecológicos. A la hora de hacer hipótesis y aplicar los resultados, los científicos echan mano de todos los recursos de la razón, del pensamiento y la actividad intelectual, incluso de la imaginación; lo único de los que no prescinden es de la experiencia que es de lo que acaba prescindiendo la filosofía analítica grecológica al alejarse de la misma una vez se pone a filosofar. Al final la ciencia es para mejorar la vida y ahí parece dar igual substancialismo, no-substancialismo, y caza del berberecho salvaje; al final es la experiencia la que valida. La validación se produce por el respeto por la visión científica del mundo.

Por tanto, es continua con la ciencia, toda filosofía que tenga en cuenta el papel fundamental de la experiencia. Reducirlo a la filosofía analítica grecológica es un error grandísimo; además, es una intolerancia epistemológica, y la experiencia lo ha demostrado. Ciertamente la posmodernidad es una reacción equivocada, pero es una reacción equivocada a un problema verdadero. Por cierto, eso de que la lingüística intenta traducir un lenguaje desconocido e ideal, es una chorrada como un piano que no tiene ninguna base científica ni ninguna comprobación empírica. Y recuerda mucho al mundo de las Ideas de Platón. En el mundo exterior no racional, la razón es un utensilio más que nosotros usamos para acercarnos a él. Intentar reducir la realidad a lenguaje es usar ahora la televisión en blanco y negro para acercarse a la realidad. La realidad es muy compleja y multiforme, y no es reductible al

lenguaje, el cual constituye la matriz fundamental de los presupuestos gratuitos. El estudio del Derecho, por ejemplo, no se basa ni es contiguo únicamente a la filosofía analítica grecológica si no a muchas otras opciones; mirar el derecho penal, aún se sigue basando en él «la teoría del acto humano» de Tomás de Aquino o de «la teoría de la intencionalidad» de John Searle. La filosofía analítica grecológica no da cuenta de la libertad del acto humano y sin libertad no sería posible castigarlo.

Lo mismo se puede decir de otros ejemplos con la biología, con la medicina que son las ciencias que hoy día interesan a la sociedad. Incluso la química y la física sus hipótesis parten muchas veces de filosofías que no son analíticas grecológicas. Esto no quita legitimación a la filosofía del lenguaje, simplemente no se puede reducir a la misma, es un pequeño campo de un método con muchísimas más posibilidades. Por otra parte, el lugar de la filosofía analítica grecológica queda muy ocupado por los lenguajes informáticos y por la informática que, además, normalmente superan con mucha capacidad lógica, y de desarrollo que los que tienen simplemente estudios de filosofía. Por cierto, lo de que lo real es un proceso multiforme nace con la enciclopedia del saber africano, retomada fragmentariamente en Tales, Heráclito, Plotino, Berkeley, A. N. Whitehead, Bohm, etc. La filosofía de lo real da muchas más opciones que la analítica grecológica, que es quizá dentro de las opciones, la más reduccionista. Cuando hablamos de que la filosofía analítica grecológica es reduccionista, nos referimos a la filosofía europea y americana, por tanto, a la occidentología en su pretensión de universalidad epistemológica.

Lo real es un proceso multiforme. Tal es el discurso filosófico que se aprehende del pensamiento africano o BuKam-Bantu, y en las ciencias modernas. Un pensamiento que está en la búsqueda de la felicidad humana dictada por la vida real. Es el pensamiento maático, el fundamento, entre otro, de la filosofía (política) africana. Es a partir de aquí donde creemos encontrar el sentido profundo de un *Nosotros* englobante, procesual y plural. La radicalidad

de la «bisoidad sin frontera» (*BoBiso*). Aunque la solución de los problemas de la vida sigue siendo crucial, y menos aun su desaparición. Hacemos nuestras, en estas conclusiones, las palabras del maestro L. Wittgenstein cuando apunta acertadamente:

Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort. Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems¹¹⁰².

Si la solución de los problemas de la vida pasa necesariamente en su desaparición, es de saber que la misma vida, en cuanto «realidad radical», va más allá de la búsqueda incesante del conocimiento. Nuestra ansia de conocer y explicar lo real, también debe ser el ansia de mejorar nuestras condiciones de vida *hic et nunc*. Es a W. v. o. Quine de aconsejarnos sabiamente:

Cultivate the inquiring mind. Don't suppress a question, however trivial, that sparks your curiosity. Track it down or look it up as soon as you can. Enjoy what you're doing, what you're seeing, as full as you can find anything in it to enjoy. Savor the moment, the scene, the sound, the word. *Carpe diem, horam, minutam*¹¹⁰³.

La filosofía de lo real es un camino abierto en el avance decisivo en hacer el mundo disponible para el hombre en su búsqueda en la satisfacción de las necesidades materiales, y del sentido profundo de su propia existencia, así como de su comunidad de lenguaje en la historia y en la sociedad; en el tiempo y en el espacio. La exigencia de domesticación del mundo por la tecnociencia como invención de posibilidades, y la convivialidad en el horizonte de la «bisoidad sin frontera» o «BoBiso», la dimensión ética de la comunidad, nos llevan a la convicción de que la filosofía de lo real es la que triunfará, ya que tiene en cuenta el papel fundamental de la experiencia.

¹¹⁰² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. § 6.52 y § 6.521.

¹¹⁰³ W. V. O. QUINE, *Quine in Dialogue*, edited Dagfinn Føllesdal and Douglas B. Quine, Cambridge, Mass. London, Harvard University Press, 2008, p. 358.

APÉNDICE I

EL GRAN HIMNO EN *BANTU-LUBA*

I

Disamuna dya Diiba

Dibaluka dyebe didi cileya ku nshiki waa dyulu
Wewe Sha Ntu, Mfuki'a moyo
Paubiikabiika ku mpatukilu waa dyulu
Udi umwangila ditunga dyonso bulenga bwebe

Bwalu udi mulenga, munene, waa nseese, mwela dyulu bitupar
Nseese yeebe idi mibwikidije matunga ne yupukila bifukiibwe byebe
byonso
Wewe Diiba katangidibwa mu mpala,
Wewe Musangana mwenapo ne mwenabyo
Dinanga dyebe ndinene

Nansha wikala kule, nseese yeebe idi mu buloba
Nansha wikala kuulu, dipita dyebe dyenzenza dituku
Paujiminajimina ku nshiikilu waa ku mubwelu
Bya panu bikuta kudi midima byenzenza bu bifwe
Bidi bilaala pa mwaba waabyo

Mitu yaabyo mikuta
Mulu aabyo mabwikidija kabiya bimonangana
Bintu byabyo bisokoka bidi biibika
Byobyoby kabimayi

Ntambwe wonso udi upatuka mu cyende cisikomenu
Nyoka yonso isumasuma
Midima neidikuma, buloba bwonso buvwavwa talalaa
Bwalu Mufuki wabyo mmukiikishe ku nshiikilu waa dyalu
Paubiikabiika ku nshiikilu waa dyulu

Wewe Diiba katangila cishiki
Paudi muzangamana mu dyulu
Midima kayeena ne mwaba paudi wela nseese yeebe
Matunga onso adi mu cibilu difuku dyonso

Matabala, bantu bonso tendee pa makasa aabo
Bwalu udi mubateeka bajaalama

Boowoowa ke kulwata bivwalu byabo
Beeleela maboko aabo muulu bwa kukutumbisha paupatukapatuka
Bantu bonso benzenza mudimu waabo

Nyama idi idya bisoosa byayo ne isanka mu cidila cyayo
Mici ne bikunyibwe mbyela bilongo
Nyunyu idi ilembelela mu bisense
Mapwapwa aayo abuululuka bwa kukutumbisha amu wewe,
Mbujji itumpikatumpika,

Nyunyu wonso, cibiukabuuka cyonso
Byonso bidi bimfumfuluka paudi uzangamana pa mitu yaabyo
Matu abandabanda ne apweka musulu
Njila wonso udi munzuluka bwalu udi ubalakana bu diiba
Mishipa idi itumpika kumpala kwebe

Nsese yeebe idi mipata munkaci mwa mbuwa
Udi mufumbi waa mwanaabalume munda mwa mukaji
Kufumba ne mamiinu aa mulume
Kupeesha mwanaabalume mwoyo mu difu dya mamwende
Umupuwisha bwa kadidi

Udi mumudiishi mu difu dya mamwende
Udi mufidi waa mupuuya bwa kufumfula biwudi mufuka
Difuku dya dilediibwa dyabyo
Udi ubyunzulula mukana bwa diyi kupatukadyo
Ufukafuka cidi cikengediibwa

Mvwangala udi utwadijila kubila mu cizubu
Umupeeshapeesha mupuuya bwa kumufumfula
Paukaadi mumufimba
Bwa amone mwa kutubula cizubu cyende
Ke mwa kupatuka mu diyi

Bwa kubilaye mudiyi mumona
Unyemanyema pa tukasa twende
Padiye upatuka mu diyi
Byenzedi byebe bidi kabukabu
Bitusokoka

Ee, wewe, Mvidye nkaaya, mwena ngulu eepele
Udi mufuka buloba ku diswa dyebe
Peebe ucivwa amu nkaaya
Bantu, bukwa nyama minene ne mikese
cyonso cidi pa buloba

Cyendende pa makasa aacyo
Cyonso cidi muulu anyi cibuuuka
Matunga aa Siri ne Nubi
Ne ditunga dya Tshikam, udi uteeka dyonso pa mwaba waadyo
Pashishe uapeesha bilondesha majinga
Nenku dyonso didi ne cyadyo cintu
Kabidi mafuku aao adi mabala ku minu
Myakulu yaa idi mishiilangane
Mmwenekelu ne meekala yaa mishiilangane
Udi musunguluja bantu mu diikala dishiilangane

Ufukile Nile mwinshaabuloba
Umutundubula ku diswa dyebe
Bwa bantu kwikala ne mwoyo
Pawakabafuka
Wewe mukalenge waabo

Ee diba dya mu munya -cikwacisha bowa matungaa kule
Udi mubapa paabo mwoyo munda
Udi muteeka Nile mudyulu
Bwa abapwekele
Atuuta mavwala pa mikuna ne mu mbuwa

Ne amyamina mayi ende mu madimi aabo adi ku mbanza yaabo
Cileya kaayi cya malongolola eebe, mukalenge waa kashidi
Nile waa mu dyulu udi bwa matunga meny
Ne bwa nyama yendende mu cipeele
Nile (menemene) udi utuntumukila mwinshaabuloba, bwa Tshikam

Nenku nsese yeebe idiishadiisha lupangu lwonso
Paubiikabiika badi bafumfuka ne basampila bwebe
Wenzele myuvu, bwa kufuka byenzedi byonso
Mushipu, bwa kubitalaja, mumwe ne muvu waa munya
Wenzele dyulu dya katongobebe bwa kuzangamanamu

Bwa kubandila byonso biwaakafuka
Paucivwa nkaaya
Wela nsese yebe ya Diiba, wewe Katanga mufumfula
Kubangila ku kabundubundu ukezuka, pashishe upengama ekuvwa
Kupingana
Mu didyalula dyebe,

Mmupatule mpala ne mpala ya bintu
Mu bimenga, mu misoko, mu binsanga
Mu njila ata ku musulu
Mesu onso akumonamona kumpala kwao

Paudi diba dya mu munya muulu mwa buloba
Udi mu mwoyo wanyi
Kakwena mukumanye
Amu mwaneebe Katanga
Udi mudya nende cyovo,
Kudya nende bibishi ne byisha,

Kumwambila ebe onso a ku moyo
Buloba budi mu cyanza cyebe
Paubiikabiika, bantu badi bafumfula,
Paujiminajimina, badi bu bafwafwa
Bwalu wewe mwine udi mwena mwoyo

Ku'udi ke ku diba dya mwoyo
Ku'udi mwoyo udi upeteka (nansha meeji paa)
Meso onso adi abandila bulenga bwebe
Ne mu'udi ujimina
Mudimu wonso udi wiimana paupwekapweka ku Mubwelu

Paubiikabiika, badi...
Badi basekelela mfumu
Kaca wafuka buloba, waabulongolola
Waabulongolwela mwaneebe
Udi mupatuka mu'udi

Yeye se Mfumu wa bisamba
Mwana wa Diila
Mfumu mwena bulelela
Mukalenge wa bifulu bya butumbi
Mukalenge waa makalenge, Katanga mwena mwoyo muleepaleepa
Ne bwa mwadi waa nfumu, udiye munanga
Inaabanza mwimpe citele waa matunga abidi, dya mutu ne dya manda
Udi ufumfula ne utanta bwa kashidi ne kashidi

(Ngumvwilu wanyi wa Kasala ka Katanga anyi Akhenaton)¹¹⁰⁴

II

Disamuna dya Diiba kudi Katanganga
Wewe Diiba katangila cishiki, wamutangila dyamosha nsese,
Wewe Sha Ntu ne Nyina Ntu.
Dyalu dyebe ku nshikila a dyulu.

Paudi ushuka ku nshikila a dyulu,

¹¹⁰⁴ KALAMBA Nsapo, *Théologie Africaine. Les grands courants de pensée de l'antiquité au 21ème siècle*, Préface de Bilolo Mubabinge, Douala, Édi-CAD, 2016, pp. 42-46.

Ncifukibwa kayi cidi mwa kwikalapu, wewe kuyi Mufuki wacyo?
Wewe Diiba, wewe Kantangantanga, wewe Nkayende-Mudifuke,
Citundu mwana'a peulu,
Ngabu wa ncibula bilobo.

Buloba bushima budi bukukwila bwimpe ne bulengelela bwebe,
Matunga onso adi akwelela tunkundulwila.
Bwalu udi Mpokolo wa mayi matoke,
Udi Cipapayi upapa ne mici mwitu,
Udi Lupepe mwasakasha meetu mwasakasha misoko,
Udi Lubilashi wa mayi muule tente,
Wewe Musangana mwenapo,
Wewe Musangana mwenabyo,
Wewe Mufuki wa bibishi ne byosha.

Nsese yebe idi yupukila matunga ne byonso biwakafuka.
Wewe Sha bantu ne mubafuki;
Dinanga dyebe didi dibakonga.
Nansha wewe kule, nsese yebe idi pa buloba.
Nansha wewe muulu, butuku budi bucya.
Wewe Kambala ka matunga nkama,
Wewe Nkashama wa dyende ditu,
Washipa mbushi wadidiila.
Paudi upengama ku ntengu a dyulu,
Moyo wa bifukibwa udi bumufwe mubutuke.

Muulu a bantu adi bu mapata,
Nyama wa ntambwe yonso udi upatuka mu dina dyende,
Bantu badi babwele mu bibambalu byabo,
kakwena udi mwa kumonangana ne mwanabo
Nyoka yonso idi isuma.
Mwidima udi ukokeshu, buloba bupuwa
Bwalu Kafukela wakwangata dikisha ku mpenga a dyulu.

Neukenke nenku, wewe Diiba katangila cishiki,
Buloba budi bubalakana bu diiba
Paudi ushuka ku nkongo a dyulu,
Paudi wewe Diiba ukuba dyulu.
Nsese yebe idi ipata midima yonso.
Bantu badi bowa mayi ne balwata bilamba byabo,
Maboko abo adi meela muulu bwa akutumbisha, paudi umweka.
Bantu bonso badi benza mudimu wabo

Nyama idi isanka mu cidila cyayo,
Mici idi isampila pamwe ne bilongo,
Nyunyuyu idi ibuka pa mutu pa bishibashiba.

Ne mapwapwa ayi adi ashuka bwa kukutumbisha amu wewe,
Tubuluku tudi tubanda tupweka,
Nyunyu ya mulu yonso idi ibuka,
Bifukibwa byonso, bidi bimate moyo paudi ushuka ku mutu kwabyo.

Maatu adi abanda ne adi apweka ne musulu.
Nshila yonso udi munzuluka, bwalu mpadiye ukenka bu diiba.
Mishipa idi itumpika kumpala kwebe
Ne nsese yebe idi tente mu mayi manene a Cikam (Kemet) musanga
ntete.

Wewe ngudi ufuka mwana mulume udi munda mwa mukashi,
Wewe Lubalela ngudi ulela moyo wa mwana mulume munda mwa
nyinandi,
Udi bu Cyanza citu cya kuma mwana, citu cyamutwala kabidi mu cyadi,

Bifukibwa byebe mbivule mu buloba,
Bidi bungi bu nkonga ne nsanzu.
Udi nkaaya wewe Mufuki,
Pawakaswa kufuka buloba
Uvwa nkaaya:
Bantu ne nyama yonso ya meetu,
Byonso bidi pa buloba,
Byonso bidi byendakana
Byonso bidi muulu ne bidi bibuka,
Matunga a bena Syriya ne bena Nubia,
Ditunga dya Cikam-buKame, udi uteka ditunga dyonso pa mwaba
wadyo

Muntu yonso udi upeta cyakudya munda mwende,
Matuku ende mmabala ku minu.
Myakulu yabo kayena momumwe,
Ngikadilu yabo ne mekala abo mbishilangane.
Ndiswa dyebe nkayebe,
Wewe wakasungulusha bantu mishindu mishilangane.

Wakafuka mayi a Nile mwinshi mwa buloba,
Udi upatula mayi ende bu muudi muswe,
Bua kulama bantu ne moyo

Pawakabafuka,
Wewe Mfumu wa bonso
Diiba katangila cishiki,
Udi mubafuki ne mubapecishi wa moyo.
Wewe kwenza bwa mayi a Nile
Apweke bwalu bwabo

Wewe kwenza Nile bwa bena Cikam,
Ne mvula bwa matunga makwabo.
Bwa enze mavwala pa mikuna ne mbuwa,
Anyamine pa madimi abo ne nzubu yabo.
Bulongolodi bwebe mbushalame!
Wewe Mfumu wa kashidi ne cyendelela,
Mayi a Nile ndipa dyebe bwa matunga menyi
Bwa nyama idi iya mu cipela,

Udi mutekela Cikam mayi a Nile mulelela wa mwinshi,
Nsese yebe idi idisha budimi bonso,
Paudi ushuka, badi ne moyo ne bukole bwebe wewe.
Wewe Mfumu wa bicya byonso ne Mayi Mfukya mukele.
Mufuki wa cicya cya mvula ne cya mushipu, cya mashika ne cya munya.
Wewe kufuka dyulu muulu mu katongabale bwa wewe kusombamu,
Ne kumona byonso biwakafuka,
Bu muwakadi nkaaya mu difuka edi,
Wela nsese bu Diiba,
Kacya kudinda, udi uya ne udi upingana.

Mu didyalula dyebe,
Mmupatule mpala ne mpala ya bintu,
Bunkaaya bwebe bushale amu mu bunema bwabo
Wakafuka bintu mishindu mishilangane,
Kufuka cintu cyonso ne lwacyo lwidi.
Mu bimenga, mu misoko, ne kumpenga,
Mu nshila anyi pabwuipe ne musulu,
Mesu onso adi akumona kumpala kwabo,
Wewe Diiba didi dikenka pa mutu pa buloba.

Ndi ngenda nebe ku mucima,
Kakwena muntu mukumanye bu mwanebe
Katanganga,
Wakudya nende cyovo,
Kudya nende bibishi ne byosha.
Kumwambila ebe onso a ku moyo.

Buloba bushima budi mu cyanza cyebe
Bu mushindu wakushuka bantu badi ne moyo.
Paudi uya kumpenga, badi bu bafwe, kakwena musalu,
Bwalu wewe udi moyo
Udi mpokolo wa moyo.
Bifukibwa byonso bidi bisamuna bwimpe bwebe
Midimu yonso idi ishika paudi uya mutangila kudi diiba dibwelela.
Kadi paudi ushuka, badi basempela,
Badi basampila bwa Mfumu wa bamfumu ne Sha-Ntu.

Kacya ku mfukilu wa buloba,
 Wakabulongolola bwa mwanebe,
 Mufuka kuudi wewe
 Yeye se Mfumu wa bisamba
 Mwana wa Diiba, mwena bulelela,
 Mukalenge Katanganga wa bifulu bya butumbi.
 Bwa munangibwe wende, mukashi munene wa cyota,
 Moyo wende upate bu kambela, kashidi too ne cyendelela.
 Mfumu wa matunga, Mukalenge wa bantu
 Udi ne moyo ne disanka too ne cyendelele.

