

FILOSOFÍA AFRICANA, MODERNIDAD Y COLONIALIDAD: TRES APROXIMACIONES

David Gómez Arredondo

SEREQUEBERHAN: LA HERMENÉUTICA
EN EL ÁFRICA POSCOLONIAL

En el horizonte del discurso filosófico africano contemporáneo, resalta la presencia del filósofo originario de Eritrea, Tsenay Serequeberhan. Su propuesta teórica es un intento metódico y sistemático de apropiarse las tesis filosóficas de la hermenéutica desde la historicidad concreta del África poscolonial.¹ Partiendo de ésta preocupación por la finitud y la situacionalidad histórica, Serequeberhan busca resolver en un nuevo terreno la oposición entre dos modos contrapuestos y enfrentados de practicar la filosofía en África. Por un lado, la vertiente de “etnofilosofía” iniciada con el trabajo de Placide Tempels que documenta las imágenes del mundo sobre diversos pueblos africanos; se trata de una reconstrucción de filosofías vividas, pero no articuladas.

¹ Tsenay Serequeberhan, *The hermeneutics of African philosophy horizon and discourse*, Nueva York-Londres, Routledge, 1994.

En el polo opuesto, la escuela de filosofía profesional africana representada por Kwasi Wiredu, Paulin Hourtonджи y Henry Odera Orika, que descarta el particularismo cultural de la corriente etnofilosófica y busca generar una reflexión “universal”.

Según Serequeberhan, lo que aparentemente es un debate metodológico sobre naturaleza y límites disciplinarios de la filosofía, conduce a ciertos tópicos filosóficos y políticos sustantivos y relevantes. Estos temas se originan en la implosión del discurso filosófico eurocéntrico, constitutivo e interior a la modernidad europea y en la emergencia de una postura filosófica destinada a reivindicar la humanidad de la existencia colonizada africana.² La hermenéutica africana de Serequeberhan, al partir de un horizonte vivido y situacional como fuente y trasfondo de reflexión filosófica, reconoce marcas y huellas trazadas por la experiencia colonial y su secuela neocolonial. De este modo, la hermenéutica que propone Serequeberhan intenta continuar el discurso sobre la lucha de liberación africana, el cual, es diagnosticado como no realizado todavía en el contexto de países africanos independizados, pero sujetos a nuevas tutelas y dominaciones.

La hermenéutica africana de Serequeberhan tiene como uno de sus ejes la clarificación de historicidad poscolonial. Por ello, sitúa en el centro de su atención a la dimensión instrumental de la modernidad europea, recurriendo a la filosofía del último Heidegger, para quien la “época de la imagen del mundo” representa a los entes como objetos listos para ser manipulados y cuantificados. Si Heidegger buscaba rescatar la historicidad europea del posible desenlace catastrófico de la hegemonía de la tecnología moderna, Serequeberhan indica la forma en que los sujetos ex coloniales también sufren los impactos del *Gestell* o “encuadramiento” que acompaña a la técnica moderna:

² *Ibid.*, p. 3.

Así, cuando nos preguntamos o reflexionamos sobre nuestra propia humanidad, cuando examinamos la actualidad, la “substancia de nuestra existencia” como seres humanos, encontramos y nos confrontamos con una Europa dominante internalizada sobre los residuos contradictorios de nuestro propio subyugado ser indígena.³

Así, la duplicación de Europa en África caracteriza la situación neocolonial. La dirección hermenéutica de la filosofía africana debe, según Serequeberhan, explorar y confrontar la infinidad de trazos dejados por el colonialismo, así como abordar huellas del pasado pre-colonial. Para esta tarea, recurre al concepto “historia efectiva” de Hans George Gadamer, principal representante del enfoque hermenéutico en la filosofía europea. La “historia efectiva” es la que se hace sentir y satura la actualidad. Para Serequeberhan, la actualidad africana se trata de la promesa emancipatoria fallida de las luchas de liberación de África.⁴

En su aproximación a las luchas emancipatorias de África, Serequeberhan nos recuerda que el periodo de la historia mundial que inicia con la segunda guerra mundial no fue para África un momento de paz, sino de guerra acelerada y desordenes políticos. Para fines de la década de 1960, la mayor parte de África había obtenido la independencia política y, en el comienzo de la década de 1970, concluía el colonialismo portugués, el más antiguo imperio colonial europeo asentado en ella. En este contexto, Serequeberhan formula una pregunta que, de acuerdo con su enfoque hermenéutico, tendría que situarse en un plano filosófico:

¿Pero de qué se están tratando de liberar los pueblos de África y qué están buscando establecer?⁵

³ *Ibíd.*, p. 21. Traducción mía.

