

LA FILOSOFIA CRÍTICA AFRICANA

Francesc-Xavier Marín

Hi ha moltes classificacions possibles del pensament filosòfic elaborat a Àfrica. La primera que es va elaborar, però, distingia simplement entre l'etnofilosofia i la filosofia crítica. En aquest article s'examinen les propostes dels principals autors de l'escola crítica, que parlen d'una filosofia professional basada en la raó i el discurs; és a dir, en la conceptualització a partir de l'experiència africana pròpia del moment present. Davant de l'escola etnofilosòfica, aquests autors defensen que no hi ha filosofia sense reflexió explícita, analítica, radicalment crítica i autocrítica, sistemàtica i referida a l'experiència.

137

*Només els poetes mal educats criden a la lluna
mentre la soga envolta el coll dels qui van néixer lliures.
Canta per a mi cant de lamentació, de llàgrimes i horror.
Cants funerals impresos de la dura realitat
de la nostra nació esquarterada.
Que el nostre cant sigui tan dur
com el preu del nostre aliment!
Niiyi Osundare*

1. Filosofia, ciència i debat: la filosofia com a disciplina teòrica

Paulin Hountondji¹ distingeix dos corrents dins del camp del

¹Paulin Hountondji, nascut a Abidjan (Costa d'Ivori) el 1942, adoptà la nacionalitat beninesa en aconseguir la independència l'antic Dahomey. Estudia filosofia a París i completa la seva formació amb cursos de psicologia, ètica, sociologia, llatí i

pensament africà:

*El més antic i dominant té per objecte reconstruir el sistema de pensament col·lectiu d'Àfrica o, més concretament, el de cada ètnia, és l'anomenada etnofilosofia². Segons Hountondji és una filosofia en tercera persona que es refugia rere el pensament del grup per evitar definir-se.

*L'altre corrent inclou tots els sistemes que rebutgen l'etnofilosofia. Es tracta d'autors per als quals la filosofia no es redueix a un discurs descriptiu, sinó que exigeixen el compromís de la crítica en la manera de plantejar els problemes i de resoldre'ls. El seu gran mèrit, segons Hountondji, consisteix en el fet que han sotmès a crítica la idea segons la qual existiria una unanimitat intel·lectual entre tots els africans.

La proposta fonamental d'Hountondji consisteix a afirmar que el multiforme corrent que rebutja l'etnofilosofia (agrupant escoles i autors de tota mena que, per simplificar, anomenem *filosofia crítica*³) obre el camí de solució a dues qüestions cabdals que l'etnofilosofia es veu forçada a no considerar: què és la filosofia?, quines són les tasques de la filosofia?⁴

grec. Paul Ricoeur li dirigeix la tesi sobre la idea de ciència en els Prolegòmens i la primera Investigació Lògica de Husserl. Al principi, compagina la feina com a professor a Benin, Zaire i Kènia i com a consultor de la Universitat de Groningen (Holanda) amb els càrrecs de director de recerca científica i tècnica a Benin i director de programes del Collège International de Philosophie de París (1986-1992). Intervé com a delegat dels laics de les esglésies protestants de Benin en la Conferència Nacional que havia de reordenar el país després de la fallida del règim de partit únic de signe marxista. Ocupa durant 16 mesos el càrrec de ministre d'Educació en el govern de transició de Nicéphore Soglo, i el 1991 és nomenat ministre de Cultura i Comunicació. Home de confiança del president de la República, és l'encarregat de missions especials del govern fins que, el 1993, abandona la política per retornar a la Universitat de Cotonou. L'any 2000 crea i dirigeix l'African Centre for Advanced Studies de Porto Novo. Condecorat pels governs francès i beninès, ha guanyat el premi Herskovits de l'African Studies Association, el premi Noma i el premi de la Fundació Príncep Claus per a la Cultura i el Desenvolupament. El 2001 la seva obra *Sur la philosophie africaine* va ser escollida entre els 100 millors llibres africans del segle XX.

² Classificar els diferents corrents de pensament africà prenent com a referent la figura de P.Tempels i la seva escola etnofilosòfica ha estat una de les grans aportacions de Tshiamalenga Ntumba. *Qu'est-ce que la philosophie africaine?* Actes de la 1ère semaine philosophique de Kinshasa. Université de Kinshasa, 1976, p. 33-46.

³ La denominació escola crítica apareix per primer cop a Elungu Pene Elungu. *La philosophie africaine hier et aujourd'hui*. Mélanges de Philosophie Africaine. Université de Kinshasa, 1978, p. 9-32.

⁴ Autor d'una obra ingent, d'entre els llibres més recents d'Hountondji, en destaquem els següents: *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*. Dakar: Codesria, 1994; *African Philosophy: myth and reality*. Bloomington: Indiana University

a. Què és la filosofia?

Tota la història de l'etnofilosofia està construïda sobre la negatiua a contestar aquesta pregunta. *La filosofia bantu* de Tempels va obrir el debat sobre la conveniència de distingir entre una filosofia rigorosa i una filosofia espontània, però ni Tempels ni els seus seguidors no han justificat o fonamentat mai la idea d'una filosofia inconscient entesa com a sistema col·lectiu de creences. De fet, aquesta no-tematització és condició necessària per a l'eficàcia de l'etnofilosofia, ja que l'existència d'una hipotètica *filosofia africana* es demostra a costa de l'extraordinària dilatació del concepte de filosofia, pres com a sinònim de cultura⁵. L'etnofilosofia viu gràcies a aquesta petició de principi: l'únic que es fa és confirmar que no hi ha poble sense cultura, quan del que es tractava era d'establir que no hi ha poble sense filosofia. Valgui com a prova el text clàssic de Mulago:

Press, 1996; *Combats pour le sens: un itinéraire africain*. Cotonou: Editions du Flamboyant, 1997; *Endogenous knowledge: research trails*. Dakar: Codesria, 1997; *Economie et société au Bénin*. Paris: L'Harmattan, 2000; *Construire l'autosuffisance: l'économie béninoise d'hier à demain*. Paris: L'Harmattan, 2000; *The Struggle for Meaning: Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Ohio: Ohio University Press., 2002. Pel que fa a articles i capítols de llibres publicats en els darrers anys paga la pena citar els següents: "Scientific dependence in Africa today". *Research in African Literatures* Vol.21 (1990), núm. 3, p. 5-15; "La démocratie aujourd'hui". *Afrique 2000. Revue de politique internationale* (1990), núm.1, p. 61-62; "Pour une sociologie des représentations collectives. In Horton et alii. La pensée métisse: croyances africaines et rationalité occidentale en questions". *Puf-Cahier de l'TUED*. Paris-Genève (1990), p. 187-192; "Valeurs et contre-valeurs dans nos cultures traditionnelles". *L'opinion* (1991), núm. 15, p. 6-7; "The crisis of the State in Africa". In Claude Auroi (ed). *The role of the State in development processes*. Frank Cass. London (1992), p. 239-246; "Recapturing". In V.Y. Mudimbe (ed). *The surreptitious speech: présence africaine and the politics of otherness: 1947-1987*. The University of Chicago Press. Chicago (1992), p. 238-248; "Réinventer l'école africaine". *L'événement européen* (1992), núm. 19, p. 167-172; "Conférences Nationales en Afrique: sens et limites d'un modèle". *Revue de l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest* (1993), núm. 4, p. 19-29; "Démarginaliser". In P. Hountondji (ed). *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*. Codesria. Dakar (1994), p. 1-34; "Processus démocratiques et enseignement philosophique en Afrique". En Pol-Droit, R. *Philosophie et démocratie dans le monde*. Le livre de poche-Unesco. Paris (1995) p. 123-126; "Producing knowledge in Africa today". *African Studies Review* Vol. 38 (1995), núm.3, p. 1-10; "Intellectual responsibility: implications for thought and action today". *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association* Vol. 70 (1996), núm. 2, p. 77-92; "Pour une pédagogie du changement". *Quest* Vol. X (1996), núm. 2, p. 37-64; "Cultures africaines et mondialisation". *Développement et coopération* (1997), núm. 6, p. 18-21; "Violence et langage: problèmes du passage à la démocratie". *African Sociological Review* Vol. 3 (1999), núm. 1, p. 56-74; "Au-delà de l'ethnoscience: pour une réappropriation critique des savoirs endogènes". *Revue des littératures du Sud* (2001), núm. 144, p. 58-65.

⁵ Marín, F.X. "L'etnofilosofia africana". *Ars Brevis* (2003), núm. 8, p. 112-145.

"Aquest esforç vers un coneixement completament unificat de l'univers pot ser conscient o inconscient; el seu fruit pot ser formulat o no formulat, explícit o implícit. En el primer cas es tindrà un coneixement conscient d'ell mateix, un pensament concebut en forma de pensament, una filosofia formal. En el segon cas es tractarà d'un coneixement intuïtiu, una aprehensió espontània de la realitat, un pensament no discursiu, una filosofia material. A aquesta filosofia material, en germen, només li manquen la formulació, la consciència d'ella mateixa, l'elaboració sistemàtica, per esdevenir filosofia formal. Quan parlem de filosofia bantu l'entendem en aquest darrer sentit; entenem què signifiquen una filosofia implícita, un sistema coherent i sintètic de coneixements, de creences, d'institucions i de pràctiques sobre el qual es basa tota la vida bantu. Com que aquest coneixement sintètic i coherent procedeix més per intuïció d'allò real que no pas per l'enteniment abstracte i el pensament discursiu, és el nom de *saviesa* el que millor li convé. La ciència -la filosofia formal- és l'acte de l'esperit que sap i que és conscient de la seva ciència, mentre que la saviesa -que suposa la filosofia material- és l'experiència de l'acte d'allò que és sabut, de l'ésser que es comunica i es deixa posseir; és la unió de l'*intellectus* amb el seu objecte essencial, però per l'operació principal d'aquest mateix objecte. Contràriament a la filosofia explícita, la filosofia implícita o saviesa és separable de la seva formulació".⁶

Per evitar aquests malentesos, Hountondji considera convenient substituir la qüestió tradicional "Hi ha una filosofia africana?" per una pregunta d'un altre tipus: "Què cal entendre per filosofia africana?". I això és degut a una constatació evident: la qüestió sobre el sentit és anterior a la qüestió per l'existència, de manera que la resposta que donem a aquesta depèn directament de la que assignem a aquella. Abans de preguntar-se si hi ha o no alguna cosa que mereixi anomenar-se filosofia africana, cal posar-se d'acord sobre l'ús que convé donar al mot *filosofia*, i decidir si té el mateix sentit en l'expressió filosofia africana que en les expressions filosofia europea, filosofia grega, filosofia alemanya..., o si la simple addició de l'epítet *africana* modifica substancialment el sentit del substantiu. En definitiva, del que es tracta és de posar en qüestió la univocitat del mot filosofia a través de les seves aplicacions geogràfiques i culturals, ja que alguns, seguint Tempels i concebut la *filosofia* africana com una visió del món col·lectiva, immutable i inconscient, semblen defensar que el terme *filosofia* canvia de sentit en ser seguit de l'epítet *africana*. La postura dels anomenats filòsofs crítics, en canvi, és ben diferent:

⁶ Mulago, Gwa Cilaka Musharhamina. *Ebauche philosophique. Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiastique*. Paris: Présence Africaine. 1965, p.147-158.