(Ngumvwilu wa Shushukulu KALAMBA Nsapo)

III

EL GRAN HIMNO A JOBA (SOL) EN BANTU-NDOWE

NYOLÉNDÓ À EVENGO E-TUBBWÉ E-A IPÈKO JI-A IRÀMBINO JI-A AKHENATON

Viyembo vi-a bòggo: Ikàro ji-a ngita à joba

Ihuma ji-a bòggo: Mojàko-Enyêvé

È ekudwénné-ndi elangga
 E epànyi (kêdi-kéddi) e-a loba
 ¡O, umêndo u-a Atóni, eýôvé e etayanna emèno!
 È eténné ndi nà ma-a igàmbo ji-a kanga
 Ké è elondiyyé ndi zye nà enyêvé e-avéyé.

Ihuma ji-a ma-bàyye: Inìmbò-Inivo

È eyéyyé-ndi upèsa, etotoddu (imbòmbo), epànyi,
 Edombe-ni eloba waýya nà zye nye-ezyéyé-piýi;
 Menjênji me-avéyé me esòsènné-ndi nà bòlo zye kwangga e isutyi ji-a e-
 ezyéyé-piýi e-e eyéyyé eýôvé evèlle-ni.
 Mobéyi eýôvé Rambbe, è ekôbbénné-ndi masùtyi ma-aduýýu
 Nà è epangga-ndi naýa wa-a ebóngemetye e-pwanjja à moýana a-a
 etónddé eýôvé.

Jé-léyyé-te eýôvé vábba, menjênji me-avéyé me eyéyyé kwangga nà e
 zye;
 Jé-léyyé-te mòto nà ugugu à eyéyé ngùdi etóyyó eýôvé, kómbba nye-
 avéyé nye emèndinna-ndi edimbe-ni.

Ihuma ji-a ma-lalo: Eluŷu-Andeba (Isanga)

Va eténné eŷôvé e igàmbo ji-a kanga,
Zye e elikanna-ndi ejelè-ni e iviti
Ènné e eyéŷŷé-ndi eweŷè-ni.

Wàto wa-a eyajéné wa eyéŷŷé e lelika (la-yaŷŷa),
Meloŷo modimbbé-ni, digo i-vókkó jèŷŷe etóyyó je-vókkwé,
Etóyóŷó-injèŷŷé mengumbba me-ayaŷŷa me eviya eŷibwétyé e zye à
meloŷo me-ayaŷŷa, wa ebeŷŷe ngùdi epulé

Mbwaŷa nyi-a rôku nyi-ezyéŷé-piŷi nye ekuddwa-ndi e magôyyi ma-
ayaŷŷa,
Nyóŷó nyi-ezyéŷé-piŷi nye elovanna-ndi.

Iviti à eyéŷŷé ndi ràma,
Zye e eyéŷŷé ndi e ivòge:
Uvèli u-aduŷŷu mo eyéŷŷé etémè-ni e igàmbo ji-aduŷŷu e kanga.

Ihuma ji-a ma-nàŷŷi: Eménné-Makudwana rò epéŷé.

E meŷesse ma-a joba è ekudwénéŷé e igàmbo ji-a kanga.
Ké è eyéŷŷé-ndi epànyi ènné igômma ji-a moloŷo u-a joba e ulingino u-a
joba.
È esambuwwé-ndi iviti è etyibwaka menjênji me-avéŷé,
Zye Nye-bàyye nye eyéŷŷé-ndi e usèvo u-a joba je-ezyéŷé-piŷi.

Wàto wa eŷimwwa-ndi e liyóŷó, wa ezyèzyémétyé e eloba la-a makoŷŷo
ma-ayaŷŷa, naŷa ndi è eŷimuwwé ndi waŷŷa.
Wa etùtyiyénéŷé nà wa edayiŷénéŷé,
Mabóŷó ma-ayaŷŷa ebùssene-ni e ibendé va ekudwanna eŷôvé.
Zye e-ezyéŷé-piŷi ekuddwa-ndi e ejanja.

Bolò nyàma ba ejiŷŷijénné-ndi e itàbba,
Beŷèlle, maburwa ma ekuduwwé-ndi tombuwwa;
Linyônni le evévvé-ndi e mumbbu ma-ayaŷŷa,
Mapèppu ma-ayaŷŷa ebetiye-ni e ibendé ji-a ka avéŷé.
Meŷànga me-ezyéŷé-piŷi me epekka-ndi e loba la-a mepàddi me-ayaŷŷa,
Bolò nyàma mé nye-e evévé nà nye ebàtama,
Nye emènddé-ndi va ekudwanna eŷôvé e-egàli a-yaŷŷa.

Beŷèvva eninggo be-e evanné-ndi e madikki,
Be evanné-ndi teggó e kóyi,
Marèyya ma-ezyéŷé-piŷi ma-a edibbwamma-ndi va ekudwanna eŷôvé.
Weŷi à edibba
E ekudwanna-ndi e pwanjja à-véŷé.

Menjênji me-avéyé me eyéyýé e tétéyyi à mànga.

Viyembo vi-a le-bàyye: Ivèlo

Ihuma ji-a bôggo: Ivèlo ji-a emênó e ibùmu

a) Moýana (Muana)

(Eýôvé) e-e epangga naýa molenna mo-o etyétyetye e wayàddo,
Eýôvé e esaýa meýebba e téyi à wàmmu,
E-e emênilla moýana e ibumu ji-a nyànggwé,
E-e ekômbiyyé e egàli-a igutyé ji-a ma-ayaýya migó-eýòba,
;Eýôvé, uvambili e ibumu!
Eýôvé, e-e etanna unàmbé,
E egàli-a ejiýijé ji-a ezyéyé-piýi e eveletyee muýýu.
Va ekuddwa eyoýyo e ibùmu
E-egàli-a iveguma, e joba ji-a ijawiddi ji-aduýýu,
E edibbwa-ndi modùmbu u-aduýýu ké è ehômiyétyé nà mavena ma-
duýýu.

b) Moýana-kuba e budu u-a veyya

Moýana-kuba e díttye
A ekalla-ndi e epòtetye téyyi;
Eýôvé, e etayya muýýu upùpé e téyyi e egàli-a ejiýijé ji-aduýýu.
È ebandda-ndi ikàtyyi e gáli a-duýýu,
E egàli-a ekudwaka e ekòkolo;
Va ekuddwa eyoýyo e díttye,
E egàli-a ekala e aduýýu pèdi,
À esikamma etammwa e loba la-a mepàddi me-aduýýu va ekuddwa
muýýu e téyyi.

Ihuma ji-a ma-bàyye: Ivèlo ji-a imàlé-Njôngó à wàto nà egóbino

;Ebólibòli esàppweýè-ni te e eyéyýé megonno me-avéyé,
Jé-léyýé-te edimbeme-ni e migó ma-a wàto,
O upobba u-a Mòloýo u-a Joba a-a eyéyýé môtô te môtô à ebakamma nà
eyoýyo!
Eýôvé ndi e evèllettye zye e evitétyé molema u-avéyé va ebéyétye
eýôvé ìppó,
Nà wàto, maburwa nà meýànga;
Ezyéyé-piýi e etammwa e loba la-a mepaddi me-aduýýu e zye,
Ezyéyé-piýi e-e evévvé nà mapèppu ma-aduýýu e mambòngo,
Zye nyi-a wayanji wa-a Ssiríya nà Nnubiya,
Zye à WaKam.
Eýôvé ndi e etémiyyé ngíta môtô e iboko ji-aduýýu, è esanaka mavena
ma-aduýýu;

Ngita à m̀to à eyéyè nà bejaɣa be-aduɣȳu, egombbe e-a em̀nó e-aduɣȳu e eyéȳyè etange-ni.

Melàpo me-ayaɣȳa me esèllénjénné-ndi e mokalo,
Teggó e matinjjiddi ma-ayaɣȳa;
Mekòbo me-ayaɣȳa me eyéȳyè erênjjene-ni, naɣa ndi eyòvé ndi e evèkka wàto.

Ihuma ji-a ma-lalo: Niló nye-bàyye

Eyòvé ndi e evèlletȳe Niló e em̀nó e-a idòku-zye,
È evijjé-ndi eyoȳyo va eyega eyòvé,
E egàli-a ejiȳijé ji-a wàto, naɣa ndi e evèlletȳe waȳya e egàli-a waȳa ménni.
Mopanji u-a ezyéyè-pīyi, eyòvé e ejanja e egàli a-yaɣȳa,
Mopanji u-a zye nyé ezyéyè-pīyi eyòvé e-e epànya e egàli a-yaɣȳa,
;Igm̄ma ji-a molōyo u-a joba e-a mawèra ma-a joba, imbòmba e ivendda!

Zye nyé ezyéyè-pīyi nyi-a bōyo, eyòvé e etatta-ndi nyiȳyo um̀endo:
È epangga-ndi naɣa Niló a sanja e egum̄yyetye e egàli-a ayaɣȳa;
(ké eyoȳyo) E evèlla-ndi metyèbba e loba la-a mekkòddi ènné manga,
Egàli-a emwàsè ji-a bezitȳyi nà e-zyéyè-pīyi e-e evenama.
;Tyéré esàppweyè-ni ndi mayano ma-avéyè, o mopanji u-a pékéjomé!
Niló evókkó à sanja e egàli-a mamboka ma-a waȳanji
Nà e egàli-a bevèlwi be-a motovve be-e etammwa e loba la-a mepàddi me-ayaɣȳa,
Kàbo te naɣa e egàli-a WaKam e eyéȳyè-ndi Niló e-e ekudwénné eviyya em̀nó e-a idòku-zye.

Viyembo vi-a le-lalo: Iȳilwavelo (Kheperu)- Ràmbbé, ivènga nà upollo

Ihuma ji-a b̀ggo: Enananggo-ndóttó nà ibòmbiyé

a) Mebuɣȳju -

Eyòvé ndi e evèlletȳe sanja vabba e egàli-a naɣa e epànyyetye e róyó,
Va epanyya eyòvé, wa em̀nddé-ndi nà wa etyétyyè-ndi e egàli-a avéyè.
Eyòvé ndi e evèlletȳe mebuɣȳu e egàli-a esaɣana ji- a ezyéyè-pīyi e-e evèlletȳe eyòvé,
Bekokka e egàli-a etòyina ji-a bēȳyo,
Mokolla e egàli-a wa-a etyikaka eyòvé.

b) Kheperu e sanja nà e zye -

Eyòvé ndi e evèlletȳe sanja vabba e egàli-a e epànyyetye e róyó
E egàli-a itóyó ji-a e-zyéyè-pīyi e-e esaɣa eyòvé, va eyéȳyè eyòvé

Upobba,
 Ekudwene-ni eviyya mbàwé (*kheperu*) à igômma ji-a moloÿo u-a joba mo-
 o emëndé,
 Epànyi ké bùmbe,
 Boÿo ké vavuvve.
 Eÿôvé e esaÿÿa-ndi kumma à kumma nya-a mbàwé (*kheperu*) à eÿôvé
 ménni ìppó,
 Metènde, mamboka, bezìtyi,
 Rèyya nà edibba.
 Migó ma-a ezyéÿé-piÿi ma ebênjéllé-ndi eÿôvé, e loba la-ayaÿÿa,
 Va eyéÿÿé eÿôvé e loba la-a zye ènné igômma ji-a mawêra ma-a joba.

c) Upollo, kàbo u-ménni movètyi -

Va eyéÿÿé eÿôvé etyéÿÿé-ni ji-i ebeÿÿe nà digó (itóyyiddi ji-a téyi je-e
 eyéÿÿé eÿôvé evèlle-ni)
 E egàli-a mbà ehillétyé eviyya u-ménni ènné upobba u-a bevèli be-
 avéÿé,
 Jé-léÿÿé-te e edùwamakka naÿa teggó è eyéÿÿé-ndi e molema u-améÿé,
 u-mbókkwé a-a evèkka eÿôvé à ebeÿÿe gó,
 Kàbo moÿana wa-avéÿé, *Nefer-kheperu-Rambbe Upobba-u-a-Rambbe*
 A-a eleviyetye eÿôvé marèyya ma-avéÿé nà pimba.

Ihuma ji-a ma-bàÿÿe: Egombbe-Elùnja nà epanga -

Zye e ejawwe-ndi nà rèyya a ebóÿó e-avéÿé, naÿa ndi eÿôvé ndi e
 evèlletyee eyoÿÿo.
 Va ekuddwa eÿôvé, wa emèndé-ndi,
 Va etémmé eÿôvé, wa ewaÿÿa-ndi;
 Eÿôvé ménni ndi idinga ji-a emèno, imèndé nà masàÿana ma-avéÿÿé.

Migó ma-a ezyéÿé-piÿi ma-a eyéÿÿé e enyèvé, kuangga va etémmé
 eÿôvé,
 Megonno me-e ezyéÿé-piÿi me ezìmbamma-ndi va eÿôÿÿó eÿôvé e
 metombo;
 Kàbo te naÿa a ezyèÿémé à ebonjiyyé-ndi (mabóÿó ma-a ezyéÿé-piÿi) e
 egàli-a upollo,
 Ké ngita à ekòÿÿo e etyìbbénné-ndi eviyya va etubwetye eÿôvé zye.

È eÿimuwwe-ndi waÿÿa e egàli-a moÿana ù-à avéÿé a-a ekuddwa e
 nyolo avéÿé,

Upollo mé mo-o ediyya nà rèyya à Maât, mopanji mo-a Zye nye-Bàÿÿe,
Nefer-kheperu-Rambbe Upobba-u-a-Rambbe,
 Moÿana u-a Ra a-a ediyya nà rèyya à Maât,
 Mopanji mo-a mambôngi, *Akhenatón*, imbòmbe e emèno e-aduÿÿu,

Nà imbòmba ji-a upollo u-a moÿàddo mé a etóndiyyé muÿÿu,
 Nyànggwé à Zye nye-Bàyye, Néfêrititi,
 A-a edìyya nà a-a eregama
 E egàli-a egombbe e-ezyéÿé-piÿi, emêndéméndé.

Algunos términos/vocablos bantu-ndowe utilizados para la traducción¹¹⁰⁵:

texto= *nyoléndó*
 himno= *Evengo*
 experiencia= *ipèko, ipùlé*
 Teológico= *iràmbino*
 cántico/canción= *viÿembo, itumbudé*
 circuito= *ikàro*
 diario= *ngìta à joba*
 copla/estrofa= *ihuma/ehumma*
 Poema= *imbôsi*
 bello= *elangga, monyêvi, enyêvi-nyêvi, upèsa*
 surgir= *epulina, ekudwana*
 brillante= *epànyi, kêdi-kéddi*
 cielo= *sanja, loba*
 viviente= *umêndo*
 conceder= *etaya, evinyé*
 aparecer= *etóyónó, eténé, ekudwana*
 Horizonte= *igàmbo, sinna*
 tarde= *ekòlkkolo, inimbo*
 tardo= *emônyili, etèma*
 dominio= *inivo*
 grande= *etotoddu, imbòmba*
 radiante= *panyanyanyya, epànyi, bùmbe*
 alto= *edombe-ni*
 encima= *e loba*
 todo= *-ezyéÿé, -ezyéÿé-piÿi*
 rayo= *monjênji, nyêmbbé*
 alcanzar= *ekôbé, ekôbéné*
 arrodillarse= *ebóngama, ivuta ji-a mabónggó*
 aunque= *jé-lêÿÿé-te*
 lejos= *boÿo, vâbba*
 permanecer= *emêndina*
 oculto, -a= *edimbe-ni, edimbeme-ni*
 caos = *isanga, andeba*
 cuando= *va, va ebéjetyye, e egombbe*
 cubrir= *edimbé, ekuliyé, ebota.*

¹¹⁰⁵ Hemos seguido la versión moderna de la gramática Bantu-Ndowe. Ver P. MAMBO-MATALA ESUA/E. OKO KONGWE, *Gramática moderna de la lengua Ndowe*, IENDO, 2009. Agradecemos, sinceramente, a estos autores por el trabajo emblemático que han llevado a cabo en la actualidad de la Gramática Bantu-ndowe. Joba na Vyanga, akeva ebolo.

Si=*etóyójó-injêyǐjé*
 Silencio= *ivòge*
 Renacimiento= *makudwana rò epéjé*
 surgir= *ekudwana*
 disipar/ clarear= *esambwa, etyénjémé*
 arrojar= *Etyibwa/evùga/eluma*
 Festejo= *usèvo*
 despertar= *ejìmwá*
 alzar= *ebetiyé, ezyêzyé*
 encima= *e loba, e ibàti, (ademàs)*
 pues= *ké, ndi, evóyókkó naija, naija ndi*
 adorar= *ebendé, ekólómó, ekaliya*
 aparecer= *etóyónó, ekudwana*
 pacer= *ejijijé*
 Pradera= *itàbba, zye asaijja*
 Retoño= *tombuwá*
 alzar= *ebetiyé*
 rebaño= *mojànga u-a tàba*
 Brincar= *epeka*
 Posar= *ebátama*
 Vivir= *eméndé*
 Navegar= *evané*
 Vitalizar= *emêníla*
 Calmar= *ekômbiyé*
 contener= *egutyé*
 respirar= *eveguma*
 nacimiento= *ijawiddi*
 satisfacer= *ehômiyé*
 caparazón= *epòttetyye, ekòkolo*
 fijar = *esùma, ebanda, ebonjiyé*
 cosmos= *ivèlo, imàlé*
 diversidad= *egóbino*
 obra= *ugonno*
 vista= *etóye-ni, etówe-ni*
 solo= *ìppó, -mènni, upobba*
 altura= *mabòngo*
 satisfacer= *ehômiyé, etóndiyé, epèya*
 necesidades= *mavena*
 duración= *egombbe*
 contar= *etanga*
 subterráneo= *idôku-zye.*
 Señor= *mopanji*
 Mantener= *etata*
 Viviente= *umêndo*
 celestial= *sanja, loba*
 regar= *emwàsé*

eficacia=*tyéré*
eternidad=*pékéjomé*
transfiguración=*ijilwavelo*
luz=*enenanggo*
visión=*ndóttó*
favorecer=*esajana*
refrescar=*etôyina*
probar=*etyèka*
forma=*mbàwé*
contemplar=*ebênjélé*
vista=*itóyiddi*
poner=*evélé*
actuar=*elùnja*
duración=*idìnga*
belleza=*enyêvé, monyêngé*
fundar=*etubwa*
rejuvenecer=*erega*

APÉNDICE II

VITALIDAD DEL DISCURSO FILOSÓFICO FARAÓNICO EN EL PENSAMIENTO BANTU-NDOWE

E eyéyyé-ndi rëbbo/ndàgga à isàméné ji-a imênila ji-a benóngó be-a njàddi, imênila ji-a rênjé nyi-a mayaniddi nà makaliddi ma-a ti/ciKam e molàpo, e ipikiliya nà e boliyo (bombàndo nà ndàma-ekùké) à Ndowéyé. Lè emaÿya-ndi esutyétyéni e benóngó nà sòlo nyi-a ikokollo ji-a Etombba e-a Ttébàsi (bòlo mevómbi nà wa/bapùli wa/ba Ttébàsi) e ipikiliya nà ibômbiyiddi ji-a kumbba à wa/baÿomini naÿa Wàto/Bàto. Evóyókkó naÿa, ikokollo mé jira jeÿÿe evaÿa ejanjwétyé twétwé nà ngùdi, nà tina naÿa benóngó be-aduÿÿu betokka-ndi e bòggo a egombbe ebonjibònji e-a iméyé à ivómbilo nà iràmbino. Ba/Waléndi ba-a/wa-a sisi wa eyéyyé bebòllo méÿÿé biÿi ejanjènni ndi Jan Assmann nà Mubabinge Bilolo. Teggó lè eyéyyé ngùdi ebàddé mabóviyé ma-a Erik Hornung.