⁴ *Ibíd.*, p. 26.

⁵ *Ibíd.*, p. 32. Traducción mía.

Pregunta que ha sido seriamente formulada por todos los personajes inmersos, de una u otra forma, en las luchas de liberación africana: Nkrumah, Senghor, Lumumba, Nyerere, Césaire, Fanon y Cabral. Al retomar la problemática supuesta en esta pregunta, Serequeberhan busca situar el terreno temático de la filosofía africana contemporánea en el marco del subsuelo teórico de luchas de liberación africanas.

La dirección hermenéutica de la reflexión de Serequeberhan se logra apreciar nítidamente en su discusión crítica y polémica del pensamiento de Kwame Nkrumah, importante figura teórica y política de las luchas africanas de liberación. Desde 1945, Nkrumah había formulado la pregunta por la liberación africana en terminología marxista-leninista, asumiendo una orientación anti-imperialista. Veinticinco años más tarde, en *Conflicto de clases en África*, Nkrumah replanteó de manera semejante la pregunta, al constatar que en casi todos los países africanos, independientes y no independientes, la guerra de guerrillas se había establecido o encontraba en vías de preparación como única forma para derrocar regímenes colonialistas o neocolonialistas. Según la apreciación de Nkrumah de 1970, las guerrillas continuarían en muchos países independientes, hasta que se realizará un intento serio para que las masas africanas posean los medios de producción. Hay que recordar que, en el momento en que Nkrumah hacía este diagnóstico, había diecisiete movimientos importantes de liberación en países africanos, independientes y no independientes.

En la perspectiva adoptada por Serequeberhan, la posición teórica de Nkrumah inadvertidamente universaliza el substrato teórico de la modernidad europea: el discurso del “socialismo científico” sólo puede comprenderse en el horizonte de la ilustración moderna europea. En esta línea de argumentación, introduciendo subrepticamente una apreciación eurocéntrica, Nkrumah encubre la especificidad histórica y cultural de África, así como de las luchas por la liberación africana. Al asumir las consecuencias de su punto de partida hermenéutico, Sereque-

berhan niega que la lucha por la liberación africana presuponga y comience sólo con el legado histórico y político establecido por las revoluciones democrático-burguesas europeas del siglo XVIII:

El legado de la ilustración es para nosotros una herencia prestada. La compartimos sólo en tanto que somos miembros colonizados y neocolonizados de *su* mundo moderno dominado por Europa, miembros que han sido drásticamente afectados-incorporados a través de la conquista-en su desarrollo y globalización.⁶

La hermenéutica africana de Serequeberhan intenta trascender el despliegue del dominio europeo en el presente, y generar una tradición política liberadora desde la historicidad africana. En este marco, formula una crítica radical a la modernidad europea, cuya historicidad presupone destrucción y negación de las historias africanas. Por ello, el punto de vista de la historicidad poscolonial africana es posible sólo si el discurso filosófico se sitúa en un plano teórico y político ajeno al terreno de la modernidad ilustrada europea, incluyendo proyectos emancipatorios procedentes de su izquierda. Según Serequeberhan la lucha africana por la libertad explora la historicidad interrumpida de África y los modos en que esta puede reclamarse y establecerse políticamente.⁷

Como ya se mencionó, Serequeberhan sitúa la discusión sobre la filosofía africana contemporánea en el horizonte de la implosión del discurso filosófico eurocéntrico que le es inmanente a la modernidad europea. La crítica del eurocentrismo es, para Serequeberhan, una de las tareas fundamentales de la filosofía africana, la cual, acomete a partir de la lectura crítica de textos histórico-políticos de Immanuel Kant.⁸ Serequeberhan

⁶ *Ibíd.*, p. 36. Traducción mía.

⁷ *Ibíd.*, p. 38.