“La diversitat cultural presenta un abast filosòfic considerable fins ara poc destacat; mostra, no pas la divisió de l’home, sinó més aviat la seva identitat genèrica. La humanitat no és pas genèricament idèntica malgrat la diversitat cultural, sinó precisament en raó de la multiplicitat de les cultures. La proliferació de cultures, llengües, sistemes socials, religions, testimonia la fecunditat de la creativitat humana. Una mateixa població racialment i biològicament homogènia pot crear les formes culturals més dispars, parlar múltiples llengües, practicar múltiples religions (...). Inversament, una única i sola cultura pot ser viscuda i desenvolupada per grups o per individus racialment heterogenis. Una llengua d’un poble negre pot ser parlada per blancs o grocs. Fet que mostra que les diferències racials no són essencials i que no determinen pas les diferències culturals i que no sabrien aixecar barreres infranquejables entre les cultures. Es tracta aquí d’un fenomen remarcable, perquè, fora de l’ésser humà, cap altra espècie, cal altra raça animal, no sabia adoptar el comportament d’una altra romanent biològicament ella mateixa”.⁷

A causa d’això, Hountondji creu que en parlar de filosofia africana “només interessarà, en altres termes, la intenció filosòfica dels autors, no el grau (difícilment apreciable) de la seva realització efectiva”⁸. És a dir, la filosofia ha d’ésser considerada com un conjunt de textos qualificats pels seus autors com a filosòfics. Ja es veu que això no és una definició sinó una caracterització externa de l’objecte a definir. Hountondji assegura que aquesta caracterització no implica cap petició de principi, atès que a ell només li interessa el recurs deliberat al mot *filosofia* (la intenció filosòfica dels autors), independentment del sentit que aquest mot adopti; és a dir, el grau, difícilment quantificable, de la seva realització efectiva.

Per tant, la filosofia africana no està on la cerquen els etnofilòsofs, en un racó misteriós de l’ànima africana immutable, en una visió del món col·lectiva i inconscient que l’anàlisi hauria de restituir. Res de tot això: la filosofia s’esgota en el discurs pel qual els

⁷ Marcien Towa. *Essai sur la problématique philosophique dans l’Afrique actuelle*. Clé. Yaoundé, 1971, p.346-349.

⁸ P.Hountondji. *Remarques sur la philosophie africaine contemporaine*. Dans A.J.Smet. Kinshasa: Philosophie Africaine. Textes choisis II. Presses Universitaires du Zaïre, 1975, p.417.

africans miren de definir-se; un discurs que cal alliberar per fer-ne un discurs teòric, indissolublement filosòfic i científic. Això implica que la filosofia no és un sistema tancat, amb un conjunt de propietats definitivament adquirides, sinó que, més aviat, avança per salts; no coneix una història lineal sinó discontinua. Cada nova filosofia, per desenvolupar-se, es recolza en les doctrines que la precedeixen per tal de superar-les tot seguit.

“Que la filosofia sigui una història i no un sistema vol dir, entre altres coses, que cap doctrina filosòfica no pot ser considerada com la veritat en singular, la veritat amb majúscules. Perquè en filosofia, en certa manera, no hi ha pas veritat absoluta. Més que de l'absolut, aquí es tracta d'allò relatiu: procés il·limitat, essencialment obert. En altres termes, que la veritat no sabria ésser un conjunt de proposicions insuperables, definitives, sinó el procés mateix pel qual busquem unes proposicions més adequades que les altres. Que la veritat és, doncs, en certa manera, el moviment pel qual enunciem proposicions intentant justificar-les, fonamentar-les”.⁹

D'aquí la diferència d'estil dels diferents corrents filosòfics: l'etnofilosofia es basa en el llenguatge poètic (mites, proverbis, símbols...), mentre que la filosofia crítica ho fa en el debat:

142

“Grosso modo es pot dir que un poema o una novel·la val per ell mateix, amb independència de la història de la poesia o de la novel·la en general. Una obra filosòfica o matemàtica, al contrari, no s'entén sinó com un moment d'un debat que la condueix i la desborda: es refereix sempre a posicions anteriors, sigui per refutar-les, per confirmar-les o per enriquir-les. No té sentit si no és en relació amb aquesta història, en relació amb els termes d'un debat que no deixa d'evolucionar, i en què l'únic element estable és la referència constant a un mateix objecte, a un mateix àmbit d'experiència, la caracterització del qual és treta de fora, ella també, en aquesta evolució. La literatura científica, en suma, és completament històrica”.¹⁰

Dit d'una altra manera: l'etnofilosofia accepta acríticament tota l'herència cultural dels pobles africans, mentre que la proposta alternativa defensa que del que es tracta és de sotmetre a crítica allò que se sol anomenar *folklore africà*:

“Posar al dia una autèntica filosofia negroafricana establiria segurament que els nostres avantpassats han filosofat, sense que això ens dispensi, al seu torn, a nosaltres de filosofar. Desenterrar una filosofia no és encara filosofar. Occident pot presumir d'una brillant tradició filosòfica. Però

⁹ P.Hountondji. *Sur la philosophie africaine*. París: Maspéro, 1977, p.83.

¹⁰ P.Hountondji. *Sur la philosophie africaine*. Op.cit, p.100-101.

l'Occident que ha reconegut l'existència d'aquesta tradició i que n'ha cop-sat el contingut, no ha començat encara a filosofar. La filosofia no comença sinó amb la decisió de sotmetre l'herència filosòfica i cultural a una crítica sense complaença. Per al filòsof cap dada, cap idea per venerable que sigui, no pot ser rebuda sense haver passat abans pel sedàs del pensament crític. De fet, la filosofia és essencialment sacrílega (...). Per això els filòsofs comencen per invalidar allò que va ser considerat absolut fins a ells. Es pretindrà potser que això només val per a la filosofia europea i no per a la filosofia negroafricana? Si es duu fins a aquest extrem el culte a la diferència, no veig el motiu per considerar la nostra manera de pensar com a filosofia".¹¹

La clau de tota aquesta qüestió, segons la filosofia crítica, rau en el fet que la història de la filosofia depèn de la història general de les produccions materials. L'articulació entre les dues es fa gràcies al fet que el desenvolupament de la filosofia està lligat al creixement de la ciència: tota revolució filosòfica és duta a terme seguint una revolució científica:

"Les mutacions filosòfiques són funció de revolucions científiques, de grans ruptures en què es reorganitzen les problemàtiques existents o es fonamenten, en cas contrari, noves ciències. Aquestes ruptures no són pas, ben entès, purs esdeveniments del discurs; més aviat són efectes teòrics en el camp del discurs, pràctiques experimentals que informen d'un extrem a l'altre la ciència: pràctiques orgànicament lligades al conjunt de pràctiques materials de l'ésser humà, posant en obra diversos procediments tècnics i dependent, per aquest fet, del desenvolupament de la tecnologia i, per tant, de les forces productives. Cal, per pensar en les possibilitats de les revolucions filosòfiques, anar fins aquí, i admetre que el discurs filosòfic, sense ser un reflex mecànic de l'estructura econòmica com podria pretendre-ho un materialisme vulgar, s'ordena tanmateix en tot rigor al discurs científic (del qual no és pas, evidentment, una simple còpia) i s'articula, així, a la història de les pràctiques materials. Això no és més que una hipòtesi. Cal, per donar-li consistència, noves i difícils anàlisis d'història i de filosofia de les ciències. Calen també noves anàlisis d'història de la filosofia per descobrir la relació específica de cada gran problemàtica filosòfica amb la ciència concreta o, en cas contrari, en gestació".¹²

Tot plegat vol dir que per accedir a un estadi veritablement filosòfic, Àfrica ha de desenvolupar la seva ciència en lloc de dedicar-se a especulacions metafísiques de difícil solució i pràcticament inútils.

¹¹ M.Towa. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Op.cit., p.29-30.

¹² P.Hountondji. *Sur la philosophie africaine*. Op.cit. p.123.

“La interrogació sobre el nostre disseny profund, sobre la direcció que cal donar a la nostra existència, ha de ser la gran tasca del nostre esforç intel·lectual i filosòfic; aquella que ha de precedir i dominar tota una altra qüestió, aquella sobre la nostra essència, sobre la nostra originalitat i el nostre passat, i aquella sobre la posició a adoptar amb relació al pensament europeu ... Centrant el debat no ja sobre allò que som o vàrem ser, sinó sobre la possibilitat essencial de nosaltres mateixos; el mètode de pensament aquí proposat no nega la importància d'un coneixement del nostre ésser essencial i distintiu, sinó que convida a comprendre-ho d'una altra manera. El descobriment del nostre ésser distintiu ens interessa molt, no perquè haguem de preservar-lo mantenint-nos en aquest ésser distintiu, sinó més aviat perquè aquest descobriment delimita la regió d'allò que en nosaltres ha de ser revolucionat en el sentit del nostre haver-de-ser que ha de precedir la recerca del nostre ésser distintiu i de l'ésser origen històric. L'interès per allò que som distintivament i pel nostre passat no desapareix pas en la perspectiva aquí proposada, però el seu abast ja no és revelar-nos una noblesa, una grandesa, una bellesa desconeguda i preservar-les o restaurar-les, sinó sobretot permetre el diagnòstic d'un mal que cal guarir, la delimitació d'una llacuna que cal emplenar: la nova finalitat és trobar el punt de partida d'un moviment i no ja raons d'autosatisfacció i de conservació”.¹³

Per tant, el filòsof actual no pot ni resoldre els problemes transcendentals que sedueixen l'especulació metafísica tradicional, ni pretendre substituir la pràctica com a únic mitjà vàlid de transformació de la realitat:

“La filosofia com a teoria de la ciència en el sentit més ampli de l'expressió pot avui jugar un paper considerable il·luminant amb una nova llum el problema, d'altra banda clàssic, de la contribució de la ciència i la tecnologia al desenvolupament de les nostres societats”.¹⁴

Ara bé, per ésser viable, una tradició científica ha de basar-se irremediablement en l'escriptura. Atesa aquesta estreta vinculació entre ciència i filosofia que acabem de veure, s'entén per què Hountondji defensa que en matèria de filosofia només compta l'escriptura, que allibera la memòria i permet la crítica. La tradició oral, per tant, malgrat la importància que li concedeix l'etnofilosofia, no pot ser considerada filosòfica.¹⁵

¹³ M.Towa. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Op.cit., p. 53-54.

¹⁴ M.Towa. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Op.cit., p.65.