Assmann nà Hornung eténdeleÿènni egombbe e-ezyéyé-piÿi eviyya mabàtanga ma-a boliyo (bombàndo nà ndàma-ekùké) bo-a metanganni, tyênjé naÿa Bilolo muÿÿu à ejanja-ndi eviyya matóÿyiddi (mabàtanga) ma-a utiÿi u-a bombàndo nà ndàma-ekùké à wàto (bàto) wa-a (ba-a) luba (Baluba). Iwéyé lè emaÿÿa-ndi evitétyé réyya à igonjwiniddi igongwiniddi) ji-a Bilolo; Lè emaÿÿa-ndi endèmbbilakka eviyya molàpo mo-agoÿÿo-ménni ityé (injé) benóngó, rênjé nyi-a mayaniddi nà makaliddi e ivómbilo ji-a egombbe e-a farayóni be-e enditte be-e ekôbénétyé elòggweÿènni e boliyo (bombàndo nà ndàma-ekùké) bo-a kumbba à Bà-mòto. Teggó lè emaÿÿa-ndi endèmbbilakka ityé ijawé je-e eyéyyé-ndi e molàto u-a molàpo nà e boliyo e eviyya boliyo bo-a egombbe e-a farayÿóni nà e boliyo bo-a kumbba à Bà-mòto-Ndowéyé.

Besowini be-a ingàmbi ji-a mokalo e begombbe mé biÿi be-e elùkka-ndi be-e saÿanaka iwéyé teggó ènné etumbwini. Kàbo-te naÿa, rênjé nyi-a

matandiyé ma-a ingàmbi ji-a melàpo e jiyikwa ji-a imbêdino ji-a WaKam nyèyye epállwa imênla ji-a ti/ciKam e boliyo bo-a kumbba à Bà-mòto; nà naÿa nye-e eyèyyé-ndi (rênjé nya matandiyé) mabakama ma-a moÿondda mo-a itoka ji-a matandiyé ma-a Afirika nà Asya e hùmu a molàpo mo-a faràyyóni. Ngu nà nyàngga esèbbwa Bilolo, “Matòndé ma-a tàÿa-nà ti/ciKam jé-lèyyé-te diKema nà melàpo me-vókkwé me-a Jêmbbé ji-a Niló bèyye epangga kàbo naÿa le-e eyàbbiyete mabômbiyé i-ma-agoÿÿo e titta nà imbêdino ji-a Egipitó, ngàka teggó naÿa, (matòndé mé mara nà melàpo me-vókkwé) me-e epangga-ndi me-e eyiriyétyé ikwàkoso ji-tubbwé e jiyikwa ji-a imbêdino ji-a WaKam, e ingàmbi tàÿa-nà molàpo mo-a Afirika, e jiyikwa ji-a imbêdino ji-a Giriyyégó nà e jiyikwa ji-a imbêdino tàÿa-nà Asya. Be-ezyéyé-piÿi biÿi be-e eyiriyyé-ndi ikwàkoso e ikénggé ji-a molàpo, e iténdélo, e ipendiyé nà e ipànguwé”. Molàpo mo-a WaKam mo-o eyèyyé-ndi molàpo mo-o esaÿa mòto à epikiliyaka, à epiviyaka. Naÿa ndi, mo-o eyèyyé-ndi molàpo mo-o eténdéllé ilina ji-a ingàmbi mé ji-i eyikkwa ebônggu nà itinjiddi ji-a wàto/bàto nà nyàma e-e boliyo bo-a imbêdino ji-a Jêmbbé ji-a ji-a Niló e-e undòlo u-a bodiÿÿiddi a-ayaÿÿa.

Nà ngàma mé era ndi ekàmmiyyé iwéyé naÿa, ipàttaka i-tubbwé ji-i ekòbbénné-ndi e igongwiniddi je-e esaÿama e egàli-a jiyikwa ji-a boliyo bo-a imbêdino ji-a Jêmbbé ji-a Niló ji-a vyoÿÿo-vyoÿÿo nà boliyo bo-a kumbba à Bà-mòto à joba ji-a emunyya. Evóyókkó naÿa, mabakama ma-a ikòlongo ji-a Afirika titta nà ti/ciKam epangga-ndi iwéyé le epùlétyé ityé imênla mé jira jiyi nditte jiyÿi eméndétyé e boliyo bo-a Bà-mòto, jé-lèyyé-te ityé waÿÿa ejawénné-ndi, ityé wà ejawéné.

Jiyikwa ji-a imbêdino ji-a WaKam ènné utyilo u-a ingàmbi, jiyÿi elùkka-ndi jiyÿi esùmaka mbingo e Afirika e egàli-a naÿa jiyÿi ekàmbbemeteye ènne ulango u-a unômbbé-mo-a-Afirika e sàngo nà e egombbe. Afirika à elùkka-ndi à esaÿaka màla ma-a itoka ji-a ilômbé nà kèbbé e-aduÿÿu eviyya tadàngo nyi-aduÿÿu méni nyi-a ivómbilo.

Conceptos y términos bantu-ndowe utilizados

Aportaciones= *mabóviyé*

Cambio= *ihàngino*

Categoría= *tadàngo*

Constituir= *ekàmbé*

Conciencia= *molemino*

Cultura= *boliyo*

Cultura nilótica milenaria= *boliyo bo-a imbêwdino ji-a Jêmbbé ji-a Niló ji-a vyojýjo.*

Civilización= *Imbêdino*

Conceptos= *benóngó*

Conversación= *Ilômbé/elômbé.*

Dialogar= *ilômbé/elômbé*

Disciplina= *utyilo*

Establecer= *isùma ji-a mbìngo*

Teológico= *iràmbino.*

Término= *iyaniiddi*

Términos= *rêñjé nyi-a mayaniiddi nà makaliddi (o mapàkwa)*

Filosofía/Filisófica= *Ivómbilo*

Lingüística = *Ingàmbi ji-a molàpo*

Lingüística africana= *ingàmbi tàja-nà molàpo mo-a Afirika*

Herramientas= *Besowini*

Historia= *Ulango*

Instaurar/se= *isùma ji-a mbìngo (e Afirika)*

Valle= *Jêmbbé*

Verificar= *endèmbila*

Vitalidad= *Imênila*

Revolución= *Ikwàkoso*

Egiptología/egiptológicos: *jiyikwa ji-a imbêdino ji-a WaKam*

Interpretación= *ipendiyé*

Sino= *ngàka teggó nayja*

Grecológia= *jiyikwa ji-a imbêdino ji-a Girìyyégó*
Gramática= *ikénggé ji-a molâpo*
Orientología= *jiyikwa ji-a imbêdino tàya-nà Asya.*
Pasado= *Kèbbé*
Pensar= *epikiliya*
Presupuestos= *mabâtanga*
Traducción= *itêndélo*
Vocalización= *ipànguwé*
Reflexionar= *epiviyaka.*
Medio natural= *undòlo u-a bodìjjiddi*

APÉNDICE III

HACIA UNA ESTRUCTURA UNIVERSITARIA MUNDIAL PARA LA GLOBALIZACIÓN DE LA CIENCIA

En un estudio sobre Globalización de la ciencia, el filósofo-egiptólogo Bilolo, proponía que, para que haya realmente dialogo entre diferentes tradiciones de pensamiento, habría que universalizar la ciencia¹¹⁰⁶. Nuestra propuesta se inscribe en esta tesis biloloiana. No puede imperar un modelo teórico y epistemológico en la construcción de la humanidad presente y futura. Las distintas formas de saber han de llevar a una universidad mundial.

Universität		
Europeanologie / Okzidentologie		
Germanologie (in Deutschland)	Frankologie (in Frankreich)	Britanologie/Anglogologie (In England und Irland)
Deutsche Studien	Französische Studien	Britische Studien
Deutsche Theologie	Französische Theologie	Britische Theologie
Deutsche Philosophie	Französische Philosophie	Britische Philosophie
Deutsche Recht	Französische Recht	Britische Recht
Deutsche Politik	Französische Politik	Britische Politik
Deutsche Wirtschaft	Französische Wirtschaft	Britische Wirtschaft
Deutsche Literatur	Französische Literatur	Britische Literatur
Deutsche Geographie	Französische Geographie	Britische Geographie
Deutsche Gesellschaft	Französische Gesellschaft	Britische Gesellschaft
Deutsche Naturwissenschaften	Französische Naturwissenschaften	Britische Naturwissenschaften
Deutsche Technologie	Französische Technologie	Britische Technologie
Deutsche Okzidentologie	Französische Okzidentologie	Britische Okzidentologie
Deutsche Diasporakunde	Französische Diasporakunde	Britische Diasporakunde
Deutsche Kultuewissenschaften	Französische Kultuewissenschaften	Britische Kultuewissenschaften

Este cuadro muestra lo que en la actualidad se enseña tanto en África como en Europa o en América: la Occidentología. Es la ciencia del conocimiento de Occidente, y nada más. Es la estructura de la universidad actualmente tanto en

¹¹⁰⁶ Es interesante lo que el autor propone al respecto. Ver BILOLO Mubabinge, «Globale Globalisierung der Wissenschaft der Stammensuniversitäten. Weg zu einer Weltuniversität für "Global Partner"», in Jahrbuch, AASF e.v. (Hrsg.), *Globalisierung der Wissenschaft: Süden-Forschung im Norden*, Göttingen, 1997, pp. 57-88.

Occidente como en África. Cuando estudiamos filosofía en África, estudiamos a los filósofos occidentales. Por eso hay poco dialogo entre escuelas. Incluso en el seno de la Occidentología: la Francología no estudia la Britanología ni la Germanología. Esa es la realidad de nuestras universidades actuales. Tanto Latino América como Asia u Oceanía están ausentes en esta estructura universitaria.

<ul style="list-style-type: none"> • <i>für deutschland</i> 	<i>die Förderung der</i> *Germanophonie *Germanophilie *Germanomanie *germanischen Weltherrschaft	<i>und die Förderung der</i> *Frankophobie *Anglophobie *Afrophobie *Orientophobie *Herabsetzung der Anderen
<ul style="list-style-type: none"> • <i>für frankreich</i> 	<i>die Förderung der</i> *Frankophonie *Frankophilie *Frankomanie *französischen Weltherrschaft	<i>und die Förderung der</i> * Germanophobie *Anglophobie *Afrophobie *Orientophobie *Herabsetzung der Anderen
<ul style="list-style-type: none"> • <i>für england</i> 	<i>die Förderung der</i> *Anglophonie *Anglophilie *Anglomanie *britischen Weltherrschaft	<i>und die Förderung der</i> * Germanophobie * Frankophobie *Afrophobie *Orientophobie *Herabsetzung der Anderen

Los objetivos de la universidad de la Occidentología son distintos. Para la Germanología se inculca la germanofonía, germanofilia y, por tanto, supremacía cultural germánica. Lo mismo hace la francología, la cual cultiva la francofonía, francofilia, y por tanto, la supremacía cultural francófona. La Anglología inculca la anglofonía, la anglofilia, y por tanto, la supremacía cultural anglófona. Y en relación con el exterior, en el caso de África, uno recibe una formación en afrofobia. Uno es especialista de la formación que recibe dentro la orientación epistemológica que ha recibido. En Francología, uno es especialista de la filosofía francófona. En Germanología, uno es especialista de la filosofía germanófona. Y en cuanto a la Anglología, uno se convierte en especialista de la filosofía anglófona. Sin embargo, habría que enriquecer la formación en la interculturalidad, y no en una escuela concreta. Además, habría

que fomentar la cooperación internacional en todos los ámbitos de la formación.

Universität		
Europeanologie / Okzidentologie		
Fakultät für:	Lehrinhalt:	
Theologie	<i>Europäische</i>	Christliche Theologie
Philosophie	<i>Europäische</i>	Philosophie
Literatur und Sprachwissenschaften	<i>Europäische</i>	Literatur und Sprachen
Wirtschaftswissenschaften	<i>Europäische</i>	Wirtschaft
Sozialwissenschaften	<i>Europäische</i>	Gesellschaft bzw. Soziologie und Politik
Geschichtswissenschaften	<i>Europäische</i>	Geschichte
Rechtswissenschaft	<i>Europäische</i>	Europäisches Recht
Medizin	<i>Europäische</i>	Alpenmedizin/Medizin
Psychologie und Pädagogik	<i>Europäische</i>	Soziobiologie, Psychologie und pädagogik
Kunst	<i>Europäische</i>	Kunst
Kulturwissenschaften	<i>Europäische</i>	Kulturen
	<i>Europäische</i>	-Hermeneutik exotischer Kulturen und Kolonien: <ul style="list-style-type: none"> • <i>europäische Amerikanologie</i> • <i>europäische Afrikanologie</i> • <i>europäische Orientologie</i> • <i>europäische Australianologie</i> (= westliche Ethnologie bzw. Anthropologie)

Este cuadro muestra explícitamente los contenidos de las materias que se enseña en la Occidentología. En ella, solo se refiere a las diferentes materias, pero tratado desde la visión europea u occidental, tal la economía, la filosofía, la historia, la teología, el arte, la medicina, sociología, la antropología, etc. Todas las materias, que se supone que hay que focalizarlas desde una perspectiva global, se reduce, en su mayoría, a un enfoque exclusivamente europeo. Materias como la economía, la filosofía, la teología, la sociología, etc., esto es, las materias del ámbito de las ciencias humanas y sociales, habría que abordarlas en su globalidad. Es muy delicado tratarlas en su particularidad. Por tanto, la estructura de la Occidentología es el estudio de la cultura europea, la cual no es universal. La pretendida universalidad de la cultura occidental a través de las zonas de influencias que ha creado, y el impacto que aquello tiene en el comportamiento en las personas, es fruto de una epistemología arrogante.

Universität		
Afrikanologie		
Fakultät für:	Lehrinhalt:	
Theologie	<i>afrikanische</i>	Theologie
Philosophie	<i>afrikanische</i>	Philosophie
Literatur und Sprachwissenschaften	<i>afrikanische</i>	Literatur und Sprachen
Wirtschaftswissenschaften	<i>afrikanische</i>	Wirtschaft
Sozialwissenschaften	<i>afrikanische</i>	Gesellschaft bzw. Soziologie und Politik
Geschichtswissenschaften	<i>afrikanische</i>	Geschichte
Rechtswissenschaft	<i>afrikanische</i>	<i>afrikanische</i> Recht
Medizin	<i>afrikanische</i>	Alpenmedizin/Medizin
Psychologie und Pädagogik	<i>afrikanische</i>	Soziobiologie, Psychologie und pädagogik
Kunst	<i>afrikanische</i>	Kunst
Kulturwissenschaften	<i>afrikanische</i>	Kulturen
Übersee-Wissenschaften	<i>afrikanische</i>	-Hermeneutik exotischer Kulturen und Kolonien: <ul style="list-style-type: none"> • <i>afrikanische</i> Amerikanologie • <i>afrikanische</i> Okzidentologie/Europeannologie • <i>afrikanische</i> Orientologie • <i>afrikanische</i> Australianologie (= westliche Ethnologie bzw. Anthropologie)

En el mismo análisis de la estructura universitaria occidental, en África también se debería hacer, y practicar la Africanología. Ella consiste en el estudio de todas las disciplinas desde la visión cultural africana. Y la Occidentaología no sería más que uno departamento dentro de la Africanología. Es el departamento de ultramar. Para llevar a cabo este objetivo, se debería rehacer todos los programas de enseñanza en África, e introducir las enseñanzas BuKam-Bantu, que a día de hoy están ausentes en detrimento con los enseñanzas greco-latinas. La Africanología se ha de construir desde la cultura nilótica, desde la Egiptología. Si se estudia la filosofía, tendría que ser filosofía africana; teología, teología africana; economía, economía africana; sociología, sociología africana; arte, arte africano; literatura, literatura africana; medicina, medicina africana, etc. Se trata de que la estructura universitaria africana se volque realmente sobre los problemas concretos en contexto africano, y buscar su solución. La universidad es un proyecto social, y responde a los retos de una sociedad concreta.

Universität			
Globus intellectualis / Kosmowissenschaften			
Afrikanologie	Europeanologie	Amerikanologie	Asianologie/Orientologie
Afrika-Studien	Europa-Studien	Amerika-Studien	Asien-Studien
<i>afrikanische</i> Theologie	<i>europäische</i> Theologie	<i>amerikanische</i> Theologie	<i>Asiatisches</i> Theologie
<i>afrikanische</i> Philosophie	<i>europäische</i> Philosophie	<i>amerikanische</i> Philosophie	<i>Asiatisches</i> Philosophie
<i>afrikanische</i> Recht	<i>europäische</i> Recht	<i>amerikanische</i> Recht	<i>Asiatisches</i> Recht
<i>afrikanische</i> Politik	<i>europäische</i> Politik	<i>amerikanische</i> Politik	<i>Asiatisches</i> Politik
<i>afrikanische</i> Wirtschaft	<i>europäische</i> Wirtschaft	<i>amerikanische</i> Wirtschaft	<i>Asiatisches</i> Wirtschaft
<i>afrikanische</i> Literatur	<i>europäische</i> Literatur	<i>amerikanische</i> Literatur	<i>Asiatisches</i> Literatur
<i>afrikanische</i> Geographie	<i>europäische</i> Geographie	<i>amerikanische</i> Geographie	<i>Asiatisches</i> Geographie
<i>afrikanische</i> Gesellschaft	<i>europäische</i> Gesellschaft	<i>amerikanische</i> Gesellschaft	<i>Asiatisches</i> Gesellschaft
<i>afrikanische</i> Naturwissenschaften	<i>europäische</i> Naturwissenschaften	<i>amerikanische</i> Naturwissenschaften	<i>Asiatisches</i> Naturwissenschaften
<i>afrikanische</i> Technologie	<i>europäische</i> Technologie	<i>amerikanische</i> Technologie	<i>Asiatisches</i> Technologie
<i>afrikanische</i> Okzidentologie	<i>europäische</i> Okzidentologie	<i>amerikanische</i> Okzidentologie	<i>Asiatisches</i> Okzidentologie
<i>afrikanische</i> Diasporakunde	<i>europäische</i> Diasporakunde	<i>amerikanische</i> Diasporakunde	<i>Asiatisches</i> Diasporakunde
<i>afrikanische</i> Kulturowissenschaften	<i>europäische</i> Kulturowissenschaften	<i>amerikanische</i> Kulturowissenschaften	<i>Asiatisches</i> Kulturowissenschaften

Partiendo de esta experiencia universitaria, habría que crear una estructura universitaria mundial. Una institución que forme a especialistas universales. Las universidades particulares no tienen este objetivo ni lo fomentan siquiera. La Occidentología forma a occidentólogos; la Africanología forma a africanólogos; la Asialogía forma a los asialólogos; la Orientología forma a los orientólogos. El modelo de una estructura universitaria mundial, es imperante y, además, es la que puede sacar a la humanidad actual del *impasse* cultural, y educativo en la que está sumergido. Para ello, se necesita la cooperación de todos.

GLOSARIO

aj: palabra egipcia que representa la forma de existir del *espíritu*.

Amduat: *ta medat imit duat* «aquello que hay en otro mundo», es la vida de ultratumba, la vida otra.

Ba: designa a la sombra.

BaKulu: los ancestros, los antepasados africanos.

Bantu: los humanos. Designa a los pueblos africanos de la misma lengua.

BuKam: la cultura de los antiguos egipcios y su lengua es el *ciKam*.

ciLuba: una variante de las lenguas *Bantu* hablada por los *Baluba*.

ciBantu: la manera de hablar de los *Ban-a-Ntu* o *Bantu*.

Cyena-Ntu: la cultura intelectual, espiritual y material bantu (lengua, religión y pensamiento).

eBandeli: primera divinidad, bandera

Ka: se refiere al nombre del difunto, esto es, su modo presencial

Kame: negro (a)

Khpr: verbo de la lengua egipcia que significa crear, transformar, devenir.

Maât: principio cosmológico y axiológico que traduce Verdad-Justicia-Rectitud.