⁸ Tsenay Serequeberhan, "The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy", en Emmanuel Chukwudi (ed.), *Postcolonial African Philosophy: a critical reader*, Cambridge, Blackwell, 1997, pp. 140-161.

caracteriza al eurocentrismo como aspecto persistente en la autoconciencia de la modernidad, basado en la creencia metafísica sobre la superioridad de la existencia europea acerca de otras formas de vida humana. En su proyecto intelectual, la dimensión negativa de la filosofía africana actual debe ejercer la crítica del eurocentrismo desestructurando los motivos especulativos eurocéntricos de algunos textos filosóficos canónicos de la tradición moderna occidental. Se busca así, desenmascarar y abolir la complicidad de la filosofía con el imperialismo y el colonialismo.

En su lectura crítica de la filosofía moderna occidental, Serequeberhan ubica una trayectoria continua de pensamiento eurocéntrico que incluye a Kant, Hegel y Marx. En esta interpretación, independientemente de importantes diferencias en sus respectivas aproximaciones a la modernidad, para los tres la modernidad europea es lo “real”, en contraste con la “irrealidad” de la existencia humana en el mundo no-europeo. En el plano del desarrollo histórico, con la invasión y subyugación del mundo, la modernidad europea encontró la “irrealidad” de las formaciones sociales no-capitalistas, las cuales destruyó y reemplazó por una réplica de sí misma.

A partir del ensayo “¿Qué es la Ilustración?” de Kant, Serequeberhan se plantea la pregunta sobre la universalidad del alcance de la Ilustración en el enfoque kantiano. Particularmente, Serequeberhan coloca en el centro de su atención el uso ambiguo, ya señalado por Michel Foucault, del término “humanidad” en el ensayo de Kant ¿Se debe suponer que la totalidad de la especie humana está inmersa en el proceso de la Ilustración? Para esbozar una respuesta, Serequeberhan se remite a un texto pre-crítico de Kant: *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, ensayo en que el filósofo de Königsberg descalifica las capacidades de los “negros de África” situándolos en el escalón más bajo de una clasificación jerárquica entre pueblos y “razas”. En última instancia, Serequeberhan concluye que el proyecto ilustrado de una emancipación racional y auto-reflexiva no incluye a pueblos no-europeos y, particularmente, a los “africanos

negros”, ya que éstos, según Kant, carecen de razón y racionalidad. Este punto se confirma en la “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” (1784), ensayo en el que Kant pretende encontrar un progreso en el continente europeo sobre la constitución de Estados y pronostica que Europa legislará en el futuro para todos los demás continentes. A través de una lectura detallada y cuidadosa de algunos textos de Kant, Serequeberhan muestra que la razón es entendida a partir de sus capacidades para el control instrumental y calculador del entorno natural, permitiéndole así situar al mundo no-europeo como “salvaje”. Ante la relevante pregunta sobre el destino del mundo no-europeo en la perspectiva de Kant y, particularmente frente a la interrogante por el modo en que este mundo adquiriría “progreso” e “ilustración”, Serequeberhan señala el papel de la “insociable sociabilidad”, concepto formulado en el marco de la filosofía kantiana de la historia. Es en el contexto de la ilustración forzosa y coactiva del mundo no-europeo, donde aparece la ferocidad de la “insociable sociabilidad”. Ya que, según Kant, el mundo no-europeo es incapaz de adentrarse por sí mismo en el proyecto auto-reflexivo de la Ilustración, tiene que ser “civilizado” e “ilustrado” desde el exterior.

El programa de la crítica del eurocentrismo en la filosofía africana actual, tal y como es formulado por Serequeberhan, pretende revisar la tradición intelectual europea a la luz de la actualidad poscolonial. Particularmente, parte de la presencia de la cultura europea y occidental en países ex coloniales africanos, presencia que responde al brutal pasado colonial. Esta tarea crítica y destructiva complementa el ejercicio hermenéutico de la filosofía africana practicada por Serequeberhan, que busca interpretar el presente poscolonial a la luz de demandas no cumplidas en las luchas por la liberación africana.

BIBLIOGRAFÍA

Tsenay, Serequeberhan, *The hermeneutics of African philosophy horizon and discourse*, Nueva York-Londres, Routledge, 1994.

_____, “The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy”, en Emmanuel Chukwudi (ed.), *Post-colonial African Philosophy: a critical reader*, Cambridge, Blackwell, 1997.