¹⁵ Vaig presentar un esborrany sobre com estudiar aquesta temàtica a Marín, F.X. “La paraula com a símbol del món. Interpretació filosòfica de l'oralitat africana” *Ars Brevis* (1996), núm. 1, p.125-143. El problema rau a resoldre la qüestió de quina és la relació entre el pensador i l'obra tradicional. El fet que a l'Àfrica contemporà

En realitat, el que pretén Hountondji és rebutjar la idea d'una filosofia implícita o latent tal com la defensen els etnofilòsofs, i recordar que no hi ha filosofia sinó en el discurs o pel discurs. Dit d'una altra manera: la instància del text és insuperable. I això és important perquè d'aquí es deriva una conseqüència decisiva: la definició de la filosofia africana com a conjunt de textos permet projectar una història de la filosofia africana; projecte no solament impossible sinó pròpiament impensable en l'espai ideològic de l'etnofilosofia. La filosofia africana, com qualsevol altra filosofia, no pot separar-se de la seva història. De fet, no existeix sinó com a diàleg, articulació plural d'un discurs a vegades contradictori; és a dir, com a recerca inexhaurible. Per això, una de les tasques actuals més interessants a les quals pot dedicar-se un filòsof africà és precisament reconstruir aquesta història, veure'n l'evolució i les disfuncions internes, per eliminar definitivament el mite etnològic de la unanimitat primitiva, el prejudici que voldria que a Àfrica tothom estigués d'acord amb tothom; prejudici, no ho oblidem, inseparable del mite dels pobles sense història.

A més a més, la caracterització de la filosofia africana com el conjunt de textos considerats filosòfics pels seus autors fonamenta la possibilitat d'un intercanvi entre literatura africana i literatura sobre Àfrica, filosofia africana i filosofia africanista, permetent abordar (i solucionar) el contrasentit consistent a prendre per filosofia africana el pensament elaborat per africans.

“Relacionant la filosofia africana amb els seus productors, caracteritzant-la com un conjunt de textos produïts per africans (i no només a africanistes europeus, ni necessàriament a africanistes africans) no formulo cap reivindicació de tipus nacionalista. Com no pretenc definir només amb aquest criteri geogràfic el contingut de la filosofia africana. Circumscriu, al con-

nia l'element cultural primordial encara no sigui el text escrit, sinó l'expressió oral es reflecteix no solament en la situació de les fonts dels valors culturals, sinó també en la manera de transmetre una determinada cosmovisió. El fet que en les cultures orals prevalgui el grup per damunt de l'individu ha dut més d'un a afirmar alegrement que el jo no existeix a l'Àfrica i a posar en dubte la qualitat d'aquestes produccions culturals orals (C.Lévi-Strauss. *Mythologiques*, IV. L'homme nu Paris: Plon, 1971). Aquest debat encara condiciona avui la reflexió filosòfica africana al voltant de l'oralitat, l'escriptura i la tradició. Vegeu el plantejament que en fan Imbo, Samuel Oluoch. *Oral traditions as philosophy*. Rowman & Littlefield. Lanham, 2002; Kimmerle, Heinz. *The Philosophical text in the African oral tradition*. In Amsterdam: Kimmerle, Heinz - Franz Martin Wimmer (eds). *Philosophy and Democracy in Intercultural perspective*. Rodopi, 1997, p. 43-56; Ogbogbo, C.B.N. “Some problems in the writing of the history of african philosophy”. *Quest* Vol.9-10 (1995-1996), núm. 2/1, p.159-171.

trari, un problema perquè, un cop dissipada la confusió entre africà i africanista, africà i africanòleg, un cop la filosofia recupera la seva pluralitat i les seves contradiccions, és a dir, la seva vida, es podrà finalment interrogar la història, determinar-ne la problemàtica o, millor, les problemàtiques, la tendència o, millor, les tendències dominants, preguntar-se quins factors han presidit la seva evolució, i, en cas contrari, les seves mutacions, quins efectes, directes o indirectes, ha exercit sobre l'esdevenir de la societat, quines han estat, en diferents etapes, el seu abast, la seva funció, els seus límits".

D'aquesta idea, més d'un n'ha volgut deduir que, per Hountondji, la filosofia africana no existeix. En realitat ell sempre ha afirmat el contrari. El que passa és que defensa que la filosofia africana existeix i es desenvolupa sota la forma d'una literatura. És a dir, que estableix la equació següent: la filosofia africana és la literatura filosòfica africana. Que no hi ha una filosofia implícita, sinó que la filosofia només existeix històricament sota la forma d'un discurs explícit que origina textos. Ja es veu que aquesta concepció de la filosofia entesa com un conjunt de textos, aplec de discursos explícits, s'oposa a l'etnofilosofia concebuda com un sistema de pensament implícit al qual s'adhereixen espontàniament tots els africans o, per ser més precisos, tots els membres de determinada ètnia. És en aquest sentit que, ja des de Tempels, es parla de la filosofia bantu, de la filosofia dogon, de la filosofia ioruba, de la filosofia africana...¹⁷. Però, com observa Hountondji, per poc que hi

¹⁶ P.Hountondji. "Que peut la philosophie?" *Présence Africaine*. París, (1981), núm.119, p.53.

¹⁷ Aquesta qüestió roman des dels estudis més clàssics de Forde, Daryll (ed). *African Worlds. Studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*. London-New York-Toronto: OUP, 1954; Sodipo, J.O. "Notes on the Concept of Cause and Change in Yoruba Traditional Thought". *Second Order Vol.2* (1973), núm. 2, p. 12-20. Reapareix la mateixa problemàtica en multitud d'obres més recents com ara Carew, G. Munda. "A critique of John S. Mbiti's traditional African Ontology". *Quest Vol.7* (1993), núm.1, p. 78-91; Gbadegesin, Segun. *African Philosophy. Yoruba Traditional Philosophy and Contemporary African Realities*. New York: Peter Lang, 1991; Falaiye, Muyiwa. *Popular wisdom vs Didactic Wisdom. Some Comments on Oruka's Philosophic Sagacity*. Frankfurt: Anke Graness – Kai Kresse (eds). *Sagacious reasoning*. Lang, 1997, p.163-170; Hallen, Barry– Sodipo, Olubi, J. "The House of the Inu. Keys to the Structure of a Yoruba Theory of the self". *Quest Vol. VIII* (1994), núm. 1, p. 2-23; Hensbroek, P. B. van. *African renaissance and Ubuntu philosophy*. Groningen: Centre for Development Studies. University of Groningen, 2001; Janz, Bruce. "Thinking wisdom: the hermeneutical basis of sage philosophy". *African Philosophy Vol.11* (1998), núm.1, p. 57-71; Kahiga, Joseph Kiruki. *The Philosophy in an African Language. An Inquiry into the Philosophical Concepts in an African Language with Special reference to Gigikuyu Proverbs*. Wien: Dissertation, 1993; O'Donohue, John (ed). *New wine and old bottles: a study of the concepts of traditional Africa and of their continuing influence today*. Serendip. Kampala, 1994; Oruka, Henry Odera. *Critique of three negative claims and the issue of sage-philosophy in Africa*. In Neugebauer. Wien-Frankfurt:

ensem, veurem que això provoca grans confusions. Si anomenem filosofia al sistema de pensament col·lectiu i implícit d'un poble, ¿com denominarem, llavors, l'anàlisi explícita i personal que pren aquest sistema de pensament com a objecte?; quin és l'estatut teòric d'aquesta anàlisi?; pertany a allò que anomenem la filosofia africana o li és exterior? Evidentment, la filosofia no pot consistir alhora en allò implícit-col·lectiu i en el discurs explícit-individual. Si decidim que es redueix a allò implícit, caldrà admetre que l'anàlisi explícita d'aquest implícit no prové de la filosofia, sinó d'una *filosofologia*, d'una meta-filosofia d'un tipus força singular, que no sabríem ben bé com definir. Conclusió absurda, ja que és evident que les anàlisis de Tempels i de tots els seus deixebles són anàlisis formalment filosòfiques, fins i tot quan el seu contingut, mètode o arguments siguin discutibles. Per tant, cal aprendre a cercar la filosofia en els textos més que no pas en un implícit que, no essent mai directament accessible, sempre ens deixa a mig camí.

"En rigor no podem aplicar el mateix mot a dues coses tan diferents com una visió del món espontània, col·lectiva i implícita, d'una banda, i l'anàlisi explícita, personal, laboriosa que pren aquesta visió del món com a objecte, de l'altra. Més que de *filosofia*, aquesta anàlisi hauria d'anomenarse metafilosofia no igualitària, que no seria pas diàleg i confrontació amb una filosofia prèvia, sinó reducció al silenci, denegació pràctica, sobre la cobertura d'una reconstitució d'aquesta filosofia anterior. Sabem, en efecte, que en les seves fases d'elaboració superior, la filosofia és sempre, en un determinat sentit, metafilosofia que no pot evolucionar sinó a través d'una reflexió sobre la seva pròpia història i que cada nou pensador ha de nodrir-se de les doctrines dels seus predecessors, fins i tot dels seus contemporanis, per aprofundir-les o refutar-les, de manera que enriqueixi l'herència filosòfica disponible en la seva època. Però, en aquest cas, metafilosofia no significa pas explotació filosòfica de dades extrafilosòfiques, ni sobreinterpretació arbitrària de fets socials que no tindrien en ells mateixos cap relació amb la filosofia. Metafilosofia significa sobretot reflexió filosòfica sobre els discursos obertament i conscientment filosòfics. L'etnofilosofia, al contrari, es vol presentar com la descripció d'una visió del món implícita i

Christian (ed). Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika. Lang. Wien-Frankfurt, 1991, p. 123-138; Oruka, Henry Odera. *Sage Philosophy. The Basic Questions and methodology*. Frankfurt: In Graness, Anke - Kai Kresse (eds). Sagacious Reasoning. Lang, 1997, p. 61-68; Sumner, Claude. *Classical Ethiopian Philosophy*. Los Angeles: Adey, 1994; Trimier, Jacqueline. *The Myth of Authenticity, Personhood, Traditional Culture and African Philosophy*. Maryland: In Robert C. Solomon - Kathleen M. Higgins (eds). From Africa to Zen. An invitation to World Philosophy. Rowman & Littlefield Publishers. Lanham, 1993; Unah, J.I. "Bantu ontology and its implications for African socio-economic and political institutions". *Journal of Oriental and African Studies* Vol. 9 (1997-1998), p. 133-147; Wanjohi, Gerarld J. *Les éléments démocratiques dans des proverbes gikouyou*. Amsterdam: In Kimmerle, Heinz - Franz Martin Wimmer (eds). Philosophie and Democracy in Intercultural Perspective. Rodopi, 1997, p. 197-202.

inexpressada, que no existeix en realitat en cap altre lloc tret de la imaginació de l'antropòleg. L'etnofilosofia és una prefilosofia que es pren equivocadament per una metafilosofia; una filosofia que, més que proporcionar les seves pròpies justificacions racionals, es refugia mandrosament rere l'autoritat d'una tradició i projecta en aquesta tradició les seves pròpies tesis, les seves pròpies creences".¹⁸

b. Tasques de la filosofia

L'etnofilosofia ha rebut de la tradició prekantiana una idea de l'objecte de la metafísica: Déu, immortalitat de l'ànima, origen del món... Segons Hountondji, si es vol trencar radicalment amb l'etnofilosofia, cal aplicar a la matèria mateixa de la filosofia clàssica (a la seva problemàtica i no només a la seva forma) l'acte de la crítica: una crítica de l'especulació abstracta que amaga els problemes reals administrant-los solucions purament retòriques. Aquesta feina que ha de dur a terme el filòsof crític es concreta en tres tasques específiques:

"Una tasca de classificació ideològica consistent a dissipar les il·lusions, les mistificacions i l'enorme capa de mentides sedimentades que enfosqueixen la consciència de les masses africanes oprimides. Un estudi rigorós, l'assimilació, l'aprofundiment d'allò millor que ha produït la filosofia internacional, inclòs necessàriament el marxisme, única teoria que ens dona, avui, els mitjans per comprendre els mecanismes de l'explotació de la qual són víctimes les nostres societats. Una tasca paradoxal consistent a sortir de la filosofia, transgredir-ne contínuament els límits per mantenir amb allò real una altra mena de relació teòrica i pràctica, de manera que contribueixi a una solució positiva dels problemes veritables amagats pels pseudoproblemes de la mistificació".¹⁹

Un dels obstacles principals que ens trobem per realitzar aquest projecte consisteix en la polaritat cultura dominada/cultura dominant, que no afavoreix un autèntic intercanvi de valors i que, en considerar Occident com el centre de la història universal, bloqueja el desenvolupament de les cultures africanes:

"La nostra tasca es concreta, doncs, així: hem d'afirmar-nos en el món actual; nosaltres, secularment asseguts en la nit de la inanitat, hem d'aixecar-nos amb tota l'alçada humana; nosaltres, des de fa tant, ocupats en el servei a l'altre, hem d'ocupar-nos en el nostre propi servei (...). Aquesta decisió, en el sentit que vol introduir una revolució radical en la nostra condició actual, exigeix una ruptura també radical amb el nostre passat, ja que aquesta condició prové rigorosament i incontestable d'aquest passat. La voluntat de ser un mateix condueix immediatament a l'orgullosa

¹⁸ P.Hountondji. *Sur la philosophie africaine*. *Op.cit.*, p. 65-66.