Maâtocracia: gobierno donde rige la *Maât* o *Meyi* (Verdad-Justicia-Rectitud).

Madw: discurso, estudio, palabra

Maweja Nangila: Engendrador, Espíritu primigenio.

Mukulu: el primigenio, ancestro.

Muntu: el humano.

Mn m jht nbt: lo que subsiste y fortalece todo.

Ndelu (a, o): hace referencia a la divinidad, lo que está al origen de todo.

Necropolítica: política que crea muerte.

Nkindi: Filosofía, reflexión sobre la totalidad «de cuanto hay» y «aún no hay».

Nkwembe: sociedad secreta de los *Baluba*; es una escuela de iniciación.

nNina-Ntu: la Madre del *Ntu*.

Ntr (Ndelu): relativo a la divinidad o Dios en la lengua de los antiguos egipcios.

Ntu: lo real; la totalidad concreta.

Sha-Ntu: el Padre del *Ntu*; se refiere a Dios el Único-engendrador «todo cuanto hay».

TshiKam: otra forma de escribir CiKam

Shushukulu: Sabio, Sacerdote, servidor de la *Maât* o *Meyi*.

Nyolo: el valle del Nilo en lenguas *Bantu*.

Ta meri: la tierra amada, hace alusión al antiguo Egipto o BuKam como la tierra amada por Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Nos hemos limitado a una selección de la bibliografía consultada; y solo serán citados los trabajos que hemos mencionado en el texto de manera explícita. La indicación de la página solo fue citada en los casos en que aquello era evidentemente indispensable. Como se percata en el trabajo, nos hemos servido principalmente de los documentos en su lengua de origen. Solo hemos utilizado las traducciones en los casos en los que no pudimos acceder a los documentos originales. De modo que, para nuestro tema, puede encontrarse un elenco de publicaciones bibliográficas en lenguas africanas, francés, inglés y alemán. ¡Esperamos que en el futuro haya también cada vez más en español!

AAVV, (1996). «Philosophie africaine: rationalité et rationalités», Actes de la XIVe Semaine Philosophique de Kinshasa (de 24 au 30 avril 1994), in *Recherches philosophiques africaines*, n° 24.

ADOTEVI, Stanislas Spero (1979). *Négritude et négrologues*, Coll. 10/18, Paris, Union Générale d'Éditions. Reed. (1998). Bègles, Le Castrol Astral Éditeur.

AKENDA Kapumba, Jean-Chrysostome (2012). *Les Sciences entre Nature et Culture. L'unité dans la Diversité*, Paris, Éditions Dianoïa.

ALLEN, James Peter (2010). 2ª ed. *Middle Egyptian: An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (1988). *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale University Press.

_____ (1989). «The Natural Philosophy of Akhenaten», in W. K. SIMPSON (ed.). *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, YES 3, pp. 89-101.

ALTENMÜLLER, Helmut (2008). «La peau de panthère en Égypte ancienne et en Afrique», in *ANKH-Revue d'Égyptologie et Civilisations Africaines*, n°17, pp. 72-85.

- AMBROGI, Adelaida (ed.), *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 1999.
- AMÉLINEAU, Émile (1916). *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne. Essai sur la mythologie de l'Égypte*, n° 21, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris, E. Leroux.
- ANSELIN, Alain (1992). *Samba*, Guadeloupe, Éditions de l'UNIRAG.
- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret (Jan. 1958). «Modern Moral Philosophy», in *Philosophy*, vol. 33, n° 124, pp. 1-19.
- APEL, Karl-Otto (1973). *Transformation der Philosophie*, vol. 1. „Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik“. *Transformation der Philosophie*, vol. 2. „Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft“, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- APPIAH, Kwame Anthony (1992). *In my father's house. Africa in the Philosophy of Culture*, New York/London, Oxford University Press.
- ARENDT, Hannah, (1998). 2nd. *The Human Condition*, Introduction by Margaret Canovan, Chicago-London, University of Chicago Press.
- ARIAS MALDONADO, Manuel (2008). *Sueño y mentira del ecologismo. Naturaleza, sociedad, democracia*, Madrid, Editorial siglo XXI.
- ARISTÓTELES, (1982). *Tratados de lógica (Órganon I). Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones sofísticas*, introducción, traducciones y notas de Manuel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos.
- _____ (1988). *Tratados de lógica (Órganon II). Sobre la interpretación-Analíticos primeros-Analíticos segundos*, introducción, traducciones y notas de Manuel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos.
- _____ (1988). *Política*, introducción, traducciones y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Editorial Gredos.
- _____ (1994). *Metafísica*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Editorial Gredos.
- _____ (1995). *Física*, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía, Madrid, Editorial Gredos.
- _____ (1996). *De Caelo-Meteorológica*, introducción, traducciones y notas de Manuel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos.

- _____ (1999). *Physiognomica*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellsch.
- ASANTE, Molefi Kete (1987). *The Afrocentric Idea*, Philadelphia, Temple University Press.
- Reed. (1998).
- _____ (1990). *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*, Trenton, New Jersey, Africa World Press.
- _____ (2003). *Afrocentricity: The Theory of Social Change (revised and expanded)*, Chicago, African American Images.
- _____ (2007). *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*, Cambridge, UK and Malden, MA., Polity Press.
- _____ (2007). *Cheikh Anta Diop: An Intellectual Portrait*, University of Sankore Press.
- ASPECT, Alain (1983). *Trois tests expérimentaux des inégalités de Bell par la mesure de corrélation de polarisation de photons*, Paris, Université d'Orsay.
- ASSMANN, Jan (1979). *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich-München.
- _____ (1984). *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
- _____ (1993). *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines "Denkens des Eines" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg, Heidelberg Akademie der Wissenschaften.
- _____ (1990). *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, Verlag C.H. Beck.
- _____ (2001). *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher.
- _____ (2003). *Moisés el egipcio*, trad. al español de Javier Alonso López, Madrid, Oberon.
- _____ (2003). *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*, Paris, La Maison de Vie.
- _____ (2005). *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten*, München, Wilhelm Fink Verlag.
- _____ (2005). *Egipto. Historia de un sentido*, trad. esp. de Joaquín Chamorro Mielke y revisión técnica de Antonia Pérez Largacha, Madrid, Abadía

Editores.

_____ (2009). *L'Égypte ancienne, entre mémoire et science*, Paris, Hazan-Musée du Louvre.

AUSTIN, John L. (1962). *How to do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press.

AYALA, Francisco J. (1999). *La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética*, Madrid, Temas de hoy.

_____ (2007). *Darwin y el Diseño Inteligente: Creacionismo, Cristianismo y Evolución*, Madrid, Alianza Editorial.

AYER, Alfred J. (1946). *Language, Truth and Logic*, London, Gollancz.

BACHELARD, Gaston (1968). *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF.

_____ (1972). *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF.

_____ (1986). *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.

_____ (1994). 4^a ed. *La philosophie du non*, Paris, PUF.

BALZER, Wolfgang/MOULINES, Carlos Ulises/SNEED, Joseph D. (1987). *An Architectonic for Science. The Structuralist Program*, Dordrecht, Reidel.

_____ (1996). /MOULINES, Carlos Ulises (eds.). *Structuralist Theory of Science. Focal Issues, New Results*, (Perspectives in Analytical Philosophy, 6), Berlin, Walter de Gruyter.

_____ (1997). *Die Wissenschaft und ihren Methoden. Grundsätze der Wissenschaftstheorie. Ein Lehrbuch*, Freiburg-München, Karl Alber.

BARGUET, Paul (1967). *Le Livre des morts des anciens égyptiens*, coll. «Littérature Ancienne du Proche-Orient», Paris, Édition du Cerf. Rééd. (1998).

BARNES, Jonathan (1993). *Aristotle Posterior Analytics*, transt. and commentary by Jonathan Barnes, 2nd Ed., Oxford, Oxford at Clarendon Press.

BARUCQ, André/DAUMAS, François (1980). *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Cerf.

BASSONG, Mbog (2014). *La Pensée Africaine. Essai sur l'Universisme philosophique*, Montréal, Kiyikaat Éditions.

_____ (2014). *Maât, la théorie du tout: essai sur la vérité générale de l'univers*, Paris, Éd. Menaibuc.

_____ (2015). *La Renaissance Africaine: Refonder la puissance Kemet*, Montréal,

- Anyjart Éditions.
- BAUER, Joachim (2010). *Das kooperative Gen: Evolution als kreativer Prozess*, München, Wilhelm Heyne Verlag.
- BEIERWALTES, Werner (1985). *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgechichte*, Frankfurt am Main, Verlag Klostermann.
- BENVENISTE, Émile (1966). *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris, Gallimard, Bibliothèques des sciences humaines.
- _____ (1974). *Problèmes de linguistique générale*, tome II, Paris, Gallimard, Bibliothèques des sciences humaines.
- BERKELEY, George (1710). *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Dublin, Aaron Rhames. Reed. (2003). Edited and with Preface by Thomas J. McCormack, New York, Dover Pulications.
- BEUCHOT, Mauricio (1987). *Conocimiento, Causalidad y Metafísica*, Xalapa-México, Universidad Veracruzana.
- BICKEL, Susanne (1994). *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg-Göttingen, Éditions Universitaires-Vandenhoeck & Ruprecht.
- BIDIMA, Jean-Godefroy (1993). *Théorie critique et modernité négro-africaine. De l'École de Francfort à la «docta spes africana»*, Paris, Sorbonne.
- _____ (1995). *Philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, «Que sais-je?».
- _____ (1997). *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon.
- _____ (1997). *L'Art négro-africain*, Paris, PUF, «Que sais-je?».
- BILOLO Mubabinge (1986). *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique. Problématique, Prémises herméneutiques et Problèmes majeurs*, préface du Prof. Dr. Oleko Nkombe, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS. Reed. (2003). Paris, Editions Menaibuc.
- _____ (1986). *Les cosmo-Théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation*. Vorwort von Prof. Dr. G. Thausing, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUP.
- _____ (1986). «Les tâches laissées par Cheikh Anta Diop. Hommage au père de l'égyptologie/africanologie africaine», in *Les Nouvelles*

Rationalités Africaines, I, n° 3, pp. 429-460.

_____ (1986). «L'enjeu politique de la théologie négative du Grand-Hymne à Jati», in *Göttinger Miscellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion*, 93, pp. 29-35.

_____ (1988). *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique d'Echnaton*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS.

_____ (1992). *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh)? Approche pragmatique des formules relatives à "L'Un comme Multiple" ou à l' "auto-différenciation" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Nouvel Empire*, Thèse d'Habilitation en Philosophie, Universität Zürich.

_____ (1995). *Métaphysique pharaonique III^e millénaire av. J.C. Prolégomènes et Postulats majeurs*, Kinshasa-Munich, PUA-AUS. Reed. (2003). Munich-Paris, Menaibuc.

_____ (1995). «La notion de l'Un dans les Ennéades de Plotin et dans les Hymnes thébaines. Contribution à l'étude des sources égyptiennes du néoplatonisme», in D. KESSLER/R. SCHULZ (ed.), *Gedenkschrift für Winfried Barta, Htp dj n Hsj. Münchner Ägyptologische Untersuchungen*, vol. 4., Frankfurt-Berlin-Bern-New York, P. Lange, pp. 67-91.

_____ (1995). «Théologie pharaonique, Révélation biblique et Théologie classique sub-saharienne. Le Christianisme comme Religion Africaine Anonyme et Historique», in A. MUTOMBO-MWANA/ É.-R. MBAYA (dir.), *Église et droits de la société africaine*, mélanges offerts à Monseigneur Tharcisse Tshibangu Tshishiku, Mbuji-Mayi, Ed. Cilowa.

_____ «Globale Globalisierung der Wissenschaft der Stammensuniversitäten. Weg zu einer Weltuniversität für "Global Partner"», in *Jahrbuch, AASF e.v. (Hrsg.), Globalisierung der Wissenschaft: Süden-Forschung im Norden*, Göttingen, 1997, pp. 57-88.

_____ (1997-1998). «Aristote et la mélanité des anciens Égyptiens», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n° 6/7, pp. 139-160.

_____ (2007). *Fondements thébains de la Philosophie de Plotin l'Égyptien*,

- Munich-Freising,-Kinshasa, PUA.
- _____ (2007). *Percées de l'Éthique Écologique en Égypte du III millénaire av. J.-C.*, Munich-Kinshasa, PUA- AUS..
- _____ (2008). *Tuleshi Kapya ne Dyanga mu CiKam. Mishi ya CiKam mu Cyena Ntu*, Kinshasa-Munich-Paris, PUA.
- _____ (2008). *Meta-Ontologie Égyptienne du -IIIe millénaire. Madwa Meta-Untu: Tum-Nunu ou Sha-Ntu*, Munich-Kinshasa-Paris, PUA-AUP.
- _____ (2009). «Du nom Imn à Bi-Mweni. Exemple de la vitalité de *ciKam* et "Saintes doctrines philosophiques" pharaoniques dans le Cyena-Ntu», in KALAMBA Nsapo/BILOLO Mubabinge (dir), *Renaissance of the negro-african theology. Essays in honor of Prof. Dr. Bimwenyi-Kweshi*, Munich-Freising-Kinshasa, PUA-AUS.
- _____ (2010). *Invisibilité et immanence du créateur Imn (Amon-Amun-Amen-Iman-Zimin). Exemple de la Vitalité de l'Ancien Égyptien ou CiKam dans le Cyena-Ntu*, Munich-Freising-Kinshasa, African University Studies.
- _____ (2011). *Vers un dictionnaire cikam-copte-luba. Bantuité du vocabulaire égyptien-copte dans les essais de Homburger et d'Obenga*, Munich-Kinshasa, PUA.
- BIMWENYI-Kweshi, Oscar (1968). «Le muntu à la lumière des ses croyances en l'au-delà», in *R. C. A.*, t. XXV, n° 3, pp. 73-92.
- _____ (1970). «Le Dieu de nos Ancêtres», in *C.R.A.*, vol. IV, n° 8, pp. 137-151.
- Reimp. (1971). in *CRA*, vol. V, n° 9, pp. 59-112.
- _____ (1981). *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine.
- BIYOGO, Grégoire (1998). *Aux sources égyptiennes du savoir. vol. I. Généalogie et enjeux de la pensée de Cheikh Anta Diop*, Paris, Héliopolis.
- _____ (2001). *Kémi anti-démocrate. Essai d'élucidation de l'énigme de souveraineté en Afrique et dans le monde noir*, Paris, Menaibuc.
- _____ (2002). *Origine égyptienne de la philosophie. Au-delà d'une amnésie philosophique: le Nil comme berceau universel de la philosophie*, Paris, Éd. Ménaibuc.

- _____ (2004). *Encyclopédie du Mvett. Tome 1. Du haut Nil en Afrique Centrale: le rêve poétique et musical des Fang Anciens, La quête de l'éternité et la conquête du Logos solaires*, Paris, Menaibuc.
- _____ (2004). *La Théorie en questions. Querelles actuelles, apories et résolutions néo-sceptique des énigmes. Prolégomènes à l'épistémologie des sciences de l'homme. (Approches de Jacques Derrida et Richard Rorty)*, Dissertation d'Habilitation à Diriger des Recherches, 4 tomes, Paris, Université de Paris XII.
- _____ (2005). *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*, Paris, L'Harmattan, Coll. Recherche et pédagogie.
- _____ (2005). *Traité de méthodologie et d'épistémologie de la recherche. Introduction aux modèles quinaires*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2006). *Histoire de la philosophie africaine, Livre I. Le berceau égyptien de la philosophie*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2006). *Histoire de la philosophie africaine. Livre II. Introduction à la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2006). *Histoire de la philosophie africaine. Livre III. Les courants de pensée et les livres de synthèse*, Coll. Recherche et Pédagogie, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2006). *Histoire de la philosophie africaine. Livre IV. Entre la postmodernité et le néo-pragmatisme*, Coll. Recherche et Pédagogie, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2008). *Déconstruire les Accords de coopérations franco-français. Au-delà de l'interventionnisme politique militaire et économique*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2014). *Dictionnaire comparé égyptien/Fang-Béti. De la coappartenance Kémet-Ékang: l'Égypte et l'Afrique en quête d'éternité*, Paris, Éd. Imhotep.
- BLEEK, Wilhelm Heinrich Immanuel (1862-1869). *A Comparative Grammar of South Africa Languages, Part I: Phonology. Part II: The Concord*, London, Trübner & Co.
- BLEEKER, Claas Jouco (1929). *De betekenis van de Egyptische goden Ma-a-t*, Leiden, Author Publication.

- _____ (1967). *Egyptian Festivals: Enactments of Religious Renewal*, Leiden, E. J. Brill.
- BOBONGAUD, Stève Gaston (2008). *Les enjeux d'une philosophie africaine nouvelle: Propositions pragmatologiques*, Kinshasa, Editions du Centre de Recherches Pédagogiques.
- BOHM, David/HILEY, Basil J. (1993). *The undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory*, London and New York, Routledge.
- BONJOUR, Laurence (1998). *In Defense of Pure Reason. A Rationalist Account of a priori Justification*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOUVERESSE, Jacques (2016). *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Paris, Agone.
- BRADIE, Michael (1999). «La epistemología desde un punto de vista evolutivo», in A. AMBROGI (ed.), *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista*, Palma, Universitat de les Illes Balears, pp. 163-190.
- BRAÜER, Günter (juin 1994). «L'origine africaine de l'homme moderne», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n° 3, pp. 132-151.
- BRAUN, Lucien (1973). *Histoire de l'histoire de la philosophie*, (Association des publications près les universités de Strasbourg), Paris, Éditions Ophrys.
- BREASTED, James Henry (1901). «The Philosophy of Memphite Priest», in *ZÄS*, n° 39, pp. 39-54.
- BRÉHIER, Émile (1994). 7^a éd. *Histoire de la philosophie*, 3 vol., Paris, PUF, Collection Quadrige.
- _____/MASSON-OURSSEL, Paul (1948). *Histoire de la philosophie. Fascicule supplémentaire: la philosophie en Orient*, Reed. (2012). Paris, PUF.
- BRENTJES, Burchard (1976). *Anton Wilhelm Amo: Der schwarze Philosoph in Halle*, Leipzig, Koehler & Amelang.
- BROAD, Charlie Dunbar (1952). *Ethics and the History of Philosophy*, New York, Humanities Press.
- BROHM, Jean Marie (2008). *Figures de la mort. Perspectives critiques*, Paris, Beauchesne éditeur.
- BROWN, James Robert (1989). *The Rational and the Social: How to Understand*

- Science in a Social World*, New York/London, Routledge.
- _____ (2012). *Platonism, Naturalism, And Mathematical Knowledge*, New York, Routledge.
- BRUCKER, Johann Jakob (1742-1744). *Historia Critica Philosophiae*, 4 vol. 5 tom. Leipzig. Reed. (1975). New York.
- BRUNNER-TRAUT, Emma (1990). *Frühformen des Erkennens am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt.
- BUAKASA Tulu Kia Mpansu (1988). *Lire la religion africaine*, Ottignies-Louvain-la-Neuve, Noraf.
- _____ (1988). *Le Zaïre face au développement du sous-développement. Essai d'analyse des écarts d'une Société Africaine: Économie. Religion. Famille et Sexualité. Enseignement et Techno-Science*, Kinshasa-Libreville-Munich, PUA-AUS.
- BUDGE, Wallis (1898). *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, 2 vols., London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. reed. (2008).
- BUJO, Bénézet (1993). *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog*, Freiburg-Wien: Herder.
- BUNGE, Mario (1977). *Treatise on Basic Philosophy, vol 3. Ontology I: The Furniture of the World*, Dordrecht, Reidel.
- _____ /HALBWACHS, F. /KUHN, T. S. /ROSENFIELD, L. /PIAGET, J. (1977). *Las teorías de la causalidad*, trad. de Miguel Ángel Quintanilla, Salamanca, Ed. Sígueme.
- _____ (1979). *Treatise on Basic Philosophy, vol. IV, Ontology II: A World of Systems*, Dordrecht, Reidel.
- _____ (1985). *Racionalidad y realismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____ (2002). /R. ARDILA, *Filosofía de la psicología*, México, Siglo XXI Editores.
- _____ (2007). *A la caza de la realidad. La controversia sobre el realismo*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (2009). *Crisis y reconstrucción de la filosofía*, Barcelona, Editorial Gedisa.