¹⁹ P.Hountondji. *Que peut la philosophie?*. *Op.cit.*, p. 68.

assumpció del passat, perquè l'essència d'un mateix no és sinó el resultat del passat d'un mateix; però el passat lúcidament i fredament interrogat i escritat testimonia que la subjecció present troba la seva explicació en el passat d'un mateix i enlloc més. Revolucionar la condició present d'un mateix, allò que un mateix té de propi, allò que té d'original i d'únic, entrar en una relació negativa amb un mateix".²⁰

Això vol dir precisament que la responsabilitat del filòsof africà supera àmpliament l'àmbit estret d'una disciplina simplement acadèmica, de manera que no pot tenir el luxe de declarar-se apolític, de romandre complaent malgrat el desordre i la injustícia que imperen al seu país.²¹

"En altres termes, l'alliberament teòric del discurs filosòfic suposa un alliberament polític (...). La necessitat de la lluita política es fa sentir en tots els nivells, en tots els àmbits. Afegim només, a la llum de les anàlisis precedents, que aquesta lluita no és pas simple i que cal, per conduir-la bé, tanta lucidesa com resolució. El futur té aquest preu".²²

²⁰ M.Towa. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle. Op.cit.*, p. 41. A més d'això, cal considerar la necessitat de la presa de consciència de l'existència de conflictes culturals també a l'interior de cada societat. Precisament, per haver oblidat això i haver presentat les societats africanes precoloniales com uns grups uniformes en què tothom estaria d'acord amb tothom, l'etnofilosofia ha rebut dures crítiques: "En el moment en què, arreu en el nostre continent, s'obre l'abisme entre opressors i oprimits, quan es radicalitzen les divergències polítiques, l'etnofilosofia pretén que sempre hem estat, som i serem, unànimes. Quan s'instal·la arreu l'estat del terror, que ens talla l'alè i ens asseca la gola; quan tota paraula esdevé perillosa, exposada als pitjors perills i que pot, finalment, costar la vida; quan triomfa arreu la insolència intimidatòria, els arrestos arbitraris, tortures, assassinats legals, que fan callar a voluntat tot pensament veritable..., llavors la ideologia oficial eructa satisfeta: els nostres avantpassats van pensar: al·leluia! D'una banda, la força (la força bruta, cega, salvatge, la que, directament hereva de la violència colonial, pretén regnar en exclusiva sobre els esperits i els cors) i, de l'altra, les mans nues (sense defensa, d'homes i dones oprimits, mistificats fins a fer-se a ells mateixos còmplices actius dels seus botxins): aquest és, d'alguna manera, el rostre real de l'Àfrica contemporània, més enllà de tot folklore ideològic, del conjunt carnavalesc de colors polítics, d'etiquetes oficials, d'opcions fracassades que es redueixen, sovint, a superficials fets de llenguatge. És sobre aquest fons polític que es fa escoltar el discurs etnofilosòfic. Si aquest discurs sembla irrisori no és només per la seva manca d'actualitat, per la seva indiferència a la tragèdia quotidiana dels nostres països en vies de fascinació –ja que tot discurs científic és, en un sentit, inactual, sinó també i sobretot perquè funciona positivament, en aquest context, com un temible opi, com una de les peces mestres d'aquesta enorme màquina muntada contra les nostres consciències". (Hountondji, P. *Sur la philosophie africaine. Op.cit.*, p.239-240).

²¹ Ja hem fet notar en la nota biogràfica els aspectes més rellevants del compromís polític i cultural d'Hountondji. Pel que fa a Marcien Towa, diguem que, després d'haver ocupat el càrrec de rector de la universitat de Yaoundé II durant un any, des de fa temps és l'alcalde d'Elig-Mfomo a Lekié.

²² P.Hountondji. *Remarques sur la philosophie africaine contemporaine. Op.cit.*, p.139-140.

Per tal de superar aquests conflictes, les universitats africanes, en comptes d'aferregar-se a postures ideològiques radicals o de limitar-se a repetir els programes de les exmetròpolis,²³ han de viure les cultures africanes en lloc d'oferir-les com a espectacles per a turistes o dissecar-les científicament. I, sobretot, han de promoure el coneixement de les realitats africanes ensenyant en les llengües natives.²⁴

El fet que Hountondji delimiti potser més que els altres pensadors el concepte de filosofia no vol dir, tanmateix, que negui l'existència d'allò que s'anomena habitualment el "pensament africà tradicional". Precisament, és aquest un dels aspectes als quals cal dedicar una atenció especial, ja que una de les tasques primordials de la filosofia africana és clarificar aquest punt; Hountondji fa tres anotacions pel que fa al cas.²⁵

²³ Segurament, l'estudi precursor va ser Ndaw, Alassane. *Le rôle de l'université dans le développement culturel de l'Afrique*. París: In L'Afrique: Philosophie, littérature, Histoire. Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université de Dakar. PUF, 1972, p. 9-16. Resulta també molt suggeridor l'article d'Irung, Tshitambala Mulang. "Pourquoi cette fidélité excessive de la philosophie négro-africaine contemporaine à la philosophie occidentale?". Wien: In Nagl-Docekal, Herta, Wimmer, Franz-Martin (eds). *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*. Oldenbourg, 1992, p. 125-139.

²⁴ Compareu aquesta idea amb el text següent de Bakole, M. *L'Université: signification, mesure et condition de l'africanisation*. París: Présence Africaine, 1965, p.150-154: "Primer de tot pensem que l'africanització ha de significar posar-se al servei del país. La universitat erigida sobre sòl africà ha de participar en la construcció d'Àfrica esforçant-se a respondre amb prioritat a les necessitats dels països d'aquest continent i acceptant a continuació plenament les obligacions que deriven de les condicions pròpies d'Àfrica avui (...). Africanització vol dir, en aquest sentit, rehabilitar, redescobrir i autenticar valors relegats, conscientment o no, i això en interès de la cultura africana (...). En aquests programes, la universitat s'africanitzarà inscrivint-hi cursos de matèries específicament africanes o considerant des d'aquesta òptica matèries d'interès general (...). La universitat s'africanitzarà aplicant a objectes africans els mètodes de la ciència moderna i fent beneficiar les realitats africanes de les adquisicions de les ciències aplicades i del progrés de la tècnica (...). Caldrà evitar a tot preu el bloqueig cultural que se sent de forma tan aguda a Àfrica. La universitat no ha de formar-hi europeus de pell negra, sinó africans tan cultivats, tan ben formats com els millors europeus, però que romanguin profundament africans".

²⁵ S'imposa contrastar el punt de vista amb el d'altres historiadors de la filosofia africana. Recomanem la lectura d'Anyanwu, K. C. – Ruch, E. A. *African Philosophy. An Introduction to the Main Philosophical Trends in Contemporary Africa*. Roma: Catholic Book Agency, 1981. Bidima, Jean-Godefroy. *La philosophie négro-africaine*. París: PUF, 1995. Bodunrin, Peter O. *Philosophy in Africa*. Ife Press. Ife, 1985. Coetzee, P. H. – Roux, A. P.J. *The African philosophy reader*. London: Routledge, 1998. English, Parker – Kalumba, Kibujjo. *African Philosophy. A Classical Approach*. Prentice Hall. Upper Saddle River, 1996. Eze, Emmanuel. *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Blackwell, 1997. Eze, Emmanuel. *African Philosophy. An Anthology*. Cambridge: Blackwell, 1998. Heising, Johannes. *Entwicklung und moderne Philosophie in Schwarzafrika. Wege zu einer unbekanntem geisteswissenschaftlichen Tradition*. Frankfurt:

En primer lloc, cal començar per una afirmació òbvia, però que alguns semblen oblidar: no tot pensament és necessàriament filosòfic. Per això, en l'expressió equívoca "pensament tradicional africà" cal distingir amb tot rigor el pensament religiós, el pensament moral, el pensament social i polític, el pensament mític..., i no prendre d'entrada aquestes diverses formes de pensament per la filosofia. No tenir això present condueix a greus errors de mètode. Així, per exemple, els filòsofs crítics consideren insuficient el procediment de Cheikh Anta Diop quan pretén mostrar que en la cosmogonia de l'antic Egipte hi ha, no solament l'origen, sinó també la substància mateixa de la filosofia grega.²⁶

De fet, encara que molts sectors del pensament mític o religiós puguin donar lloc a la filosofia, no ens hem d'enganyar perquè la filiació genealògica no suprimeix les diferències d'espècie. El reconeixement d'aquestes diferències pot, ben al contrari, ajudar-nos a plantejar més correctament el problema genealògic, posant en evidència la multiplicitat de les fonts i la complexitat dels orígens de la filosofia. Però, en aquest cas, la pregunta no es fa esperar: en

Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1990. Imbo, Samuel Oluoch. *An introduction to african philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998. Kimmerle, Heinz. *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*. Frankfurt: Campus, 1991. Maurier, Henri. *Philosophie de l'Afrique noire*. Bonn: Verlag des Anthrops-Instituts St Augustin, 1976. Moore, David Chioni. *Keywords in African philosophy. Definitions of Africa, past and present*. Toronto: African Studies Association, 1994. Mosley, Albert G. *African philosophy: selected readings*. Prentice Hall. Englewood Cliff, 1995. Nagl-Docekal, Herta – Wimmer, Franz Martin (eds). *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*. Wien-München: R.Oldenbourg Verlag., 1992. Neugebauer, Christian. *Einführung in die afrikanische Philosophie*. München-Kinshasa-Libreville: Afrikanische Hochschulschriften, 1989. Ochieng-Odhiambo, F. *African Philosophy: An Introduction*. Nairobi, 1995. Okolo, Chuckwadum B. *African Philosophy: an overview*. Enugu: CECTA, 1992. Oladipo, O. *The Idea of African Philosophy*. Ibadan: Motecular Publication, 1992. Safro, Kwame (ed). *Readings in African Philosophy: An Akan Collection*. Lanham: University Press of America, 1995. Serequeberhan, Tsenay. *African Philosophy: The Essential Readings*. New York: Paragon House, 1991. Shutte, A. *Philosophy for Africa*. Cape-Town: University of Cape-Town Press, 1993. Smet, A. J. *Philosophie africaine*. Kinshasa: PUZ, 1975. Sumner, Claude (ed). *African Philosophy / Philosophie africaine*. Addis Ababa: Addis Ababa University Press, 1980.

²⁶ L'autor de referència és Cheikh Anta Diop. *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*. París: Présence Africaine, 1959; *Ibid. The African origins of Civilization*. Westport-New York: Lawrence Hill, 1974. També cal destacar les aportacions d' Obenga, T. *La philosophie africaine de la période pharaonique*. París: L'Harmattan, 1980; Olela, Henry. "The African Foundations of Greek Philosophy". In Richard A. Wright (ed). *African Philosophy: An Introduction*. Lanham. University Press of America, 1984; Onye-wuenyi, Innocent Chilaka. *The African origin of Greek philosophy: an exercise in Afrocentrism*. Nsukka: University of Nigeria Press, 1993.

què es diferencia la filosofia de les altres formes de pensament? Ja hem vist abans la resposta que suggereix Hountondji: el desenvolupament de la filosofia sempre ha estat lligat al desenvolupament de la ciència. És a dir, les diverses filosofies sempre funcionen de fet com a preses de posició al voltant de les ciències existents. La filosofia és, en l'essencial, una teoria de la ciència, una teoria sobre les condicions de possibilitat del discurs científic.

Segona constatació: l'expressió "pensament africà tradicional" no és gens afortunada. Perquè l'adjectiu *tradicional*, emprat pràcticament com a sinònim de "precolonial", engendra la il·lusió d'una oposició (radical?) entre el pensament africà tradicional (en singular) i el pensament africà colonial i postcolonial, qualificat de *modern*. Aquesta manera d'enfocar el problema oblida que el pensament precolonial va estar configurat per corrents diversos i contradictoris; i omet el fet que el pensament africà anomenat *modern* és ja part integrant d'una tradició africana que ha anat transmetent ininterrompudament experiències culturals múltiples. El que Hountondji vol destacar és que tota anàlisi seriosa del pensament anomenat *tradicional* ha de tenir en compte el pluralisme intern d'aquest pensament, en lloc de reduir-lo arbitràriament en profit d'una unanimitat fictícia. Aquesta és una exigència metodològica fonamental que no hem de perdre de vista si no volem cometre els mateixos errors que l'etnofilosofia: no s'ha de prendre el pensament dominant d'un poble per la totalitat del seu pensament, ni s'ha de postular mai una perfecta unitat de creença, una unanimitat absoluta entre tots els membres d'una societat. Per tant, si es vol emprar una terminologia més rigorosa, Hountondji proposa que seria més afortunat, en comptes d'emprar l'adjectiu tradicional, recórrer al substantiu tradició: una tradició entesa en el seu sentit originàriament actiu (en tant que moviment de transmissió) i no en sentit passiu i derivat (els resultats d'aquesta transmissió).²⁷

Finalment, tercera observació: si el pensament africà tradicional

²⁷ "Si l'ús del singular és en última instància tolerable, l'adjectiu *tradicional* en l'expressió "civilització africana tradicional" ha de ser definitivament proscribit perquè vehicula un contrasentit nociu... S'ignora o es fingeix ignorar que la tradició cultural africana no està tancada, que no s'atura quan comença la colonització, sinó que inclou tant la vida cultural colonial com postcolonial. L'Àfrica anomenada moderna és tan tradicional com l'Àfrica precolonial, en l'únic sentit acceptable de la paraula *tradicional*: en el sentit que la tradició no exclou sinó que implica necessàriament un sistema de discontinuïtats" (P.Hountondji. Sur la philosophie africaine. *Op.cit.*, p.227).

és en realitat, lluny de la seva aparent simplicitat, un debat transmès per les generacions anteriors i destinat a continuar indefinidament, és evident que el pensador actual no pot limitar-se a evocar-lo o reconstruir-lo amb una finalitat simplement descriptiva o apologetica. El pensador d'avui ha de mantenir amb el seu passat una relació alhora crítica i lliure.²⁸

2. Examen de la filosofia crítica

a. Filosofia versus cosmovisió

Towa i Hountondji critiquen la pretensió de l'etnofilosofia de justificar l'existència d'una filosofia africana original i específica respecte de l'elaborada a Occident. Al capdavant, consideren que l'assaig etnofilosòfic és una reacció contra el prejudici racista segons el qual la filosofia estaria definitivament prohibida per als africans, éssers essencialment prelògics.²⁹ Per tant, l'intent etnofilosòfic estaria viciat des de bon començament, ja que consisteix en la comparació amb un Occident que es presenta com a únic origen del sentit de totes les civilitzacions i terme de referència últim del pensament.³⁰ Per això, Towa pensa que la qüestió de saber si els

²⁸ Un exemple sobre com funciona el mètode etnofilosòfic ajudarà a entendre el que vol dir Hountondji. Dominique Zahan evoca, en un capítol del seu llibre *Religions, Spiritualité et Pensée africaine*. París: Payot, 1970, els sacrificis humans que acompanyaven sovint les cerimònies d'enterrament dels antics reis. Sabem, efectivament, que aquesta pràctica era força corrent en l'Àfrica precolonial, i que moltes de les víctimes eren voluntàries i consideraven un privilegi ser sacrificades. Zahan (potser per por a ésser inclòs dins els corrents d'etnologia clàssics que s'indignaven davant els costums que consideraven a priori com a bàrbars) mira de justificar aquesta pràctica proposant una explicació metafísica que en realitat no explica res. Aquestes pràctiques indicarien, segons ell, que "per a l'africà els límits entre la vida i la mort són inexistents; la vida neix de la mort i aquesta, alhora, és la prolongació de la vida". La indignada incomprensió de l'etnògraf clàssic és substituïda aquí per una justificació fantasiosa dels costums.

²⁹ Una reacció paral·lela contra els prejudicis occidentals envers els africans és la que va configurar els diferents corrents polítics que van marcar el final de l'etapa colonial i l'època de les independències de les antigues colònies: vegeu F. X. Marín. "Els antecedents de la filosofia política africana". *Ars Brevis* (2001), núm. 6, p. 187-209.

³⁰ Asante, Molefi Kete. *Afrocentricity*. Trenton: Africa World Press, 1991; Diagne, Souleyman Bachir. "Sur le concept d'identité". Frankfurt am Main-Bern-New York: In Africa and the problem of its identity. Alwin Diemer - Paulin Hountondji (eds). Verlag Peter Lang, 1985; Dompere, K. K. *Afrocentricity and African Nationalism*. IAAS Publishers. Langley Park, 1992; Graness, Anke. *Das problem der Identität in der modernen akademischen Philosophie Afrikas*. Wien: Diplomarbeit, 1994; Hook, Jay M. van.

africans tenen o no una filosofia ha d'estar subordinada a l'examen imparcial i al judici objectiu del valor intrínsec de la filosofia en ella mateixa, i del paper que pot jugar en el destí dels pobles africans.³¹

D'aquí que es defensi que l'examen del concepte de filosofia no ha de consistir pas en una revisió de la noció mateixa de filosofia, atès que aquesta revisió tendeix sempre (com han fet els etnofilòsofs) a l'ampliació del seu significat per tal que s'hi puguin incloure les formes de pensament pròpies de l'africà. Si es fa així, es confon autèntica i falsa filosofia, debat teòric i sistema de creences, interrogació inquieta i doctrina intangible, reflexió metòdica i mitologia espontània. D'aquesta manera Hountondji oposa la visió del món i la filosofia de la mateixa manera que allò immediat, espontani, intuïtiu, inconscient i col·lectiu es contraposa a allò mediat, cultivat, raonat, conscient, individual i sistemàtic. Així, allò que l'etnofilosofia ha anomenat imprudentment *filosofia africana* no és sinó *falsa filosofia* o més exactament, una *no-filosofia*, una cosmovisió col·lectiva.³²

"African philosophy: its quest for identity". *Quest* Vol.17 (1993), núm. 1, p. 28-43; Hook, Jay M.van. "Universalism and particularism: African philosophy or philosophy of Africa". *African Philosophy* Vol.12(1999), núm.1, p. 11-19; Masolo, D.A. *African philosophy in search of identity*. Bloomington: Indiana University Press, 1994; Mve-Ondo, Bonaventure. "La question de l'identité dans la philosophie négro-africaine d'aujourd'hui". *Afrique* 2000 (1994), núm.18, p. 77-90; Oladipo, Olesegun. "Reason, identity and the african quest: the problems of self-definition in african philosophy". *Africa Today* Vol. 42 (1995), núm. 3, p. 26-38; Praef, Leonhard. *African philosophy and the quest for autonomy: a philosophical investigation*. Amsterdam: Rodopi 2000; Rosemann, P.W. *Africa as the other of the West: problems, challenges, chances*. Kampala: African Research and Documentation Centre. Uganda Martyrs University, 1999; Theron, Stephen. *Africa: Philosophy and the Western tradition. An Essay in Self-Understanding*. Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang, 1995.

³¹ Per això mateix, els filòsofs crítics no s'estalvien de rebre la desaprovació d'altres autors: "Tant per Towa com per Hountondji, tot intent d'assignar als pensaments de les societats africanes precoloniales el títol de filosofia ha de, prèviament, equipar-se amb una definició occidental de la filosofia, com si aquesta definició tingués en la seva normativitat una existència massiva i unitària" (Niamkey Koffi – Touré Abdou. "Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine". Addis Ababa: In Claude Summer (ed). *African Philosophy / Philosophie africaine*. Chamber printing House,p. 195).

³² Els etnofilòsofs es defensen de la crítica segons la qual allarguen el significat de la noció de filosofia fins a fer-la equivalent de cultura, argumentant que el que ells fan es *treballar* el concepte de filosofia sobre la base dels pensaments africans precoloniales. Segons l'etnofilosofia, *treballar* un concepte és fer-ne variar l'extensió i la comprensió, generalitzar-lo per la incorporació de trets o excepcions, exportar-lo fora de la seva regió d'origen, prendre'l com a model... Per tant, eixamplar el concepte de filosofia no és falta de rigor, sinó qüestionar més enllà dels models ideològics proporcionats per les filosofies occidentals.