- _____ (2011). 3ª ed. *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, epílogo de Donald O. Hebb, trad. de Benito García Noriega, Madrid, Tecnos.
- _____ (2013). *La ciencia, su método y su filosofía*, Pamplona, Editorial Laetoli, 2013.
- BWANGA wa Mbenga, Nyoli Boko (1988). *La Philosophie du langage d'Alexis Kagame: contribution à la problématique sur la philosophie africaine*, Ottignies-Louvain-LaNeuve, Editions Noraf.
- CARNAP, Rudolf (1928). *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Felix Meiner. Versión española. (1988). *La construcción lógica del mundo*, México, UNAM.
- _____ (1946). «Modalities and quantification», in *Journal of Symbolic Logic*, nº 11, pp. 33-64.
- _____ (1968). *Logische Syntax der Sprache*, Wien-New York, Springer, 2nd.
- CARTWRIGHT, Nancy (Nov. 1979), «Causal Laws and Effective Strategies», in *Noûs*, vol. 13, nº 4, Special Issue on Counterfactuals and Laws, pp. 419-437.
- CASACUBERTA, David (2001). *La mente humana: cinco enigmas y cien preguntas*, Barcelona, Oceano Ambar.
- CASSIRER, Ernst (1928). *Philosophie der symbolischen Formen, Band 3. - Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Reed. (1977).
- CAVEING, Maurice (1994). *Essai sur le savoir mathématique dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes*, vol. 1, Lille, Presses Universitaires de Lille.
- CERVELLÓ AUTUORI, Josep (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell-Barcelona, Editorial AUSA.
- _____ (2015). *Escrituras, lengua y cultura en el Antiguo Egipto*, Coll. El espejo y la lámpara, Barcelona, Editions UAB.
- CESAIRE, Aimé (1955). *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine. Reed. (2004).

- CLAGETT, Marshall (1989-1995-1999). *Ancient Egyptian Science. A Source Book I-II-III*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- CLARKE, John James (1997). *Oriental Enlightenment: the Encounter between Asian and Western Thought*, New York and London, Routledge.
- _____ (2006). *La carga vital de la ciencia*, Salamanca, E. San Esteban,
- CRAHAY, Frank (1965). «Le décollage conceptuel: conditions d'une philosophie bantoue», in *Diogène*, n° 52.
- CHANTRAINE, Pierre (1984). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck. Reed. (2008, 2009).
- CHALMERS, David John (1997). *The Conscious Mind: In Search a Fundamental Theory*, New York, Oxford University Press.
- CHÁVARRI, Eladio (1997). *Nuestro arquetipo humano. Trazos de su razón soberana*, Salamanca-Madrid, Ed. San Esteban/Edibesa.
- _____ (2006). *La carga vital de la ciencia*, Salamanca, E. San Esteban.
- CHISHOLM, Roderick (1966). *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- _____ (1996). *A Realistic Theory of Categories: An Essays on Ontology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHOMSKY, Noam (1965). *Aspects of the theory of syntax*, Cambridge, MIT Press.
- CHOSSUDOVSKY, Michel (2015). *The Globalization of War*, Montreal, Global Research.
- CHUKWUDI EZE, Emmanuel (1997). «The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology», in *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, London, Blackwell Publishers.
- _____ (2008). *On Reason: Rationality, in a World of Cultural Conflict and Racism*, Durham, Duke University Press Books.
- COHEN, Paul Joseph (1966). *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, New York, Benjamin. Reed. (2012).
- CONWAY, John H. / KOCHEN, Simon (2006). «The Free Will Theorem», in *Foundations of Physics* n° 36, pp. 1441-1473.
- COPPENS, Yves (1984). *Le Singe, l'Afrique et l'Homme*, Paris, Fayard.

- _____ (2004). *Homo sapiens*, Paris, Flammarion.
- CORAZZON, Raul (2016). *Theory and History of Ontology*.
/http://www.ontology.co/.
- CORETH, Emerich / EHLEN, Peter / HÄFFNER, Gerd / RICKEN, Friedo (2002).
La filosofía del siglo XX, versión castellana de Claudio Gancho, Barcelona,
Herder.
- CORREIA, Manuel (2006). «La actualidad de la lógica de Aristóteles», in *Revista de Filosofía*, vol. 62, pp. 139-150
- COUCHOUD, Sylvia (1993). *Mathématiques égyptienne: Recherches sur les connaissances mathématiques de l'Égypte pharaonique*, Paris, Éditions du Léopard d'Or.
- DAMASIO, Antonio (1994). *Descartes' error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Avon Books.
- DANCY, Jonathan (2012). 2ª ed. *Introducción a la Epistemología contemporánea*, trad. esp. de José Luis Prades Celma, Madrid, Tecnos.
- DARWIN, Charles (1859). *On the Origin of species*, A new Edition, Revised and Augmented by the Author, New York, D. Appleton and Company.
- DAVIDSON, Donald (nov. 7. 1963). «Actions, Reasons, and Causes», in *The Journal of Philosophy*, vol. 60, nº 23, pp. 685-700.
- _____ (1982). «Rational Animals», in *Dialectica* vol. 36, nº 4, (1982), pp. 317-328. Reprinted in D. DAVIDSON, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 95-106
- _____ (1984). *Inquires into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- _____ (2004). *Problems of Rationality*, Oxford, Clarendon press, 2004.
- _____ (2015). *Verdad y predicación*, trad. Jara D. Sánchez Bennastar, Barcelona, Alpha Decay.
- DAVIES, Paul (1994). *The last three Minutes: conjecture about the Ultimate Fate of the Universe*, New York, Basic Books.
- _____/GREGERSEN, Niels Henrik (dir.), (2010). *Information and the Nature of Reality: from Physics to Metaphysics*, Cambridge University Press.

- DECOEUR, Henry (2011). «Maât, entre cosmologie et mythe: le principe constitutionnel d'un État de racine chtonienne en ancienne Égypte», in *Revue Juridique Thémis*, vol. 45, n° 2, pp. 343-368.
- DENNETT, Daniel C. (1987). *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass. MIT Press.
- _____ (1995). *Darwin's Dangerous Idea*, New York, Simon and Schuster.
- D'ESPAGNAT, Bernard (1980). *A la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris, Gauthier-Villars.
- _____ (1990). *Penser la science ou les enjeux du savoir*, Paris, Bordas.
- DE PAUW, Cornelius (1774). *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, London-Lausanne-Genève,
- DERCHAIN, Philippe (1962). «Zijn en niet-zijn volgens de Egyptische filosofie», in *Dialoog* n° 2, pp. 171-189.
- DESCARTES, René (1637). *Cŕuvre de Descartes VI. Discours de la Méthode & essai*. Reed. (1976). Paris, J. Vrin.
- _____ (1983). *Cŕuvre de Descartes vol VII. Meditationes de prima philosophia*. Paris, J. Vrin.
- DESROCHES NOBLECOURT, Christine (2011). *Le fabuleux héritage de l'Égypte*, Paris, Pocket.
- DEUTSCH, David (1997). *The Fabric of Reality*, New York, Penguin Books.
- DÉVAUD, Eugène (1916). *Les Maximes de Ptahhotep*, Fribourg, Suisse.
- DIAGNE, Pathé (1981). *L'Europolosophie face à la pensée du Négro-africain: suivi de thèses sur l'Epistemologie du réel et problématique néo-pharaonique*, Dakar, Sankoré.
- _____ (1997). *Cheikh Anta Diop et l'Afrique dans l'histoire du monde*, Coll. Sankoré, Paris, L'Harmattan.
- DIAGNE, Souleymane Bachir (March 2000), «Revisiter "La Philosophie Bantoue": L'idée d'une grammaire philosophique», in *Politique Africaine*, n° 77, pp. 44-53.
- _____ (2013). *L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris-Dakar, Présence Africaine-Codesria.

- DIAKITÉ, Sidiki (1994). *Technocratie et question africaine de développement*, Abidjan, Strateca Diffusion,
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio (2010). 2^a ed. *Filosofía de la Ciencia*, Madrid, E. Biblioteca Nueva.
- DÍEZ, José Antonio/MOULINES, Carlos Ulises (2008). 3^aed. *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, Ed. Ariel.
- DIKA AKWA Nya Bonambela (1985). *Les Descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Yaounde, Osiris Africa.
- DIODORO DE SICILIA, *Bibliotheca Historica*, Libro I y III.
- DIOP, Babacar Mbaye/DIENG, Doudou (coord.) (2008). *La conscience historique africaine*, Paris, L'Harmattan, Coll. Etudes africaines.
- DIOP, Cheikh Anta (1948). «Quand pourra-t-on parler d'une renaissance africaine?», in *Le Musée Vivant*, n^o spécial 36-37, pp. 57-65.
- _____ (1954). *Nations Nègres et culture: de l'antiquité nègre-égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine.
- Réed. (1979). Edición en español (2012): *Naciones negras y cultura. De la antigüedad negroegipcia a los problemas culturales del África Negra de hoy*, trad. y presentación al español de Albert Roca, Barcelona, Bellaterra.
- _____ (1967). *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?*, Paris, Présence Africaine.
- _____ (1974). *Physique nucléaire et chronologie absolue*, Dakar-IFAN, Nouvelles Editions Africaines, coll. Initiations et études Africaines n^o 31.
- _____ (1977). *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines: processus de sémitisation*, Dakar-IFAN, les Nouvelles Éditions Africaines.
- _____ (1981). *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine.
- _____ «Perspectives de recherches pour une nouvelles philosophie qui réconcilie homme avec lui-même», in *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981
- _____ *L'unité culturelle de l'Afrique noire: domaines du patriarcat et du*

- matriarcat dans l'antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, 2nd éd., 1982
- _____ (1989). *Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues négro-africaines modernes*, Paris, Présence Africaine.
- _____ (1992). «Philosophie, Science et Religion. Les crises majeures de la philosophie contemporaine», Dakar, IFAN, Université Cheikh Anta Diop, in *Revue sénégalaise de philosophie*, n° 5-6, (Enero-diciembre 1984), pp. 179-199
- _____ (2000). *Les fondements économiques et culturels d'un État Fédéral d'Afrique Noire*, édition revue et corrigée, Paris, Présence Africaine,
- _____ (2006). *Alerte sous les tropiques. Articles 1946-1960. Culture et développement en Afrique noire*, Paris, Présence Africaine.
- _____ (2007). *Philosophie, science et religion (texte: 1960-1986)*.
- _____ (2011). *Philosophie, science et religion*, Prefacio de Lylian Kesteloot, Dakar, IFAN.
- _____ (2011). «Philosophie, science et religion», in M. NKOH, *Le Combat de Cheikh Anta Diop*, Paris, Alfabarre.
- DIOP, Cheikh M'backe (2004). 2è éd. *Cheikh Anta Diop-L'homme et l'œuvre*, Paris, Présence Africaine.
- _____ (années 2009-2010-2011). «La recherche scientifique et technologique africaine», in *ANKH-Revue d'Égyptologie et Civilisations Africaines*, n° 18/19/20.
- DREYER, Günter (1998). *Umm el-Qaab I. Das praedynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, Mainz, Verlag Philipp von Zabern. vol. I.
- _____ /POLZ, Daniel (eds.) (2007). *Begegnung mit der Vergangenheit. 100 Jahre in Ägypten. Deutsches Archäologisches Institut Kairo 1907-2007*, Mainz.
- DRIOTON, Étienne (1959). *L'Égypte pharaonique*, Paris, PUF.
- DUALA-M'BEDY, Munasu (1977). *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, München-Freiburg, Verlag Karl Alber. Réed. (1996).
- DU BOIS, William Edward Burghardt (1946). *The Word and Africa. An inquiry into the part which Africa has played in Word history*, New York,

- International Publisher. Reed. (1996).
- DUCH, Lluís (1998). *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona, Herder.
- DUMMETT, Michael (1978). *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Massachus. Harvard University Press.
- _____ (1991). *The Logical Basis of Metaphysics*, London, Duckworth.
- _____ (1996). *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press.
- DUMONT, René (1962). *L'Afrique noir est mal partie*, Paris, Ed. Seuil. Reed.
- _____ (2012). Préfaces de Abdou Diouf at Jean Ziegler. Paris, Ed. de Seuil.
- _____ (1980). /M. F. MOTTIN, *L'Afrique étranglée*, Paris, Éd. du Seuil.
- EBERS, Georg (1868). *Aegypten und die Bücher Mose's: sachlicher Commentar zu den aegyptischen stellen in Genesis und Exodus*, vol. 1., Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien (1977). *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et Philosophie*, Paris, Présence Africaine.
- ECO, Umberto (1993). *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer.
- ECHEVERRIA, Javier (2003). *La revolución tecnocientífica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- EDEH, Yawovi Emmanuel (2003). *Die Grundlagen der philosophischen Schriften von Amo: In welchen Verhältnis steht Amo zu Christian Wolff, dass man ihn als „einen führnehmlichen Wolfianer“ bezeichnen kann?*, Essen, Verlag die Blaue Eule.
- EINSTEIN, Albert (17 March 1905). «Concerning an Heuristic Point of View Toward the Emission and Transformation of Light», in *Ann. Phys.* 17, 132, Bern. Translation into English *American Journal of Physics*, v. 33, n. 5, (May 1965), pp. 91-107.
- _____ (1954). *Ideas and Opinions (1909-1954)*, New ed. by Sonja Bargmann, NY, C.T. Peperbacks. Reed. (1960).
- _____ (1955). *Mein Weltbild. Wie Ich die Welt sehe*, Herausgegeben von Carl Seelig, 1955. Reed. (2005). Zürich, Europa Verlag.

- _____ (2011). *The Ultimate Quotable Einstein*, Collected and edited by Alice Calaprice with a foreword by Freeman Dyson, Princeton, New Jersey, Princeton University Press and The Hebrew University of Jerusalem.
- ÉLA, Jean-Marc (1989). *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (1998). *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire. Les défis du «monde d'en-bas»*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2006). *L'Afrique à l'ère du savoir: science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2007). *Les cultures africaines dans le champ de la rationalité scientifique*, Paris, L'Harmattan.
- ÉLIE, Maurice (1999). «Alfred North Whitehead», in D. LECOURT (dir.) *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, P.U.F.
- ELUNGU Pene Elungu (1977). «La philosophie, condition du développement en Afrique aujourd'hui», in *Présence Africaine*, vol. 3, n° 103.
- _____ (1987). *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan.
- ELLACURÍA, Ignacio (1991). *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Editorial Trotta.
- EMONGO Lomomba (1997). *L'interculturalisme sous le soleil africain. L'entre-traditions comme épreuve du nœud*, Montréal, Interculture 133.
- _____ (1998). «La tradition et son questionnement. Vers un lieu de fondation épistémologique (essai)», in *Anthropologie et Société*, vol. 22, n° 1, pp. 137-151.
- ENÈNGE A´Bodjedi (2009). «Ndòwě Proverbs and Tales», en Volumen monográfico: «Theorizing Equatorial Guinea», in B. SAMPEDRO VIZCAYA/B. FRA-MOLINERO (eds). *Afro-Hispanic Review*, vol. 30, n° 2, pp. 365-378.
- ERMAN, Adolf/GRAPOW, Hermann (1971). *Wörterbuch der ägyptischensprache. Zur Geschichte eines großen wissenschaftlichen Unternehmens der Akademie*, Berlin, Akademie Verlag.
- ESSOH NGOME, Hilaire (2014). *L'Au-delà en Afrique noire*, Paris, Menaibuc.

- _____ (2015). *Les Textes des Pyramides de l'Égypte antique face aux Réalités culturelles de Afrique noire*, Paris, Menaibuc.
- _____ (2015). *L'Égypte ancienne et les sciences face à l'Afrique contemporaine*, Paris, Menaibuc.
- ESTANY, Anna (2001). *La fascinación por el saber. Introducción a la teoría del conocimiento*, Barcelona, Crítica.
- _____ (2007). «El impacto de las ciencias cognitivas en la filosofía de la ciencia», in *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, vol. 6, n° 6.
- ESTRADA, Juan Antonio (2003). *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Editorial Trotta.
- FALOLA, Toyin (2003). *The Power of African Cultures*, Rochester, New York, University of Rochester Press.
- FANON, Franz (1961). *Les Damnés de la Terre*, Préface de Jean-Paul Sartre, Paris, Éditions Maspero. Reed. (2002). Paris, La Découverte.
- _____ (1964). *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Paris, Maspero. Reed. (2001). Paris, Éditions La Découverte.
- FAULKNER, Raymond O. (1993). *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London, British Museum Press.
- FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier/CHRÉTIEN, Jean Pierre/PERROT, Claude Hélène (Coord.) (2000). *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala.
- FERGUSON, R. James (2016). «The ancient Egyptian concept of Maat: Reflections on social justice and natural order», in *CEWCES Research Papers*, n° 15, 91 p.
- FERRATER MORA, José (1962). *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar.
- FODOR, Jerry (2000). *The Mind Doesn't Work that Way*, Cambridge, MIT Press.
- _____ (2004). «Water's water everywhere», *The London Review of Books*, vol. 26, n° 20, pp. 17-19.
- FOURCHE, Tiarko/MORLIGHEM, Henri (2002). *Une Bible Noire. Cosmogonie bantu*, 2ème édition revue et augmentée de l'annexe, Paris, Les Deux

Océans.

FRANKFORT, Henri/Henriette Antonia/WILSON, James A. /JACOBSEN, Thorkild (1977). *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay a speculative Thought in the ancient Near East*, Chicago, The University of Chicago Press & London.

FREGE, Gottlob (1892). «Über Sinn und Bedeutung», in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, S. 25-50.

_____ (1971). *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. et Introd. Claude Imbert, Paris, Seuil.

FRENKIAN, Aram M. (1946). *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne. I. Doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka)*, Paris.

FRIEDMAN, Michael (Jan. 17, 1974), «Explanation Scientific Understanding», *The Journal of Philosophy*, vol. 71, N° 1. pp. 5-19.

FRIEDMANN, Wolfgang (1970). *De l'efficacité des institutions internationales*, Paris, Colin.

FROMENT, Alain (1991). «Origine et évolution de l'homme dans la pensée de Cheikh Anta Diop: une analyse critique», in *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 31, n° 121-122, pp. 29-64.

GADAMER, Hans-Georg (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke, vol. 1.*, Tübingen, Mohr. Reed. (1986, 1990).

_____ (1986). *Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register, Gesammelte Werke, vol. 2.*, Tübingen, Mohr.

GAILLARD, Jacques /WAAST, Roland (1988). «La recherche scientifique en Afrique», in *Afrique Contemporaine*, n° 148, pp. 3-29.

_____ (Nov-Déc 2002) «Entre science et subsistance: quel avenir pour les chercheurs africains?», in *Oléagineux, Corps Gras, Lipides*, vol. 9, n° 6, pp. 455-463.

GALENO, *De med. empir. Fragmentos* 8. DK. 68.

GARCÍA SANTOS, Amador-Ángel (1999). *El Pentateuco. Historia y sentido*,

- Salamanca-Madrid, San Esteban-Edibesa.
- GARDINER, Alan H. (1957). *Egyptian Grammar: Being an introduction to the study of Hieroglyphs*, Oxford, Griffith Institute.
- GARDNER, Howard (1993). *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, New York, Basic Books.
- GIGERENZER, Gerd (2015). *Simply rational: Decision making in the real world*, New York, Oxford University Press.
- GETTIER, Edmund (1963), «Is Justified True Belief Knowledge?», in *Analysis* 23, pp. 121-123.
- GIBELLINI, Rosino (1998). *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae.
- GIERE, Ronald N. (1999). «La estructura cognitiva de las teorías científicas», in A. AMBROGI (ed.), *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 1999, pp. 137-160.
- _____ (January 2003), «A New Program for Philosophy of Science?» in *Philosophy of Science*, nº 70, pp. 15-21.
- GILLINGS, Richard J. (1982). *Mathematics in the Time of Pharaohs*, New York, Dover Publications.
- GISBERT, Carlos (dir.) (2006). *Atlas Universal de la Filosofía. Manual didáctico de autores, textos, escuelas y conceptos filosóficos*, Barcelona, Editorial Océano.
- GITTON, Michel (1989). «Las cosmologías antiguas», in F. CHÂTELET/G. MAIRET (eds.), *Historia de las ideologías. Tomo I. De los faraones a Carlomagno*, traducción al español de Jorge Barriuso, Madrid, Ediciones Akal, Reed. (2005, 2008), pp. 24-33.
- GNONSOA, Doué (2003). *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Renaissance africaine*, L'Harmattan, Paris.
- GÖDEL, Kurt (1931). «Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme», in *Monatshefte für Mathematik und Physik*, nº 38, pp. 173-198.
- _____ (1940). *The Consistency of the Axiom of Choice and of the Generalized Continuum Hypothesis with the Axioms of Set Theory*, Princeton, Princeton University Press.

- GÓMEZ PIN, Víctor (1983). *Hegel*, Barcelona, Editorial Barcanova.
- _____ (2005). *El hombre, un animal singular*, Madrid, Editorial Las esferas de los libros.
- _____ (2008). *Filosofía. Interrogaciones que a todos conciernen*, Madrid, Austral Editorial.
- _____ (2015). «Tras la física jónica y la física del siglo XX. Nacimiento y renacimiento de la metafísica.» *Comunicación en el Acto solemne de investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad del País Vasco*, San Sebastián, pp. 47-59.
- GOMPERZ, Theodor (1896-1909). *Griechische Denker -Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 Band, Leipzig, Veit & Comp. Edición en español: (2010). *Pensadores griegos. De los comienzos a la época de las luces*, Barcelona, Herder.
- GONDOLA, Ch. Didier (2007). *Africanisme: la crise d'une illusion*, Paris, L'Harmattan.
- GONZÁLEZ LAGIER, Daniel (1995). *Acción y norma en G. H. von Wright*, Madrid, Ed. Centro de Estudios Constitucionales.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario (2005). «Filosofía y teología», in *Historia, Hombres, Dios*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- GOODMAN, Nelson (1951). *The Structure of Appearance*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- _____ (1983). *Fact, Fiction, and Forecast*, New foreword by Hilary Putnam, Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press, Fourth Edition.
- GRANDET, Pierre (1995). *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, Éditions de Seuil.
- GREENBERG, Joseph H. (1966). 2nd. *Languages of Africa*, Bloomington, Indiana University Edition.
- GREIMAS, Algirdas Julius (1966). *La sémantique structurale. Recherche de méthode, langue et langage*, Paris, Larousse.
- GRIAULE, Marcel (1948). *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemeli*, Paris, Éd. du Chêne. Edición española (2009). 4ª ed. *Dios de agua*, Barcelona, Ed. Alta

- Fulla.
- GROSSMANN, Reinhardt (1973). *Ontological Reduction*, Bloomington, Indiana University Press.
- _____ (1983). *The categorial structure of the World*, Bloomington, Indiana University Press.
- _____ (1992). *The existence of the World: An introduction to Ontology*, New York/London, Routledge.
- _____ (1990). *The Fourth Way: A Theory of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- GUISSE, Youssouf Mbargane (1980). *Philosophie, culture et devenir social en Afrique*, Dakar, NEA.
- _____ (1985). «Pensée égyptienne et philosophie grecque: transfert et plagiat. Critique à Cheikh Anta Diop», in *Ethiopiennes. Revue trimestrielle de culture négro-africaine*, nouvelle série, 3ème trim. vol. III, n° 3, pp. 88-100.
- GUNN, Battiscombe (1909). *The Instruction of Ptahhotep and the Instruction of Ke'gemni: The Oldest Books in the World*, London- New York.
- GYEKYE, Kwasi (1989). *An essay on African Philosophical Thought: the Akan Conceptual Scheme*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HAACK, Susan (1978). *Philosophy of Logics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2003). *Defending Science -Within Reason: Between Scientism and Cynicism*, Amherst, New York, Prometheus Books.
- _____ (2013). *Putting Philosophy to Work: Inquiry and Its place in Culture. Essays on Science, Religion, Law, Literature and Life*, New York, Expanded Edition.
- HABERMAS, Jürgen (1968). *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Reed. (1973). Edición española (1982). *Conocimiento e interés*, trad. M. Jiménez Redondo, J. I. Ivars, L. Santos, Taurus, Madrid.
- _____ (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik*

- der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. Edición española (1987, 2003). *Teoría de la acción comunicativa, vol. I: Racionalidad de la acción y racionalización social, vol. II: Crítica de la razón funcionalista*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.
- _____ (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- _____ (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- _____ (2009). «What is meant by a 'postsecular society'? A discussion on Islam in Europe», in J. HABERMAS (ed.), *Europe: The faltering project*, London, UK: Polity Press, pp. 59–77.
- HACKING, Ian (1990). *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2002). *Historical Ontology*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- HANSON, Norwood Russell (1962). «The Irrelevance of History of Science to Philosophy of Science», in *The Journal of Philosophy*, nº 59, pp. 574–586.
- HARTMANN, Nikolai (1965). *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter Verlag.
- HAWKING, Stephen W. (2006). *The Theory of Everything. The Origin and Fate of the Universe*, Phoenix Books.
- HEBGA, Meinrad (1998). *Rationalité d'un discours africain sur le phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1907). *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung. Reed. (1979). in *Werke* 20. Bb. 3. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- _____ (1939). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, Bd. 11. Edición española (2012). 4ª reimp. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, prólogo de José Ortega y Gasset y advertencia de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial.
- _____ (1986). *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die subjektive Logik*, In

- Werke 5, Surhkamp Verlag.
- _____ (1986). *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik*, In Werke 6, Surhkamp Verlag, 576 p.
- _____ (2011). *Ciencia de la lógica II. La lógica objetiva*, edición y traducción de Félix Duque, Madrid, Abada Editores.
- _____ (2015). *Ciencia de la Lógica II. La lógica subjetiva 3. La doctrina del concepto (1816)*, edición y traducción de Félix Duque, Madrid, Abada Editores.
- HEIDEGGER, Martin (1956). *Was ist das -die Philosophie?*, Stuttgart, Klett-Cotta. Reed. (2003).
- _____ (1962). *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart, Klett-Cotta. Reed. (2002).
- _____ (1967). *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, Elfte, unveränderte Auflage.
- HEISENBERG, Werner (1962). *La Nature dans la physique contemporaine*, trad. par Ugné Karvelis et A. E. Leroy, Paris, Gallimard.
- HEISIG, James W. (2002). *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Prologo de Raimon Panikkar, Barcelona, Herder Reed. (2013).
- HEMPEL, Carl Gustav/ OPPENHEIM, Paul (1948). «Studies in the Logic of Explanation», in *Philosophie of Science* vol. 15, n° 2, pp. 135-175.
- _____ (1988). *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Barcelona, Paidós.
- HERACLITO DE ÉFESO, *Fragmentos*. DK, 22 B12.
- HERODAS, *Mimo*, 1, 26.
- HEUMANN, Christoph August (1715-1726). *Acta Philosophorum I, II, III*, Halle, Renger. Reed. (1997). Nachdruck Bristol.
- HIMANEN, Pekka (2001). *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, with a prologue by Linus Torvalds and an epilogue by Manuel Castells, New York, Random House.
- HINTIKKA, Jaakko (Jan. 1962). «Cogito, ergo sum: Inference or Performance», in *The Philosophical Review*, vol. 71, n° 1, pp. 3-32. Reprinted in W.

- DONEY (ed.), (1968). *Descartes. A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan.
- HOPFNER, Theodor (1922-1925). *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, 5 tomes, Bonn.
- HOMBURGER, Liliás (1941). *Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent*, Paris, Éditions Payot.
- HORAPOLLON, *Hieroglyphica*, I, 25.
- HORNUNG, Erik (1963-67). *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- _____ (1987). «L'Égypte, la philosophie avant les Grecs», in *Les Études Philosophiques*, n° 2-3 (*L'Égypte et la philosophie*), Paris, pp. 113-125.
- _____ (1987-1994). *Texte des Amduat*, Genf, (AH 13-15).
- _____ (1989). *Geist der Pharaonen Zeit*, Zürich-München, Artemis Verlag.
- _____ (1993). *Einführung in die Ägyptologie*, Darmstadt. Edition española (2000). *Introducción a la egiptología. Estado, métodos, tareas*, trad. esp. Francesc Ballesteros, Madrid, Trotta.
- _____ (1993). *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Edición española: (1999). *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, trad. español de Julia García Lenberg, Madrid, Editorial Trotta.
- HOTTOIS, Gibert (1979). *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine: causes, formes et limites*, préface de Jean Ladrière, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- _____ (2006). «La technoscience: de l'origine du mot à ses usages actuels», in *Recherche en soins infirmiers*, n° 86, pp. 24-32
- _____ (2014). *Généalogies philosophique, politique et imaginaire de la technoscience*, Paris, Éditions J. Vrin.
- HOUNTONDJI, Paulin J. (1977). *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero.
- _____ (1996). *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington, Indiana UP.

- _____ (1997). *Combat pour le sens. Un itinéraire africain*, Préface de Souleymane Bachir Diagne, Cotonou, Éd. du Flamboyant.
- HUBLIN, Jean-Jacques/ BEN-NCER, Abdelouahed/BAILEY, Shara E. /FREIDLINE, Sarah E./ NEUBAUER, Simon /SKINNER, Matthew M./ BERGMANN, Inga/ LE CABEC, Adeline/ BENAZZI, Stefano /HARVATI, Katerina/GUNZ, Philipp (Juni 2017). «New fossils from Jebel Irhoud (Morocco) and the Pan-African origin of Homo sapiens», in *Nature*, 07, DOI: 10.1038/nature 22336.
- HUME, David (1955). *Inquiry Concerning Human Understanding*, edition of C. W. Hendel, New York, Bobbs-Merrill (Library of Liberal Arts).
- _____ (1996). «Of National Character (1748)», in *The Philosophical Works of David Hume*, vol. III, Bristol, Thoemes Press.
- HUSSERL, Edmund (1976). «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1912-1929)», in *Husserliana: Edmund Husserl–Gesammelte Werke*, Springer Netherlands.
- IMBO, S. Oluoch (1998). *An Introduction to African Philosophy*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman and Littlefield Publishers.
- INIESTA, Ferran (1989). *El antiguo Egipto. La nación negra*, Barcelona, Sendai.
- IYANGA PENDI, Augusto (1992). *El Pueblo Ndòwě: Etnología, Sociología e Historia*, Valencia, Nau Llibres.
- ISOCRATES, *Busiris*, 28.
- JAHN, Janheinz (1958). *Muntu. Umreise der neofrikanische Kultur*, Düsseldorf-Köln, Diederich. Reed. (2015).
- JÁMBLICO, (1997). *Sobre los misterios de Egipto*, traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, Gredos.
- JAMES, George Granville Monah (1954). *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*. Reed. (2009). *The Journal of Pan African Studies*.
- JAMES, William (1997). *The meaning of Word truth. A Sequel to «Pragmatism»*, Prometheus Books.
- JAMMER, Max (mai 1980),«Le paradoxe d'Einstein-Podolsky-Rosen», in *La Recherche*, n° 111.

- JÉQUIER, Gustave (1911). *Le Papyrus Prisse et ses variants*, Paris, Librairie Paul Geuthner.
- JOHNSTON, Harry H. (1919). *A Comparative Study of the Bantu and semi-Bantu languages*, Oxford, Clarendon Press.
- JONAS, Hans (1984). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologie Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- _____ (1987). *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- KABONGO-Kanundowi E./BILOLO Mubabinge, (1994) *Conception bantu de l'autorité. Suivi de Baluba: Bumgumu ne Bulongolodi*, Munich-Kinshasa, Publications Universitaire Africaines.
- KABOU, Axelle (1991). *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, l'Harmattan.
- _____ (2010). *Comment l'Afrique en est arrivée là?*, Paris, l'Harmattan.
- KAGAME, Alexis (1956). *La Philosophie Bantu-Ruandaise de l'Être*, Bruxelles, ARSC.
- _____ (1976). *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris, Présence Africaine.
- KALAMBA Nsapo (2005). *Une approche afro-kame de la théologie*, Paris, Menaibuc.
- _____ (2006). *Fatigué d'être africain?*, Paris, Éd. Menaibuc.
- _____ (2007). *Monothéisme*, Paris, Éd. Manaibuc.
- _____ /BILOLO Mubabinge (Dir), (2009). *Renaissance of the negro-african theology. Essays in honor of Prof. Dr. Bimwenyi-Kweshi*, Munich-Freising-Kinshasa, PUA-AUS.
- _____ (2015). 2^a ed. *Louange à l'action créatrice du soleil. Di-Samuna Diiba Katangidibwa Mu Mpala*, Douala, Édi-CAD.
- _____ (2016). *Théologie Africaine. Les grands courants de pensée de l'antiquité au 21ème siècle*, Préface de Bilolo Mubabinge, Douala, Édi-CAD.
- KÄ MANA (1988). *L'éthique de la culture. Recherche sur les enjeux philosophiques et théologiques de la problématique culturelle négro-africaine*, Thèse pour l'habilitation à diriger des recherches, présentée devant la Faculté de

- Théologie Protestante de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg.
- _____ (1993). *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala.
- KANT, Immanuel (1787). *Kritik der reinen Vernunft*, 2. hin und verbesserte Auflage. Reed. (1968). *Kants Werke -Akademie Textausgabe*, 2nd, vol. 3. New York, Walter de Gruyter.
- _____ (1900). «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», in *Kant's gesammelte Schriften*, Band II, Berlin, Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- KARENKA, Maulana (2004). *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt. A Study in Classical African Ethics*, New York-London, Routledge.
- KAYA, Jean Pierre (2007). *Théorie de la Révolution Africaine, t. 1. Repenser la Crise Africaine*, Paris Menaibuc.
- _____ (2008). *Théorie de la Révolution Africaine, t. 2. Maât: l'idéologie africaine*, Paris, Menaibuc.
- _____ (2008). *Ce que philosophe veut dire...-Contribution au débat sur l'origine et sur l'identité de la pensée africaine*, Coll. Théorie Politique, Paris, Éd. Menaibuc.
- KEIL, Geert (1993). *Kritik des Naturalismus*, Berlin/New York, Walter der Gruyter.
- KENMOGNE, Émile (dir) (2010). *Philosophie et problématique du développement*, Paris, L'Harmattan.
- KIM, Jaegwon (1988). «What Is "Naturalized Epistemology?"», in *Philosophical Perspectives*, vol. 2, Epistemology, pp. 381-405.
- KINYONGO, Jeki (1980). «Fondation épistémologique d'une philosophie herméneutique en Afrique. Le cas de la discursivité», in *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, Paris, Berger-Levrault, pp. 399-409.
- _____ (1989). *Épiphanies de la philosophie africaine et afro-américaine. Esquisse historique du Débat sur leur Existence et leur Essence*, PUA-AUS, Munich-Kinshasa-Lubumbashi.

- KITCHER, Philippe (1985). «Two Approaches to explanations», in *The Journal of Philosophy*, LXXX, n° 11.
- _____ (1989). «Explanatory Unification and the Causal Structure of de World», in Ph. KICHTER/W. C. SALMON, *Scientific Explanation*, Minneapolis, University of Minenneapolis Press.
- _____ (1993). *The Advancement of Science*, New York, Oxford University Press.
- KI-ZERBO, Josep (1964). *Le Monde africain noir*, Paris, Éd. Hatier.
- _____ (1972). *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier.
- _____ (2004). *A quand l'Afrique? Entretien avec René Holenstein*, Paris, Éditions de l'Aube.
- KRAFT, Viktor (2014). *The Vienna Circle. The Origin of Neo-Positivism*, Secaucus N. J., Philosophical Lib.
- KRIPKE, Saul (1981). *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell.
- KUHN, Thomas S. (1970). 2^a ed. *The Structure of Scientific Revolutions*, Enlarged, Chicago, The University of Chicago Press & London.
- LADRIÈRE, Jean (1957). *Les limitations internes des formalismes. Études sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*, Leuven-Paris, Nauwerlaerts-Gauthier-Villars. Reed. (1992). Paris, Éd. Gabay, Coll. "Les grands classiques".
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1993). *Creer, esperar, amar*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- LAKATOS, Imre (1982). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, Tecnos.
- LAM, Aboubacry Moussa (2006). *La vallée du Nil, berceau de l'unité culturelle de l'Afrique noire*, Paris-Dakar, Khepera /PUD.
- LANGER, Susanne K. (1948). *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, the new American library. Reed. (1954).
- LAUDAN, Larry (1990). «Normative naturalism», in *Philosophy of Science* n° 57, pp. 44-59.
- _____ (1990). *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy*

- of Science*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- _____ (2000). «The demise of the demarcation problem», in M. RUSE (ed.), *But is it science?*, New York, Amherst, pp. 337-350.
- LAURENT, A. (1988). *Libro egipcio de los muertos (Salida del alma hacia la luz del día)*, versión poética de A. Laurent según el texto jeroglífico publicado por Wallis Budge (Kegan Paul, Trench and Trüber, Londres, 1898), Barcelona, Edicomunicación.
- LECLANT, Jean (2001). «Egyptologie et Africanisme», in *África Antigua. El antiguo Egipto, una civilización africana*, edición de Josep Cervelló Autouri, Barcelona, Aula Aegyptiaca Studia nº 1.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2013). *Ensayos de Teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, traducción anotada de Miguel García-Baró y Mercedes Huarte, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- LEITER, Brian (2004). *The Future for Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- LEVY-BRUHL, Lucien (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, «Bibliothèque de philosophie contemporaine». Reéd. (1951).
- _____ (1922). *La mentalité primitive*, Paris, Retz, «Les classiques des sciences humaines». Reéd. (1976).
- LEWIS, David K. (1986). *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell.
- LEXA, Frantisek (1928). *Enseignement de Ptahhotep et fragment de l'enseignement de Kagemni*, Praga.
- LICHTHEIM, Miriam (1973). *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings* vol. I. California, Ed. University of California Press.
- _____ (2006). *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings* vol. II. California, Ed. University of California Press.
- LIPOVETSKY, Gilles/SERROY, Jean (2013). *L'esthétisation du monde*, Paris, Éditions Gallimard.
- LONGINO, Helene E. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton, NJ., Princeton University Press.

- LÓPEZ CARRERA, Baldomero (sep-dic. 2016). «El original sistema de Eladio Chávarri», in *Estudios filosóficos*, vol. LXV, nº 190.
- LOPRIENO, Antonio (1986). *Das Verbalsystem im Ägyptischen und im Semitischen*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- _____ (1995). *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press.
- LÖWITH, Karl (1967). *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- LUFULUABO, François M. (1962). *Vers une Théodicée Bantoue*, Tournai, Casterman.
- _____ (1964). *La notion bantu-luba de l'être*, Tournai, Casterman.
- ŁUKASIEWICZ, Jan (1982). «Über den Satz des Widerspruchs bei Aristóteles», in A. MENNE/N. ÖFFENBERGER (Hg), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Bd. I, pp. 5-28. También en N. ÖFFENBERGER (Hg), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Bd. V, Hildesheim, 1993. (Über den Satz des Widerspruchs/Monographie).
- LULL GARCÍA, José (2016). 3ª ed. *La astronomía en el antiguo Egipto*, Valencia, Universitat de València, Servei de Publicacions.
- MABASI Bakabana, Frédéric Bienvenu (2001). *Science et philosophie en Afrique. Enjeux et repères d'une philosophie à l'âge de la science*, Bruxelles, Editions Academia.
- _____ (2014). *L'invention des possibles. La rationalité technoscientifique face au défi du sous-développement en Afrique Subsaharienne*, Paris, L'Harmattan.
- MABE, Jacob Emmanuel (2007). *Anton Wilhelm Amo: interkulturell gelesen*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz.
- MABIKA Kalanda (1967). *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Éd. Remarques africaines.
- _____ (1992). *La Révélation du Tiakanyi*, Kinshasa, Lask.
- MABIKA Nkata, Joseph (2002). *La Mystification Fondamentale. Merut ne Maât. Aux Sources Négrides de la Philosophie*, Lubumbashi, PUL.
- _____ (2009). *Whitehead et la cosmologie africaine*, Lubumbashi, PUL.