Dit en altres paraules: segons els filòsofs crítics, en les societats africanes precoloniales no hi havia filosofia en el sentit rigorós del terme, de manera que l'africà contemporani ha d'anar a la recerca de quelcom que li manca i no de quelcom que ja havia tingut i ha perdut. L'intent de l'etnofilosofia de ressuscitar antigues filosofies està destinat a un fracàs complet. En aquestes condicions, com que la filosofia és una tasca a fer, la qüestió "existeix una filosofia africana?" esdevé supèrflua perquè no té objecte. Per això, Hountondji proposa un desplaçament de la qüestió. El problema tradicional de l'etnofilosofia ("hi ha una filosofia africana?") ha d'ésser substituït per aquest altre ("qui és filòsof africà?").³³

La resposta a aquesta pregunta és contundent i no ens ha de sorprendre: no es podrà parlar de filosofia africana sinó en la mesura que el pensador africà assimili la producció filosòfica occidental, que consumeixi el saber filosòfic constituït per la societat occidental.

"La primera constatació empírica és que per a Towa i Hountondji no se sabia parlar de filosofia africana (o simplement de filosofia) sinó només en la mesura que el pensador africà s'assegui, en tant que agregat pel simposi filosòfic, a la taula occidental del banquet socràtic. I aquesta agregació no serà efectiva, ni possible sinó d'acord amb el grau de consum del saber filosòfic constituït per la societat occidental de filosofia. En altres termes, la filosofia africana podrà fer la seva emergència gràcies a l'explotació de les ciències i al coneixement de les filosofies constituïdes i instituïdes".³⁴

155

La reacció de Koffi és immediata: el que Towa i Hountondji fan és, conscientment o no, militar a favor del neoassimilacionisme cultural corol·lari del neocolonialisme. Si s'afirma que no hi haurà filosofia africana sinó en la mesura que els africans produiran una filosofia nascuda de l'assimilació de les filosofies occidentals, no fem sinó mantenir les condicions que han afavorit la creació d'una *intelligentsia* negra³⁵. I, per damunt de tot, queda una pregunta planant en l'aire: qui decreta qui és filòsof?

³³ Una suggeridora proposta es troba en Johnson, Clarence Sholé. "Paulin Hountondji, African Philosophy and Philosophical Methodology". *Southern Journal of Philosophy* Vol. XXXVI (1998), p.179-195.

³⁴ Niamkey Koffi. *L'impensé de Towa et Hountondji*. In Claude Summer (ed). *African Philosophy / Philosophie africaine*. Op.cit., p.171.

³⁵ "En efecte, ni Towa ni Hountondji, en la seva crítica de l'etnofilosofia, no han pogut, en cap moment, emplaçar el concepte de filosofia dins la teoria marxista de la pràctica filosòfica. Fent-ho així, no han copsat la relació existent entre les seves pròpies produccions filosòfiques i les seves posicions socials d'intel·lectuals

b. Tradició versus ciència

Per dur una mica de llum a aquesta qüestió, es tracta en darrer terme d'analitzar la importància d'això que s'ha convingut a anomenar el *folklore africà*. També aquí la postura de Towa i Hountondji és ben radical: els pensaments folklòrics no poden ésser objecte d'estudis filosòfics seriosos ja que es tracta de *cadàvers d'idees* que no interessen el destí actual dels pobles africans.

Preguntem-nos, però, en virtut de què la tradició com a punt de partida de la reflexió no podria assolir mai un estatut filosòfic. La raó profunda d'aquest refús rau en la representació que es fan Towa i Hountondji de la tradició com l'*altre* de la ciència. Per això, l'antagonisme entre la filosofia i la cosmovisió desemboca, en les seves obres, en una apologia de la filosofia com a...

"Disciplina teòrica específica, amb les seves exigències pròpies i obeint regles metodològiques determinades en el mateix sentit que la matemàtica, la física, la química... (...). Hom no és espontàniament filòsof com no és espontàniament químic, físic o matemàtic... La filosofia és una disciplina teòrica i pertany, per això, al mateix gènere que l'àlgebra, la geometria, la mecànica, la lingüística..."³⁶

156

Segons Koffi, a causa del menyspreu que senten per la visió del món com a producció col·lectiva espontània, Hountondji i Towa han estat víctimes de l'atracció que exerceix la idea d'una filosofia *pura*, científica i producte individual privat.

"Hountondji i Towa han estat víctimes, ens sembla, de la fascinació que exerceix sobre la seva consciència la noció de filosofia. Diguem que la seva definició de filosofia com a disciplina científica troba la seva emergència en l'espai dels decalatges que operen entre filosofia i filosofia popular, essent aquesta darrera considerada com a emanació col·lectiva espontània i aquella primera com a producció individual privada. En la seva tria teòrica romanen presoners de la concepció acadèmica en què la filosofia es cobreix de núvols amb una aurèola de científicitat. Hauria

que neguen el títol de filosofia als pensaments d'origen popular. En absència d'aquest examen que hauria conduït a una autocrítica fecunda, han adoptat, malgrat el seu just refús de la negritud i de l'africanisme, les ideologies elitistes de la intel·ligència negra. En realitat: ¿des de quin punt de vista parlen quan es neguen a reconèixer com a veritable filosofia els pensaments africans precoloniais que consideren filosofies espontànies i implícites?" (Niamkey Koffi - Touré Abdou. *Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine*. Op.cit., p.194).

³⁶ Hountondji, P. "Histoire d'un mite". *Présence Africaine*, París, (1974), núm.91. p.3-5.

calgut dissipar aquests núvols liquidant aquests tòpics amb una crítica radical".³⁷

En efecte, per als filòsofs crítics, la filosofia, en tant que pràctica teòrica i teoritzant, s'ha de definir per una seva relació amb les ciències que és determinant del seu ésser i de la seva especificitat. Així, tota filosofia naixeria de l'explotació de les ciències.³⁸

Segons Towa i Hountondji, aquesta mateixa actitud és la que ha caracteritzat els grans filòsofs de la història: quan Plató ataca la sofística o Descartes es mostra hostil contra l'escolàstica, el seu pensament es presenta sempre com una crítica del saber constituït. I aquesta recerca de la veritat es duu a terme sempre distingint entre l'àmbit del saber autèntic i el del fals saber (opinió, il·lusió, visió del món...), prenent com a model l'ideal de la ciència.

"Aquest funcionament és característic de tota filosofia que es desplega essencialment com a crítica del fals saber en nom del saber veritable que anomena ciència, noció ideològica que uneix en un punt impossible la diversitat de sabers empírics per constituir-ne una unitat ideal. Des de llavors, la crítica del saber s'efectuarà en la filosofia en nom d'un ideal (la ciència) en un discurs que traça una línia de divisió entre l'àmbit de la ciència i el del fals saber (...). Així el discurs filosòfic esdevé un discurs de la ciència sobre i per a la ciència que es planteja a ella mateixa la qüestió de la seva científicitat (...). Així una ciència nova demana necessàriament una deducció transcendental; és a dir, un discurs que hagi de justificar els títols científics d'un saber i donar raó de les formes de la seva científicitat".³⁹

I, per donar-se l'aparença de ciència, la filosofia utilitza una sèrie de mètodes que li proporcionin un aire deductiu. D'aquesta manera, tota filosofia que es vulgui sistemàtica ha d'adoptar un aire demostratiu, en la mesura que s'ha de presentar com una prova administrada a un adversari escèptic.⁴⁰ Però, segons Koffi, la conclusió que hem de treure d'aquesta manera de veure les coses s'imposa per ella mateixa:

³⁷ Koffi, Niamkey. *L'impensé de Towa et Hountondji*. Op.cit., p.167.

³⁸ Konaté, Jacouba. *Aktualität der Philosophie in Afrika. Traditionen und wissenschaftlich-tehnischer Fortschritt*. Wien: In Nagl-Docekal, Herta – Franz Martin Wimmer (eds). *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*. Oldenbourg, 1992, p.156-169.

³⁹ Niamkey Koffi. *L'impensé de Towa et Hountondji*. Op.cit., p.168.

⁴⁰ Owomoyela, Oyekan. "Africa and the Imperative of Philosophy: A Skeptical Consideration". In Albert G. Mosley (ed). *African Philosophy: Selected Readings*. Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall, 1995.

“Breument, la filosofia com a ciència és una impostura. Diguem més aviat que ella enuncia el seu discurs a la llum de les ciències de les quals explota els resultats amb finalitats ideològiques, ja que el seu saber no sabria donar autoritat sinó en la mesura que pugui ser promogut al rang de ciència. Com que el repte filosòfic per excel·lència és la científicitat, tots els filòsofs fan creure que van a la recerca de la veritat, i la filosofia fa del debat sobre la científicitat el seu patrimoni natural”.⁴¹

Per tant, segons els filòsofs crítics, la tradició és encara un espai verge, l'explotació científica del qual (i només ella) permetrà el sorgiment de la filosofia en les societats africanes. La tradició representa totes les forces de regressió mentre que la dimensió científicotècnica (expressió de la modernitat) seria la força del progrés. La crítica de Koffi a Towa i Hountondji va adreçada a destruir aquest prejudici perquè les nocions de tradició i de modernitat compleixen també una funció ideològica ben precisa.

“Convindria subratllar que la distinció modernitat-tradició troba en les distincions filosofia-visió del món, ciència-no-ciència els seus corresponents homotètics; aquesta distinció amaga i manifesta alhora una lluita sorda pel poder, una lluita de dominació de la ciència sobre la pseudociència, una lluita de la filosofia contra la visió del món. Aquesta lluita és, en última instància, l'expressió de la voluntat dels portadors del saber d'invertir l'autoritat dels pretesos portadors de falsos sabers per apropiarse'n”.⁴²

158

El cert és que el terme *tradició* dissimula l'heterogeneïtat de les manifestacions culturals i de les pràctiques intel·lectuals diverses de la societat africana, concedint-los una homogeneïtat i una unitat que en realitat no tenen. En aquest sentit, reagrupa aquests fenòmens dispersos en una successió uniformement lineal per referir-los a un sol i únic principi organitzador. Aquesta noció de tradició ha permès als etnofilòsofs representar-se les societats africanes precoloniales com a agrupacions harmonioses i sense contradiccions: una mena de paradís imaginari de l'equilibri perdut, la resurrecció del mite del bon salvatge. Transformada així en principi estructurant, la tradició ha pogut ser vista per alguns com a enemiga de la història i del progrés. És en aquestes condicions com Towa ha pogut fer de la tradició el subjecte responsable de la colonització d'Àfrica.⁴³

⁴¹ Niamkey Koffi. *L'impensé de Towa et Hountondji*. *Op.cit.*, p.170.

⁴² Niamkey Koffi. *L'impensé de Towa et Hountondji*. *Op.cit.*, p.172.

⁴³ M.Towa. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. *Op.cit.*, p.175.

Però, en realitat, ni la ciència ni la filosofia no són l'altre de la visió del món. De fet, no mantenen entre elles relacions d'exclusió i d'exterioritat, com si la cosmovisió fos una mena de preconeixement immediat totalment al marge de l'apodicticitat i, per tant, un teixit d'errors. El que sí que ha de quedar clar és el possible caràcter ideològic de la ciència (del sistema de formació dels seus objectes, dels seus tipus d'enunciació, dels seus conceptes, de les seves tries teòriques...) i la pretensió de la filosofia d'ésser el qüestionament d'un saber no qüestionat. En la filosofia es tracta de garantir (en el sentit jurídic del terme) el saber perquè tingui un estatut de veritat. És com si l'opinió inicial fos, en aparença, com un no-saber. Si fos així, tota propedèutica filosòfica apareixeria automàticament com un procés des de quelcom encara innombrable vers la seva conceptualització. La tasca filosòfica com una progressiva exposició a la llum del saber i de la veritat.⁴⁴

És cert que pensar filosòficament és trobar-se tant davant del propi pensament com davant d'una dada a elaborar, a coordinar, a organitzar seguint diferents formes prèvies. Així, en la tasca filosòfica, l'important és un pensament a fer, a posar a lloc o en forma. Tanmateix, també és cert afirmar que el pensament que surt a l'aventura a partir del dubte és un pensament ja informat per un cert saber. La filosofia, si és de debò un progrés en el saber, és essencialment una història, un desenvolupament: en sentit estricte la filosofia no pensa mai allò que no ha estat mai pensat, ja que allò que pensa, en certa manera, ho ha pensat sempre. Això és el que es revela en el resum de tota filosofia: un compendi enciclopèdic de la visió del món.

c. Filosofia com a tasca privada versus pensament anònim i col·lectiu

Segons la concepció que hem heretat de la Il·lustració, la filosofia reposa sobre el fet de veure, sentir, pensar per un mateix. Ésser un mateix és el gran principi que s'oposa a tota autoritat en qual-

⁴⁴ "En definitiva, per resumir, la tasca filosòfica partiria de l'inconscient vers el coneixement conscient i pretendria substituir l'inconscient pel coneixement que és la conclusió. Tanmateix, l'inconscient del qual parteix i l'opinió inicial i la certesa a què s'aboca no són res més que la recuperació retrospectiva de l'opinió inicial esdevinguda, per no se sap quin artífici màgic, veritat apodíctica". (Koffi, Niamkey. *L'im-pensé de Towa et Hourtonndji*. Op.cit.,p.176).

sevol àmbit. Aquest és el fonament que adopten Towa i Hountondji per defensar que la filosofia és una tasca privada en què es compromet el subjecte individual. Koffi, per la seva banda, proposa considerar seriosament el fet que en el treball filosòfic no hi hauria producció privada, sinó apropiació privada d'un saber col·lectivament produït. Però, si això fos així, què volen dir expressions com ara "pensar per un mateix", "sensibilitat filosòfica" o "història de la filosofia i filosofies constituïdes"?

Segons Hountondji, per bé que és veritat que filosofar és pensar el propi pensament, cal afegir a continuació que el sentit filosòfic no és pas immediatesa, ja que llavors no se sabria en virtut de què la filosofia es distingiria d'allò que ella anomena la doxa. I aquesta lògica de la sistematització del discurs apareix com el producte d'una educació que cal assimilar: "Així com forjant és que s'esdevé ferrer, és filosofant que s'esdevé filòsof". En altres termes, és gràcies a l'aprenentatge de les filosofies constituïdes que s'aprèn a filosofar. No oblidem que, en la concepció d'Hountondji, la història de la filosofia seria una llengua morta que cal ressuscitar per recuperar la paraula perduda. En realitat tot sistema filosòfic es nodreix del sistema dels altres. Per tant, només assimilant aquests pensaments exteriors hom pot esdevenir amo del propi pensament, perquè, en cas contrari, ens limitariem a fer història de la filosofia.

Així, un pensament no pot ésser qualificat de filosòfic si no és per efecte d'una apropiació privada del saber filosòfic prèviament constituït. És a dir, que en la distinció entre filosofia i visió del món allò que està en joc és, en definitiva, l'estatut del saber i dels seus portadors. Per ésser reconegut amb el títol de filòsof i ser admès al cercle filosòfic cal justificar-se amb el coneixement dels pensaments consagrats, prèviament elegits pels mateixos filòsofs. Un pensament promogut a la categoria de filosofia és, senzillament, un pensament que s'ha revestit de la dignitat del saber i, com a tal, pot esdevenir model a ensenyar, objecte de coneixement.⁴⁵

⁴⁵ Hountondji, Paulin. "Langues africaines et philosophie: l'hypothèse relativiste". *Les Etudes Philosophiques* (1982), núm. 4, p. 393-406. *Idem* (ed). *Langues africaines et échange des connaissances*. Dakar: Série d'études pour l'Unesco par le Conseil Interafricain de philosophie. CIAP., 1982. *Idem*. *African Philosophy; Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1983. *Idem*. "L'appropriation collective du savoir: tâches nouvelles pour une politique". Genève-Africa, Vol. 26 (1988), núm. 1, p. 49-66. *Idem*. *Occidentalism, Elitism: Answer to two critiques*. Wien: In Christian Neugebauer (ed). *Philosophie, ideologie und gesellschaft in Afrika*. Lang, 1989, p.

Però, segons Koffi, la tesi segons la qual filòsof és qui pensa per ell mateix és històricament l'expressió de la reivindicació política d'una classe social exclosa del poder. En darrer terme tota filosofia és un plagi de l'opinió; negar-ho no té un altre objectiu que la celebració del *jo* i l'exaltació del mèrit individual. És l'actitud de qui vol desfer-se de tots els lligams de la història i, prescindint del passat, aspira a fonamentar el propi pensament en ell mateix. Quan Descartes es lliura a les meditacions metafísiques, després de nou anys de viatge, és algú que ha recollit diverses experiències que li serveixen de base per a la seva pròpia reflexió; diu que dubta sistemàticament de tot, però, en realitat, no prescindeix de la seva assimilació de l'escolàstica o de la ciència logicomatemàtica... De la mateixa manera, quan Towa reivindica el seu dret a filosofar, no fa sinó reaccionar contra l'autoritat (que ell considera il·legítima) de l'etnofilosofia però, en realitat, basteix la seva filosofia sobre el pensament dels altres.

Aquí hi ha subjacent, com veiem, entre d'altres, el tema de l'oralitat i de l'escriptura en les seves relacions amb la filosofia. Segons Koffi, en el context d'una societat capitalista, allò que fa d'un text una propietat privada no és pas la creativitat, sinó un contracte d'intercanvi que, atribuint al pensament un preu, en determina l'alienabilitat malgrat ésser fruit d'un procés col·lectiu. Però, en les societats africanes precoloniales, si els pensaments són anònims no és tant per l'absència de pensadors com per la manera específica de la producció intel·lectual i de la seva transmissió. És a dir, la clau del problema no és l'absència d'escriptura. Cal matisar, per tant, la teoria de l'oralitat i no considerar-la d'entrada, a la manera dels filòsofs crítics, com quelcom completament incompatible amb l'aparició de la filosofia. La filosofia de Sòcrates era un ensenyament oral i no per això deixem de considerar-la com ho fem. El fet que una producció intel·lectual no estigui vinculada a un "Plató" o a un "Descartes" en les societats africanes precoloniales és signe, no d'un mancament, sinó d'una manera característica de producció col·legiada. El pensament oficial és l'obra d'un conjunt de mestres, amb la peculiaritat que cap d'ells no es presentaria mai com el dipositari del saber sinó tan sols com l'encarregat de regular-ne la difusió.⁴⁶ Aquí no hi ha

39-60. Idem. "Research in African Literatures". *From the Ethnoscience to Ethnophilosophy: Kwame Nkrumah's Project* Vol.28 Winter (1997), núm. 4, p. 112-120. Idem. *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*. Cotonou: Les éditions du Flamboyant, 1997.

⁴⁶ Tinguem present que cap savi africà no accepta respondre a les qüestions de recerca etnològica sinó en la mesura que està envoltat d'un col·legi de companys.

exaltació del *jo* que doni pas al culte a la personalitat:

“Breument: cal dir que la filosofia anomenada popular no és filosofia, al·legant que aquesta neix d’una forma privada de producció, és oblidar dues condicions fonamentals de l’emergència de tota filosofia: l’apropiació del saber i les condicions materials de l’existència. Quin filòsof no ha llegit en els textos i les coses? Hi ha algun filòsof ignorant de la història de la filosofia? El primer filòsof tenia davant seu una història de la filosofia; és a dir, un complex de saber ja elaborat, ja constituït per rudimentari que fos”.⁴⁷

Això dóna peu a Koffi a pensar que tota definició de la filosofia respon a un punt de vista ideològic. Justament, si tot discurs filosòfic és una tesi, és a dir, una posició, una manera de voler organitzar el món, hem de concloure que qualsevol definició de filosofia és sempre parcial. Per això, segons Koffi, Towa i Hountondji han adoptat una postura d’acord amb la seva condició d’intel·lectuals elitistes, que obliden les condicions sociohistòriques de l’aparició de la filosofia per fixar-se només en la filosofia acadèmica com a ideal. Per ells, és inimaginable que una filosofia en sentit rigorós pugui aparèixer fora de l’espai tancat de l’ensenyament universitari.

Segons Hountondji i Towa, el pensament africà precolonial és esportani i, per tant, no pot aspirar al qualificatiu de *filosòfic* perquè no passa per la mediació de l’escriptura. Però, segons Koffi, els fets no poden forçar-se per fer-los quadrar amb una teoria: ni la filosofia es redueix a la història occidental de la filosofia, ni el fet que la filosofia tal com ens ha estat ensenyada sigui exclusivament occidental no autoritza necessàriament a considerar-la en la seva essència com la prerrogativa d’Occident. Que hi hagi hagut errors d’apreciació per part dels etnofilòsofs no autoritza a afirmar la inexistència de la filosofia africana. El debat filosòfic actual no exclou pas la discussió sobre les filosofies passades, sinó que, al contrari, exigeix instaurar un debat entre totes les postures per tal de corregir tota mena de miopia intel·lectual.

“La nostra actitud crítica, per raons de solidaritat històrica, no ha de desenvolupar-se essencialment en direcció a Occident, amb el perill de romanre l’expressió visceral d’una agressivitat, d’altra banda, justificada. Instaurant un debat interafricà corregirem els miopies intel·lectuals dels uns i dels altres amb vista a un renaixement cultural africà no hipotecat ni pel dogmatisme ni per l’obscurantisme”.⁴⁸

Una obra clàssica sobre això és Dominique Zahan. *Religions, Spiritualité et Pensée africaines*. París: Payot, 1970, p.20 seg.

⁴⁷ Niamkey Koffi. *L’impensé de Towa et Hountondji*. *Op.cit.*, p.183.

⁴⁸ Niamkey Koffi. *L’impensée de Towa et Hountondji*. *Op.cit.*, p.166.