- MAKARAKIZA, André (1959). *La dialectique des Burundi*, Bruxelles, ARSC.
- MALHERBE, Jean François (1981). *Epistémologies anglo-saxonnes*, Namur, PUN.
- MALLET, Dominique (1888). *Le Culte de Neit à Saïs*, Paris, Ernest Leroux.
- MALOLO Dissakè, Emmanuel (2005). *Mathématiques pharaoniques égyptiennes et théorie moderne des sciences*, Paris, Dianoïa.
- MAMBO-MATALA ESUA, P. Joba/OKO KONGWE, E. Vyanga (2009). *Gramática moderna de la lengua Ndowe*, IENDO.
- MANCINI, Anna (2007). *La philosophie de la justice de l'Ancienne Egypte*, Paris, Buenos Books International.
- MARX, Karl (2013). *Miseria de la filosofía: respuesta al escrito «la filosofía de la miseria» de M. Proudhon*, Madrid, Editorial Siglo XXI.
- MASPERO, Jean (1914). «Horapollon et la fin de paganisme Égyptien», in *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale*, n° 11, pp. 163-195.
- MASOLO, Dimas A. (1994). *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington, Indiana University Press.
- MASSON-OURSSEL, Paul (1926). *Comparative Philosophy*, transt. by F. G. Crookshank, London/New York.
- MASTERMAN, Margaret (1970). «The Nature of a Paradigm», in I. LAKATOS/A. MUSGRAVE, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 59-89.
- MASUZAWA, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, University of Chicago Press.
- MAYSTRE, Charles /PIANKOFF, Alexandre (1939-1962.). *Le Livre des Portes*, 3 vols., Le Caire, IFAO.
- MAYOLA Mavunza Lwanga (2003). *Logique et argumentation. Rhétorique de la Palabra et analyse sociale*, Kinshasa, Science et Discursivité.
- _____ (2009). *La rationalité philosophique: de la physis grecque à la conception bantou de l'univers*, Kinshasa, Éd. Science et Discursivité.
- MAZAMA, Ama (2003). *L'impératif afrocentrique*, Paris, éd. Ménaibuc.
- _____ (2010). *Religion et Renaissance Africaine*, Philadelphia, Mambo Press.

- MBELE, Charles Roman (2010). *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaounde, Editions Clé.
- MBELEK, Jean Paul (1991). *Interaction entre photon et gravitation. -Incomplétude des équations de l'électrodynamique et de la gravitation*, Paris, Éd. J.-P. Mbelek.
- _____ (juin 1994) /DIOP, S. C. /DIOP, Cheikh M'Backe, «Sur la covariance des lois physiques dans l'univers non statique», in *ANKH-Revue d'egyptologie et civilisations africaines*, n° 3, pp. 152-191.
- _____ (2003-2004). «Le déchiffrement de l'Os d'Ishango», in *ANKH-Revue d'egyptologie et civilisations africaines*, n° 12/13, pp. 118-137.
- _____ (2005-2006). «Une lecture axiomatique de la cosmogonie égyptienne», in *ANKH-Revue d'egyptologie et civilisations africaines*, n° 14-15, pp. 68-77.
- MBEMBE, Achille (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- _____ (2010). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Éditions La Découverte.
- _____ (2011). *Necropolítica*, ed. de Elisabeth Falomir Archambault, Barcelona, Ed. Melusina.
- _____ (2013). *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte.
- _____ (2016). *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- MBITI, John S. (1969). *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann.
- _____ (1991). *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas*, trad. esp. de José Carlos Rodríguez, Madrid, Mundo Negro.
- MBOLI, Jean Claude (2011). *Origine des langues africaines. Essai d'application de la méthode comparative aux langues africaines anciennes et modernes*, Paris, L'Harmattan.
- MBONDA, Ernest Marie (2013). *La philosophie africaine, hier et aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.
- MBOCK, Dibombari (2016). *Les Hiéroglyphes Égyptiens, la méthode illustrée*, tome 1, Montréal, Éditions Angeli.
- MCCARTHY, Thomas (1987). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid,

Tecnos.

McDOWELL, John (1994). *Mind and World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

MENU, Bernadette (2005). *Maât: l'ordre juste du monde*, Paris, Editions Michalon.

MICHALON, Nathalie (2006). «L'origine des cultures africaines aux bords des Grands Lacs confirmée par l'observation satellitaire du nombre d'éclairs au-dessus de l'Afrique et les traditions et mythes africains», *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n° 14/15, pp. 8-33.

MOLONGWA Bayibayi (2006). *La Théorie du sens dans la philosophie du langage de L. Wittgenstein*, Kinshasa, Philosophat St Augustin.

_____ (2012). «Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia. Reseña» in *Estudios Filosóficos*, n° 176, pp. 151-153.

_____ (2013). *La estela funeraria de Nefertibet*, Valencia, Universitat de València.

_____ (2014). *Madw-a-Ndelu Mukulu. Aproximación filosófico-teológica al pensamiento de Mubabinge Bilolo*, Tesis de Máster en Teología, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer.

_____ (Mayo-agosto 2016). «Repensar la justicia lingüística. El problema de la lingua franca en el contexto africano», in *Estudios Filosóficos*, vol. LXV, n° 189, pp. 363-373.

_____ (2017). «El modelo de racionalidad en la filosofía primordial africana», in *Sociedad Académica de Filosofía*, Barcelona.

MONSERRAT, Javier (1987). *Epistemología evolutiva y teoría de la ciencia*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas.

MOORE, George Edward (1907-8). «William James's Pragmatism», in *Proceedings of the Aristotelian Society*, n.s., 8, pp. 33-77. And in *Philosophical Studies*, London, Routledge and Kegan Paul, 1922, pp. 97-146.

MORENZ, Siegfried (1961). «Die Ägyptologie im Kosmos der Wissenschaften», in *Seculum* 12, pp. 345-357.

_____ (1962). 2ª éd. *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*,

- traduit de l'allemand par J. Jospin, Paris. Reed. (1977).
- _____ (1975). *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*, Köln- Wien.
- _____ (1984). *Gott und Mensch in alten Ägypten*, Leipzig, Köhler & Ameland Verlag.
- MORIN, Edgar (1984). *Pour sortir du XXè siècle*, Paris, Éditions du Seuil.
- _____ (1990). *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Ed. de Seuil.
- _____ (2008). *La Méthode*, 6 vol. 2 t., Coll. Seuil Opus, Paris, Ed. de Seuil.
- _____ (2011). *La Voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Éditions Fayard.
- MORRISON, Margaret (2000). *Unifying Scientific Theories: Physical Concepts and Mathematical Structures*, Cambridge University Press.
- MOUGNOL, Simon (2010). *Un Noir professeur d'Université en Allemagne au XVIIIème siècle*, Paris, L'Harmattan.
- MOULINES, Carlos Ulises (1977). «Por qué no soy materialista», in *Crítica* n° 9, pp. 15-37.
- _____ (1991). *Pluralidad y recusación. Estudios epistemológicos*, Madrid, Alianza Editorial.
- MOYO, Dambisa (2009). *Dead Aid: Why Aid Is Not Working and How There Is a Better Way for Africa*, forward by Niall Ferguson, New York, Ed. Farrar, Straus and Giroux.
- MPAY Kemboly (2010). *The Question of Evil in ancient Egypt*, London, GHP Egyptology 12.
- MUDIMBE, Valentin Yves (1988). *The invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press.
- MUJYNYA Nimisi (1972). *L'homme dans l'univers des Bantu*, Kinshasa, P.U.Z. Rééd. (1978).
- MUFUTA Kabemba (1968). *Le chant Kasala des Luba*, vol. 8. «Les classiques africains», Paris, Colin.
- MULAGO Gwa Cikala (1980). 2^a éd. *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Facultés de Théologie Catholique.
- MÜLLER, Olaf L. (1998). *Synonymie und Analytizität: Zwei sinnvolle Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit W.V.O. Quines Bedeutungsskepsis*, Paderborn,

Schöningh.

MUTOMBO Matsumakia, Marc (1998). *Opacité référentielle et quantification. Une introduction à la sémantique intentionnelle*, Bern-Berlin-Frankfurt/M., New York-Paris-Wien, Peter Lang AG.

_____ (2003). *Éléments de la logique classique*, Louvain-La-Neuve, Academia Bruylan.

MUTUNDA Mwembo (2006). *Éléments de logique*, Préface de B. Pangadjanga, Kinshasa, Médiaspaul.

MVENG, Engelbert (1972). *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Paris, Présence Africaine.

_____ (1985). *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan.

_____ (1987). *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

MWEZE Chihulwire Nkingi (2006). *Logique et argumentation. Communiquer c'est argumenter*, Kinshasa, Médiaspaul.

NDAW, Alassane (1983). *La Pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négroafricaine*, Dakar, NEA.

NDIAYE, Ndongo (2006). *Théorie sur la Renaissance Africaine. Ensemble, changeons l'Afrique!*, Paris, Éd. Menaibuc.

NDIGI, Oum (1993). «Le basaa, l'égyptien pharaonique et le copte. Premiers jalons révélateurs d'une parenté insoupçonnée», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n°2, pp. 85-123.

_____ (1999). *Les Basa du Cameroun et l'antiquité pharaonique égypto-nubienne. Recherche historique et linguistique comparative sur leurs rapports culturels à la lumière de l'égyptologie*, (Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Université Lumière Lyon 2, 1997), Lille, Presses Universitaires du Septentrion.

NEUGEBAUER, Otto E. (1969). 2^a ed. *The Exact Sciences in Antiquity*, Mineola-New York, Dover Publications.

_____ (1975). *A History of Ancient Mathematical Astronomy (Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences)*, 3 vol., Berlin, Springer-

Verlag.

- NEUGEBAUER, Christian (1990). «The racism of Kant and Hegel», in H. ODERA ORUKA (dir), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden-New York, Brill (Philosophy of History and Culture 4), pp. 259-272.
- NGOM, Gibert (1993). «La parenté génétique entre l'égyptien pharaonique et les langues négro-africaines modernes: l'exemple du duala», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n° 2, pp. 29-85.
- NGOMA-BINDA, Phambu (1994). *La philosophie africaine contemporaine. Analyse Historico-critique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa.
- NGŪGĨ wa Thiong'o (1986). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, London, Heinemann Educational.
- NIDA-RÜMELIN, Julian (1995). *Kritik des Konsequentialismus*, Oldenbourg, München, Studienausgabe, zweite Auflage.
- NIETZSCHE, Friedrich (1870-1873). «Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn», in *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften. Kritische Studienausgabe, Bd. 1*. Hg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, dtv 1999. [ND von 1980; KSA 1], pp. 871-890. Edición española (1990). *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, Madrid, Ed. Tecnos.
- NIINILUOTO, Ilkka (1999). «Defending Abduction», in *Philosophy of Science*, vol. 66, n° 3, pp. 436-451.
- NISHIDA Kitarō (1995). *Indagación sobre el Bien*, trad. al esp. Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa.
- _____ (2006). *Pensar desde la nada. Ensayos de filosofía oriental*, trad. al esp. de Juan Macià y Juan Haidar, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- NJOH-MOUELLE, Ebénézer (1975). «Sagesse des proverbes et développement», in *Zaire-Afrique*, 15ème Année, n° 92, pp. 107-116.
- _____ (1986). *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Ed. Mont-Cameroun.
- NKOGO ONDO, Eugenio (2006). *Síntesis sistemática de la filosofía africana*,

- Barcelona, Ed. Carena.
- NKOMBE Oleko (1979). *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans le "Proverbes tetela"*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa.
- _____ (1986). *Pour une axiomatique du développement. Essai de logique existentielle dans une vision africano-chrétienne du développement*, Kinshasa, Editions Noraf.
- _____ (2006). *Essai de la logique générative*, nouvelle édition revue et corrigée, Préface de J. Onaotsho Kawende, Lubumbashi, Médiaspaul.
- NKRUMAH, Kwame (1963). *Africa Must Unite*, New York, Fredericka Praeger Publisher.
- _____ (1970). *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization*, F. M. R. Paperback Edition.
- NSAME Mbongo (2013). *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie*, tome 1, Paris, L'Harmattan, Collection «Problématiques africaines».
- NZUE, Paulin Carlos M. (2002). *Nouvelles perspectives épistémologiques autour de la pensée de Cheikh Anta Diop. Essai sur le retour à l'Égypte*, Paris, Éd. Menaibuc.
- OBENGA, Théophile (1980). *Pour une nouvelle histoire, essai*, Paris, Présence Africaine.
- _____ (1986). «La philosophie pharaonique», in *Présence Africaine*, n° 137-138.
- _____ (1990). *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Préface de Tshiamalenga Ntumba, Paris, L'Harmattan.
- _____ (1992). «Le chamito-sémitique n'existe pas», in *ANKH-Revue d'égyptologie et des civilisations africaines*, n° 1, pp. 51-58.
- _____ (1993). *Origine commune de l'Égyptien ancien, du copte y des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (1995). *La Géométrie égyptienne. Contribution de l'Afrique antique à la*

- mathématique mondiale*, Paris, L'Harmattan/Khepera.
- _____ (1996). *Cheikh Anta Diop, Volney et le Sphinx: contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale*, Paris, Présence Africaine/Khepera.
- _____ (2001). *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, Khepera/L'Harmattan.
- _____ (2005). *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2010). *L'Égyptien pharaonique: une langue négro-africaine*, Paris, Présence Africaine.
- _____ (2012). *L'État Fédéral d'Afrique noire: la seule issue*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2013). «La renaissance africaine en perspective d'un État Fédéral d'Afrique Noire», Genève.
- _____ (2015). «L'enseignement des humanités égypto-nubiennes en Afrique noir: quels fondements scientifiques? Quelles conditions de mise en œuvre?», Dakar, Université Cheikh Anta Diop.
- ODERA ORUKA, Henry (1990). *Ethics*, Nairobi University Press.
- _____ (1990). *Trends in Contemporary African Philosophy*, Nairobi, Shirikon Publishers.
- _____ (1991). ed. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Nairobi, ACTS Press.
- _____ (1994). *Philosophy, Humanity and Ecology*, Nairobi, ACTS Press.
- OKASHA, Samir (July 2001). «What did Hume show about Induction?», in *The Philosophical Quarterly*, vol. 51, n° 204, pp. 307-327.
- OKOLO Okonda (1986). *Pour une philosophie de la culture et du développement. Recherches d'herméneutique et praxis africaines*, Kinshasa, PUZ.
- _____ (2010). *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*, préface de Bernard Stevens, Paris, Le Cercle Herméneutique.
- OLADIPO, Olusegun (1992). *The idea of African Philosophy*, Ibadan, Molecular Publishers.

- _____ (2002). ed. *The Third Way in African Philosophy*, Ibadan, Hope Publications.
- OLELA, Henry (1984). «The African Foundations of Greek Philosophy», in *African Philosophy: An Introduction*, Ed. Richard A. Wright, Lanham, University Press of America, pp. 77-92.
- OMOTUNDE, Jean-Philippe (2000). *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Paris, Menaibuc.
- ONAOTSHO Kawende, Jean (2002). «Fondation ontologique et élucidation logique de la rationalité dialogique. Pour une rationalité pluraliste», in M. BUASSA Mbadu (dir.), *Philosophie et conflit des cultures en terre africaine*, Kinshasa, Éditions du Cerdaf, pp. 263-268.
- ONDOUA OLINGA, Pius (2010). *Développement technoscientifique. Défis actuels et perspectives*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2011). *Existence et valeurs IV. Un développement «humain». Réflexions éthiques et politiques*, Préface du Pr. Jean-Marc Gabaude, Paris, L'Harmattan.
- ONYEWUENYI, Innocent Chilaka (1993). *The African origin of Greek philosophy*, Nsukka, UNP.
- OPPONG, Seth (2015). «Racial Stereotyping of Homo Sapiens Africanus: A Review of Its Myth and Impact on Developmental Capacity», in *UNISA: Africanus Journal of Development Studies*, vol. 45, n° 2.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005). *Ideas y creencias (y otros ensayos)*, Madrid, Alianza Editorial.
- ORTHBANDT, Eberhard (1980). *Geschichte der grossen philosophen und des philosophen Denkens. Das Buch der philosophischen Denkmodelle*, Hanau/Main, Verlag Werner Dausien.
- OTTRO ABIE, Théodore (2009). *De l'Union Africaine à un État fédéral africain*, Collection: «Points de vue», Paris, L'Harmattan.
- OUATTARA, Bourahima (2001). *Penser l'Afrique, suivi de l'Afrique "fragmentée"*, Coll. "La philosophie en commun", Paris, L'Harmattan.
- OZANKOM, Claude (1998). "Herkunft bleibt Zukunft". *Das Traditionsverständnis*

- in der Philosophie Marcien Towas und Elungu Pene Elungs*, Berlin.
- PANNENBERG, Wolfhart (1973). *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag.
- PAPINEAU, David (1987). *Reality and Representation*, Oxford, Basil Blackwell.
- _____ (1993). *Philosophical Naturalism*, Oxford, Blackwell.
- PARMÉNIDES DE ELEA, *Fragmentos. Sobre la naturaleza*. II. DK 28 A 14.
- PEIRCE, Charles Sanders (January 1878). «How to Make Our Ideas Clear» in *Popular Science Monthly* n° 12, pp. 286-302.
- _____ (1931-1935). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, volumes I-VI, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss. vol. VII-VIII, ed. by Arthur W. Burks, 1958, Cambridge, Harvard University Press.
- PENCHASZADEH, Ana Paula (2014). *Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*, Buenos Aires, Eudeba.
- PEUKERT, Helmut (1971). «Zur Frage einer "Logik der interdisziplinären Forschung"», in J. B. METZ/T. RENDTORFF (dirs.), *Die Theologie in der interdisziplinären Forschung*, Düsseldorf, Bertelsmann Universitätsverlag, pp. 65-71.
- _____ (1978). *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag, dritten Auflage. Reed. (2009).
- PFOUMA, Oscar (1993). *Histoire culturelle de l'Afrique noire*, Préface de Théophile Obenga, Paris, Éditions Publisud.
- PIANKOFF, Alexandre (1953). *La création du disque solaire*, Le Caire, IFAO, tome 19.
- PIÉ-NINOT, Salvador (2006). *Teología fundamental. Dar razón de la esperanza*, Salamanca, Secretariado Trinitario.
- PINEDO, Manuel de (2002). «De la imagen manifiesta a la actitud natural: el lugar de la ciencia en nuestra comprensión del mundo», in *Daimón: Revista de Filosofía*, n° 25, pp. 145-162.
- _____ «¡No es un algo, pero tampoco es una nada! mente y normatividad», in *Análisis. Revista de investigación filosófica*, vol. 1, n° 1

- (2014), pp. 121-160.
- PINKER, Steven (2001). *El instinto del lenguaje. Cómo crea el lenguaje la mente*, trad. de José Manuel Igoa González, Madrid, Alianza Editorial.
- PLANCK, Max (1935). *Der Physik im Kampf um die Weltanschauung*, Leipzig, Barth.
- _____ (1948). *Wissenschaftliche Selbstbiographie*, Leipzig, Barth.
- PLATÓN, (2011). *Diálogos*, vol. I. *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras, Gergias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro*, Prólogo de Carlos García Gual, estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri, Madrid, Editorial Gredos.
- _____ (2011). *Diálogos*, vol. II. *República, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias o Atlántico*, Madrid, Editorial Gredos.
- PLOTINO, (1998). *Enneadas*, V-VI, introducción, traducción y notas de Jesús Igal, Madrid, Editorial Gredos.
- PLUTARCO, *Isis y Osiris*, Buenos Aires, Lidium, 1986.
- PÖGGE, Thomas W. (2002). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press.
- PONDI, Jean-Emmanuel (dir). (2015). *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit.
- POPPER, Karl Raymond (1935). *Logik der Forschung zur Erkenntnistheorie der Modernen Naturwissenschaft*, Wien, Springer-Verlag.
- _____ (1963). *Conjectures and refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London, Routledge. Reed. (2002).
- _____ (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*.
- _____/ECCLES, John C. (1977). *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Berlin, Springer Verlag.
- _____ (1992). *Un mundo de propensiones*, Madrid, Editorial Tecnos.
- PSEUDO-APULEYO, *Asclepio*, 24.
- PUENTE, Iker (2011). «Filosofía oriental y ciencias cognitivas: una introducción», in *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, nº 47, pp. 15-37.