⁴⁹ “En efecte, parlar de vertadera o de falsa filosofia és en darrera instància

Resumint: només des d'una posició elitista que menysprea les produccions alienes poden considerar les cosmovisions com una mena de fòssils culturals. Només autoqualificant-se d'intel·lectual pot dir-se que el pensament popular és espontani, immediat, incoherent, una falsa filosofia, o una no-filosofia.⁴⁹

En definitiva, vertaderes i falses filosofies no són sinó expressió de l'oposició i de la lluita entre modalitats diferents de pensament. Towa i Hountondji el que fan és reproduir la divisió institucional de la societat: una filosofia sàvia, racional i sistemàtica per a les elits i un pensament inconscient, implícit, col·lectiu i mitològic per a les masses. Koffi fa notar que tota una colla de qualificatius despectius són assignats a priori als pensaments anomenats folklorics abans de qualsevol mena d'examen, ja que s'ha preestablert que el poble no pot tenir concepcions elaborades, sistemàtiques, racionals.⁵⁰

Per això, Koffi defensa la tesi segons la qual la diferència específica que es pot establir entre la filosofia oficial i la filosofia-concepció del món no és pas la sistematització i la lògica, sinó la seva política de la lectura i la seva reescriptura diferencial de la història del pensament.⁵¹ Dit d'una altra manera: contra la caracterització de la lògica com una mena de reflexió externa sobre el discurs per donar-li forma i contingut, ordre i sentit, cal repensar-la com l'ajustament del discurs amb ell mateix. El prejudici es podrà acabar des d'aquesta perspectiva de la lògica com a ordre immanent al propi discurs, un prejudici segons el qual el filòsof pensa amb més rigor lògic, amb més coherència i amb més esperit de sistematització que les altres persones. No s'hi val a formar-se una idea normativa de la filosofia com a reflexió sistemàtica i coherent, i, a partir d'aquí, apel·lant a aquest llistat d'elements qualitius, qualificar o desqualificar tota la resta de formes de pensament.

intentar instaurar les condicions teòriques de la perpetuació de l'hegemonia dels intel·lectuals o, més exactament, de la classe dominant sobre les classes dominades (...). És en tant que intel·lectual pur que Hountondji anomena *vertadera* filosofia al conjunt de filosofies oficials considerades com a cosmovisions nascudes de l'exploatació d'un tipus nou de saber que les promou al rang de ciència, en clara oposició i contradicció amb les *falses* filosofies característiques del fet de capes socials subalternes, el saber de les quals no pot presumir de científicitat" (Niamkey Koffi – Touré Abdou. Controverses sur l'existence d'une philosophie africaine. *Op.cit.*, p.198).

⁵⁰ "Pensem que en el debat sobre l'existència d'una filosofia africana no s'ha de caure en la trivial banalitat segons la qual, per bé que tothom pensa, només alguns pensen bé i molts pensen malament" (Niamkey Koffi – Touré Abdou. *Op.cit.*, p.200).

⁵¹Niamkey Koffi – Touré Abdou. *Op.cit.*, p.201.

A parer de Koffi, la filosofia crítica ens vol fer creure que tot pensament, abans d'esdevenir lògicament estructurat, està privat de discursivitat⁵² En altres paraules, això vol dir que, a tret del cas d'ésser filòsof, ningú no té la intenció de fer un discurs en nom de la raó; és a dir, respectant les articulacions lògiques del pensament. El discurs no filosòfic és anomenat doxa; és a dir, un discurs neutre, fragmentat, sense continuïtat, sense coherència. A partir de llavors, el subjecte entra en escena com aquell que fa del discurs una cosa acabada, acceptable, organitzada, universal i intemporal... Som davant una apologia del filòsof com a mestre del discurs, per oposició als altres locutors que no tenen cap domini sobre el seu discurs. Millor encara: apareix el mite del sistema entès com el domini del subjecte sobre el discurs i es pretén, així, deixar solucionat el problema de la forma d'apropiació del saber:

“En definitiva, el *jo* no apareix com a poder de síntesi, d'ordre i d'organització més que en un procés de revolució dialèctica de l'ordre de les coses. La coherència com a atribut del subjecte és una mitologia. En realitat, es fa creure que per ésser filòsof cal apropiat-se d'un conjunt de bones regles per pensar correctament com Descartes en les seves *Regulae*. Així, el principal no és pas que cadascú pensi, sinó que hom aprengui a pensar correctament”.⁵³

164

No es tracta pas, segons Koffi, de resseguir l'odissea de l'esperit filosòfic com si es tractés d'un camí que transcorre del mite (considerat com un recurs irracional, imperfecte, en penombra...) fins a la raó. Saber és desxifrar i el coneixement és, bàsicament, raó en marxa. És per això que Koffi defensa que parlar genèricament de filosofia és fer-ho des d'una noció que dissimula la diversitat i la pluralitat de les pràctiques filosòfiques sota la unitat d'una denominació abstracta. I aquest mateix retret que s'adreça des de les altres cultures a un Occident que considera que la filosofia és el seu patrimoni en exclusiva, i que només es pot filosofar fent-ho a la manera occidental, és el mateix retret que Koffi adreça a la filosofia crítica africana. Tota definició de filosofia inaugura una tesi, és a dir, una posició sobre/dins de la filosofia.

Les filosofies de la història que fixen a Grècia l'origen de la filosofia pateixen la il·lusió de considerar la filosofia com un subjecte que neix i evoluciona a través del temps vers un estadi normatiu. Però no

⁵² Niamkey Koffi – Touré Abdou. *Op.cit.*, p.207.

⁵³ Niamkey Koffi – Touré Abdou. *Op.cit.*, p.207.

es poden prendre com a punt de partida els condicionaments històrics que han vist l'eclosió de la filosofia a Grècia (considerada com la pàtria de la filosofia eterna i ideal), ja que no són pas en la seva especificitat condicions absolutes, necessàries i determinants per a l'aparició de la filosofia. Cal, per tant, fer una mirada crítica sobre el fonament de la noció mateixa d'història de la filosofia entesa com l'odissea del pensament, perquè potser no és res més que una construcció apològica elaborada en profit de l'Occident hegemònic.

Potser en aquest punt hi ha més acord entre Koffi i Hountondji que el que sembla a primer cop d'ull. Quan Koffi acusa els filòsofs crítics de considerar la filosofia com una producció intel·lectual privada oblidant que allò que realment hi ha és apropiació privada d'un saber col·lectivament produït, oblida que Hountondji sempre ha insistit en el fet que allò que a ell el preocupa no és el problema de la propietat de les idees filosòfiques, sinó el de la responsabilitat del pensador. És cert que el filòsof no és propietari de les seves idees: les troba en el seu camí, li vénen a la ment suggerides per les circumstàncies i ofertes per una tradició secular. Però, justament per aquesta raó, perquè aquesta base és d'una riquesa inextingible i inclou totes les idees possibles, el pensador és responsable de l'elecció que fa d'una determinada idea per damunt de les altres; és responsable de l'acte pel qual valora un element concret de l'herència cultural en detriment d'un altre. I és que les idees no són simplement mercaderies amb les quals es pot traficar, sinó també (sobretot) significacions, protocols d'accions i d'experiències possibles que fonamenten una responsabilitat intel·lectual.⁵⁴

Segurament, en aquest punt passa la línia divisòria que separa la

⁵⁴ Bewaji, J.A.I. "African Philosophy. Some Comments". *The Nigerian Journal of Philosophy* 3 (1984), núm.1-2, p. 70-86. Bewaji, J.A.I. "African Philosophy. Myth and Reality". *Kenya Journal of Sciences Series 1* (1988), p. 43-45. Diemer, Alwin (ed). *Symposium on Philosophy in the Present Situation of Africa*. Dusseldorf: 16th World Congress of Philosophy. Unesco, 1978. Flistad, Guttorm (ed). *Contemporary Philosophy. A new survey*. Vol. 5: African Philosophy. Martinus Nijhoff. Dordrecht. 1987. Mudimbe, Valentin Y. "La pensée africaine contemporaine. Répertoire chronologique des ouvrages de langue française". *Recherche, Pédagogie et Culture* (1982), núm. 56, p. 68-73. Neugebauer, Christian (ed). *Philosophie, ideologie und gesellschaft in Afrika*. Lang. Wien-Frankfurt, 1991. Neugebauer, Christian. *Wo liegt Afrika?. Eine Auswahlbibliographie*. In Nagl-Docekal, Herta – Franz Martin Wimmer Wien: (eds). Postkoloniale Philosophieren: Afrika. Oldenbourg, 1992, p. 215-246. Okere, Theophilus. *African philosophy. A historico-hermeneutical investigation of its possibility*. Lanham: University Press of America, 1983. Sogolo, Dodwin. *Foundations of African philosophy: a definitive analysis of conceptual issues in African thought*. Ibadan: Ibadan University Press, 1993. Weidtmann, Niels. *Zweites PanAfrican Symposium on problematics of an African Philosophy. Twenty Years After (1976-1996)*. Tübingen: Afri

filosofia crítica de l'etnofilosofia: refusant el pressupòsit unanimitista volgut pels etnofilòsofs, recordant la complexitat i la riquesa interna d'allò que anomenem per simplificació abusiva el pensament africà tradicional, i descrivint la filosofia com un debat plural en què han de poder-se expressar els pensaments més contradictoris, Hountondji i Towa no propugnen pas una concepció de la filosofia particular, reservada als especialistes. El que es pregunta la filosofia crítica és la possibilitat d'evolució dels pobles africans, l'estatut de l'individu en la societat africana moderna, la qüestió de les llibertats democràtiques... Com a discurs del poder, l'etnofilosofia és una arma terrible en mans dels *tradicionalistes*, de tots aquells que voldrien donar prematurament per acabada la història d'Àfrica, d'aquells que no poden resistir la temptació d'encadenar el pensament a uns patrons normatius suposadament eterns perquè formen part de la substància dels pobles africans. D'aquesta manera, la filosofia crítica afirma que l'etnofilosofia és un discurs del fracàs. Tot pensament viu és necessàriament pluridimensional. Prohibir a priori tota contradicció teòrica, exigir d'un grup humà una unanimitat mecànica, sobretot els problemes, és matar allò que el fa precisament un grup humà: el geni creador. Malgrat això, segueix activa la crítica de Koffi:

166

“És clar que tots els discursos que neguen la filosofia a les societats africanes precoloniales no es funden sobre un estudi empíric dels fets, sinó sobre teories abstractes i ideològiques i hegemòniques de l'activitat filosòfica. Aquests discursos no han pogut escapar de l'idealisme perquè han romàs essencialment intrafilosòfics. No són pas justos, no solament perquè no militen en favor dels nostres interessos d'africans, sinó perquè rebutgen els valors filosòfic antics sense precisar-nos-en, amb un estudi objectiu, les misèries i la naturalesa. Si cal trencar amb el passat, pensem que cal fer-ne una anàlisi acurada que determini l'oportunitat d'aquesta ruptura. El fet d'optar per ideologies discontinuïstes sense justificacions científiques s'anomena esnobisme de la intel·lectualitat. Aquest perill és el que ens sembla haver descobert en Towa i Hountondji. Tot esperit crític és històric en les seves determinacions. Per això, contra la ignorància d'allò possible, cal llançar la imaginació al poder a fi que allò actual no adopti la forma d'allò etern”.⁵⁵

kanische Philosophie. Attempto Verlag, 1997. Willens, Wendy. *Representation, resistances and discourses on African philosophy*. Maastricht: University of Maastricht, 2000.

⁵⁵Niamkey Koffi – Touré Abdou. *Op.cit.*, p.213

Abstract

There are many possible classifications for the philosophical thought in Africa. The first one simply distinguished between ethnophilosophy and critical philosophy. In this article, the proposals of the main authors in the critical school are examined. They talk about a professional philosophy based on reason and discourse; that is, on the conceptualization from the African experience at present. In contrast to the ethnophilosophical school, these authors defend that there is no philosophy without explicit, analytical, radically critical and self-critical, systemic and experience-related reflection.