- PUTNAM, Hilary (1975). *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2., Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1981). *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press.
- _____ (1991). *Representation and Reality*, Cambridge/London, MIT Press.
- QUESADA, Daniel (1998). *Saber, opinión y ciencia*, Barcelona, Ariel.
- QUINE, Willard Van Orman (1953). «On What There Is», in *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press. Reimp. (2003).
- _____ (1960). *Word and Objects*, Cambridge, MIT Press. New edition, with a foreword by Patricia Churchland, Cambridge, MIT Press, 2015.
- _____ (1961). 2ª ed. «Two Dogmas of Empiricism», reprinted in *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 20-46.
- _____ (1961). *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, Harvard University Press. Reed. (2003).
- _____ (1969). «Epistemology Naturalized» in *Ontological Relativity and other Essays*; New York; Columbia University Press, pp. 69-90.
- _____ (1980). *Set Theory and its Logic*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1981). *Theories and Things*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1992). 2ª ed. *Pursuit of Truth*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (1995). *From Stimulus to Science*, Cambridge, Harvard University Press. Edición española: (1998). *Del estímulo a la ciencia*, Barcelona, Ariel.
- _____ (2008). *Quine in Dialogue*, edited Dagfinn Føllesdal and Douglas B. Quine, Cambridge, Mass. London, Harvard University Press.
- RAMSEY, Frank P. (1927). «On Facts and Propositions», in F. P. RAMSEY /G. E. MOORE., *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 7, Mind, Blackwell Publishing. Reimp. (2011). pp. 153-206.
- REEVES, Hubert (mai 2012). «Quand l'homme invente l'univers», in *Astronomie: Les cahiers de Science et Vie*, n° 129.
- RESCHER, Nicholas (1996). *Process Metaphysics. An introduction to Process Philosophy*, Albany, The University of New York Press.
- RIVADULLA, Andrés (2004). *Éxito, razón y cambio en física. Un enfoque*

- instrumental en teoría de la ciencia*, Madrid, Editorial Trotta.
- ROBINS, Gay/SHUTE, Charles (1987). *The Rhind Mathematical Papyrus: An ancient Egyptian text*, London, British Museum Publication.
- RORTY, Richard (ed.), (1967). *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*, ed. with an Introduction by R. Rorty, Chicago, University of Chicago Press.
- _____ (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell.
- _____ (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RUSSELL, Bertrand (1910). «William James's Conception of Truth», in *Philosophical Essays*, New York, Longman's, Green & Co. Reed. (2006). Routledge.
- _____ (1912). *The Problems of Philosophy*, London, Oxford University Press.
- SÁEZ RUEDA, Luis (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Prólogo de Juan José Acero, Barcelona, Editorial Crítica.
- SALL, Babacar (1999). *Racines éthiopiennes de l'Égypte ancienne*, Paris, Khepera /L'Harmattan.
- SALMON, Wesley C. (1984). *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton, Princeton University Press.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Ángel (2003). *Literatura en el Antiguo Egipto (breve antología)*, Sevilla, Ediciones Egiptomanía.
- SANGARÉ, Louis (2004). *Les défis de la renaissance africaine au début du XXI^e siècle. Du pouvoir patrimonial à la souveraineté collective*, Coll. Études Africaines, Paris, L'Harmattan.
- SANTAYANA, George (1954). *La vida de la razón o fases del progreso humano*, trad. esp. Aída A. De Kogan, Buenos Aires, Editorial Nova.
- SARR, Felwine (2012). *Méditations africaines*, Préface de Souleymane Bachir Diagne, Paris, Éditions Mémoire d'encier.
- _____ (2016). *Afrotopia*, Paris, Éditions Philippe Rey.
- SASSEN, Saskia. (2007). *A Sociology of Globalization*, New York, Northon.

- SAUSSURE, Ferdinand de (1997). *Cours de linguistique générale*, Paris, Éd. Payot/Rivages.
- SBORDONE, Francesco (1940). *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Nápoles, Loffredo.
- SCHEURER, Paul (1979). *Révolutions de la science et permanence du réel*, Paris, PUF.
- SCHLICK, Moritz (1936). «Meaning and verification», in *Philosophical Review*, n° 45, pp. 339-369.
- SCHRÖDINGER, Erwin (1946). 2ª ed. *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Cambridge University Press.
- _____ (1997). *La Naturaleza y los griegos*, traducción y presentación de Víctor Gómez Pin, Barcelona, Tusquets Editores. Reed. (2006).
- SCHWALLER DE LUBICZ, René Adolphe (2010). *Le Miracle égyptien*, Paris, Flammarion, coll. Homo sapiens.
- SEARLE, John R. (1997). *The Mystery of Consciousness*, New York.
- SELLARS, Wilfrid (1971). «La filosofía y la imagen científica», in *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid, Ed. Tecnos.
- SENGHOR, Léopold Sédar (1999). *Ceuvre poétique*, Paris, Seuil.
- SEREQUEBERHAN, Tsenay (ed.), (1998). *African Philosophy: The Essential Readings*, Paragon House.
- SERRANO DELGADO, José Miguel (1993). *Textos para la historia Antigua del Egipto*, Madrid, Editorial Cátedra.
- SETHE, Kurt (1906-1958). *Urkunden des ägyptischen Altertums*, Leipzig, J. C. Hinrichs's Buchhandlung.
- _____ (1924). *Lesestücke*.
- SIEGEL, Susanna (2010). *The Contents fo Visual Experience*, New York, Oxford University Press.
- _____ (2017). *The Rationality of Perception*, New York, Oxford University Press.
- SIMONDON, Gilbert (2001). *Du Mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- _____ (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*,

- Préface de Jacques Garelli, Grenoble, Éditions Jérôme Millon.
- SMIDT, Wolbert G. C. (2004). «Die philosophische Kategorie des Läppischen und die Verurteilung der Afrikaner durch Kant», in *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien* n° 6, pp. 43-60.
- SNOWDEN, Frank M. (1969). *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*.
- SOGOLO, Godwin (1992). *Foundations of African Philosophy*, Ibadan, Molecular Publishers.
- SOKAL, Alan/BRICMONT, Jean (1998). *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador.
- _____ (2008). *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, Oxford University Press.
- SOLOMON, Miriam (2001). *Social Empiricism*, Cambridge, MIT Press.
- SOMET, Yoporeka (2005). *L'Afrique dans la philosophie.- Introduction à la philosophie africaine pharaonique*, Paris, éditions Khepera.
- _____ (2010). 2^a ed. *Cours d'initiation à la langue égyptienne pharaonique*, Paris, Khepera / Presses Universitaires de Dakar.
- _____ (2016). *L'Égypte ancienne: un système africain du monde*, Thèse de doctorat d'Etat en Egyptologie, Dakar, Université Cheikh Anta Diop.
- SPENGLER, Oswald (1918). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Band I, Viena.
- _____ (1920). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Band II, München. Réed. (1993).
- SPINOZA, Baruch (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial.
- STEGMÜLLER, Wolfgang (1969). *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, Frankfurt-Wien, Springer Verlag.
- _____ (1970). *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band I. *Theorie und Erfahrung*, Berlín-Heidelberg, Springer Verlag. Edición española. (1979). *Teoría y experiencia*, trad. de C. U. Moulines, Barcelona, Ariel Editorial

- _____ (1973). *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Band II. *Theorienstrukturen und Theoriendynamik*, Berlin-Heidelberg, Springer. Edición española. (1983). *Estructura y Dinámica de las Teorías*, trad. C. U. Moulines, Barcelona, Ariel.
- _____ (1977). 2ª ed. *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Viena-New York, Springer Verlag.
- _____ (1978). *Creer, saber, conocer*, Buenos Aires, Editorial Alfa.
- _____ (1986). *Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten. Der sogenannte Zirkel des Verstehens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- STEVENS, Bernard (2000). *Typologie du néant. Une approche de l'école de Kyôto*, Louvain-Paris, Ed. Peeters.
- _____ (2003). *Le néant évidé. Ontologie et politique chez Keiji Nishitani*, Louvain-Paris, Ed. Peeters,
- _____ (2005). *Invitations à la philosophie japonaise. Autour de Nishida*, Paris, CNRS Editions.
- STRAWSON, Paul F. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen.
- _____ (1966). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen. 2ª Reed. (1976).
- STRUVE, Wassili W. (1930). *Mathematische Papyrus des Staatlichen Museum der Schönen Künste Moskau. (Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik. Abteilung A: Quellen Bd. 1)*, Berlin.
- STURM, Thomas (2012). «The "Rationality Wars" in Psychology: Where They Are and Where They Could Go», in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 55, pp. 66-81
- SUMNER, Claude (1978). *Ethiopian Philosophy*, 5 vol. Addis Ababa, Commercial Printing Press.
- _____ (1986). *The Source of African Philosophy: the Ethiopian Philosophy of Man*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- SUSAETA MONTOYA, Fernando (2010). *Introducción a la filosofía africana. Un*

- pensamiento desde el cogito de la supervivencia*, Santa Cruz de Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones Idea.
- TANAKA, Yutaka (1987). «The Comparison between Whitehead's and Einstein's Theories of Relativity», in *Historia Scientiarum* n° 32, pp. _____ (2006). «Modern Cosmology and Process Philosophy», in *Process Society*, Sophia University, pp. 1-23.
- _____ (2011). «Philosophy of Nothingness and Process Theology», in *Diogenes*, pp. 1-15.
- TARSKI, Alfred (1956). «The Concept of Truth in Formalized Languages», in *Logic, Semantics, and Metamathematics*, ed. J. H. Woodger, Oxford, Oxford University Press, pp. 152-278.
- TEDANGA Ipota Bembela, (2008). *Ressusciter le Dieu des Nègres. Procès d'une refondation religieuse négro-africaine*, Paris, Edilac-Manaibuc.
- TEMPELS, Placide (1945). *La Philosophie Bantoue*, Elisabethvielle, Editions Lovania.
- THÉODORIDÈS, Aristide (1995). *Vivre la Maât. Travaux sur le droit égyptien ancien*, 2 vols., Bruxelles-Louvain-La-Neuve-Leuven, Société belge d'études orientales, Serie «Acta Orientalia Belgica».
- THOMAS, Louis Vincent (1982). *La Mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot.
- THOMASSON, Amie (1999). *Fiction and Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2015). *Ontology Made Easy*, New York, Oxford University Press.
- TOMÁS DE AQUINO (1952). *Suma contra los gentiles. Bilingüe*, Madrid, BAC.
- TOMLIN, Frédéric (1952). *Les grands philosophes de l'Orient*, Paris, Payot.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés (2011). *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Madrid, Editorial Trotta.
- TOULMIN, Stephen (1972). *Human understanding*, vol. I: *The collective use and evolution of concepts*, Princeton, Princeton University Press,. Edición española. (1977). *La comprensión humana*. vol. I. *El uso colectivo y la evolución de los conceptos*, Madrid, Alianza Editorial.

- TOUNKARA, Sidy / LOLO, Chadon Adam Chantal / MAVOUNGOU-PEMBA, Pénélope-Natacha (coord.), (2015). *Les réalités et les défis d'une renaissance africaine*, Préface du Prof. Ernest-Marie Mbonda, Paris, L'Harmattan, Coll. Études Africaines.
- TOWA, Marcien (1971). *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Editions Clé.
- _____ (1979). *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Ed. Clé.
- _____ (1983). *Poésie de la négritude. Une approche structuraliste*, Québec, Éditions Naaman.
- _____ (2011). *Identité et Transcendance*, Paris, L'Harmattan.
- _____ (2015). *Histoire de la pensée africaine*, Yaounde, Clé.
- TSHIAMALENGA Ntumba (1973). «La vision "ntu" de l'homme. Essai de philosophie linguistique et anthropologique», in *Cahiers des Religions Africaines*, Kinshasa, vol. 1, n° 14, pp. 175-197.
- _____ (1974). «La philosophie de la faute dans la tradition luba», in *Cahiers des Religions Africaines* 8 n° 16, pp. 167-186.
- _____ (1977). «Langue bantu et philosophie. Le cas du ciluba», in *La philosophie africaine*, Kinshasa, F.T.C.
- _____ (1977). «Qu'est-ce que la "Philosophie africaine?"», in *La philosophie africaine*, Kinshasa.
- _____ (1980). *Denken und Sprechen: in Beitrag zum linguistischen Relativitätsprinzip am Beispiel einer Bantusprache (Ciluba)*, Köln, Hundt dr.
- _____ (1981). «Les quatre moments de la recherche philosophique africain aujourd'hui: sélection, restitution, reconstruction et création», in *Bulletin de théologie africaine* 3, n° 5, pp. 71-80.
- _____ (1983). «L'espace théorique de la validité des normes éthiques», in *Revue Philosophique de Kinshasa*, vol. 1, n° 1, pp. 73-80.
- _____ (1983). *Le "fondement" philosophique en tant qu'«espace théorique» des valeurs*, Ottawa.
- _____ (1985). «Y a-t-il un mythe du mythe?», in *Diogène*, n° 132, pp. 120-144.

- _____ (1985). «Langage et socialité: Primat de la 'Bisoïté' sur l'intersubjectivité», in *Recherches Philosophiques Africaines*, vol. 2., Kinshasa, Facultés de Théologie Catholique de Kinshasa, pp. 57-82.
- _____ (1985) «La complémentarité radicale des sciences et le primat de l'éthique. Réflexions pragmatico-transcendantales», in *Problèmes de méthodes en philosophie et sciences humaines en Afrique*, (Recherches philosophiques africaines, 9). Actes de la 9ième Semaine philosophique de Kinshasa, du 1er au 07 décembre 1985, Faculté de théologie catholique de Kinshasa/Département de philosophie.
- _____ (2008). «Der Primat des wir», in R. SCHULZ (ed.), *Zukunft ermöglichen. Denkanstösse aus fünfzehn Jahren Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit*, Würzburg, pp. 125-146.
- _____ (2014). *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie de Nous processuel, englobant et plural*, Paris, Edilivre.
- TSHIBANGU-wa-Mulumba (1973). «Métaphysique, cette philosophie qui nous vient d'ailleurs», in *Cahiers Philosophiques Africains*, n° 3-4.
- TSHIKOJI Mbumba, Sylvain (2010). *L'humanité et le devoir d'humanité. Vers une nouvelle destinée pour l'Afrique*, Préface de Célestin Dimandja, Paris, Présence Africaine-L'Harmattan.
- TUGENDHAT, Ernst (1976). *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- UEDA Shizuteru (2004). *Zen y filosofía*, trad. al esp. de Raquel Bouso García e Illana Giner Comín, Barcelona, Herder.
- UNESCO. (1978). «Le peuplement de l'Égypte ancienne et le déchiffrement de l'écriture méroïtique», in *Histoire générale de l'Afrique. Études et documents*, vol. 1, Paris, Unesco, Reed. (1986). PUF.
- VAN FRAASSEN, Bastian C. (1996). *La imagen científica*, Trad. Sergio Martínez, México, Paidós.
- _____ (2008). *Scientific Representation: Paradox of Perspective*, New York, Oxford University Press.
- VOLTAIRE, François-Marie (1734). *Traité de métaphysique*, in *Œuvres complètes*,

- ed. H. A. Temple Patterson, Manchester, 1939, vol. 22., pp. 189-230.
- _____ (1753). *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Genève, Cramer. Reed. (1963). 2 vol. Paris, Garnier.
- WANG, Hao (1987). *Reflections on Kurt Gödel*, Cambridge, Mass. MIT Press.
- _____ (1996). *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*. Cambridge, Mass. MIT Press.
- WANJOHI, Joseph (1997). *The Wisdom and Philosophy of the Gikuyu proverbs*, Nairobi, Paulines.
- WEINBERG, Steven (1977). *The First Three Minutes. A Modern View of the Origin of the Universe*, New York, Basic Books, Inc., Publishers.
- WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von (1971). *Die Einheit der Natur*, München, Hanser Verlag.
- WHITEHEAD, Alfred North (1920). *The Concept of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press. Reed. (1964).
- _____ (1928). *Science and the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, New York.
- _____ (1929). *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, Macmillan. Reed. (1978).
- _____ (1964). *Adventures in Ideas*, New York, New American Library.
- _____ (2003). 2^a ed. *La función de la razón*, introducción de Manuel Garrido y traducción de Lucila González Pazos, Madrid, Ed. Tecnos.
- WILKINSON, Richard H. (2003). *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London, Thames & Hudson.
- WINAND, Jean (2013). *Les hiéroglyphes égyptiens*, Coll. Que sais-Je ? Paris, PUF.
- _____ (2014). *Décoder les hiéroglyphes. De l'Antiquité tardive à l'expédition d'Égypte*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique.
- WIREDU, Kwasi (1980). *Philosophy and an African Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1995). *Conceptual Decolonization in African Philosophy: Four Essays*, Ibadan, Hope Publications.
- _____ (2004). «Amo's critique of Descartes' Philosophy of Mind», in A

- Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing, pp. 200-206.
- _____ (2004). «L'empiricisme: une philosophie africaine contemporaine», in *Rue Descartes*, vol. 3, n° 45-46, pp. 166-178.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Estudio introductorio de Isidoro Reguera, Madrid, Gredos.
- _____ (1953). *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag. Reed. (2003).
- _____ (1977). *Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß*, Frankfurt am M., Suhrkamp Verlag. Edición española. (2014). *Aforismos. Cultura y valor*, Prologo de Javier Sádaba y edición de G. H. von Wright con la colaboración de Heikki Nyman, traducción de Elsa Cecilia Frost, Barcelona, Austral.
- WRIGHT, Georg Henrik von (1971). *Explanation and Understanding*, Ithaca, New York, Cornell University Press. Reed. (2004).
- _____ (1989). «Intellectual Autobiography», in *The philosophy of Georg Henrik von Wright*, The Library of Living Philosophers, vol. XIX.
- _____ (1993). *The Tree of Knowledge and Other Essay*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill.
- _____ (2003). 2ª ed. *El espacio de la razón. Ensayos filosóficos*, trad. de Jesús Pardo, Madrid, Ed. Verbum.
- WUßING, Hans (2008). *6000 Jahre Mathematik. Eine kulturgeschichtliche Zeitreise - 1. Von den Anfängen bis Leibniz und Newton*, Berlin-Heidelberg, Springer Verlag.
- YOYOTTE, Jean (1969). «La pensée préphilosophique en Egypte», in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie I*, Paris.
- YUKAWA, Hideki (1973). *Creativity and Intuition: A Physicist Looks at East and West*, New York, Kodansha.
- ZABA, Zbynek (1956). *Les Maximes de Ptahhotep*, Praga.
- ZANDEE, Jan (1977). *Death as an Enemy, According to Ancient Egyptian Conceptions*, New York, Arno Press.
- ZELLER, Eduard (1844-1892). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen*

Entwicklung, I. Teil, 1. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie,
Tübingen-Leipzig. Reed. (2006). Darmstadt.

_____ (1877). «Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie», in
Verträge und Abhandlungen, 2. Sammlung, Leipzig, pp. 479-526.